

Российское философское общество

Санкт-Петербургский государственный экономический университет

Гуманитарный факультет

Кафедра общественных наук

Московский государственный институт международных отношений МИД России

Кафедра философии

**ТВОРЧЕСТВО КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ СТИХИЯ:
ПРОБЛЕМА ДОБРА И ЗЛА**

Сборник статей

Под редакцией

*доктора философских наук, профессора В.С. Глаголева
кандидата философских наук, доцента О.Д. Маслобоевой
аспиранта Института философии СПбГУ А.А. Черных*

ИЗДАТЕЛЬСТВО

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

2024

ББК 71.0
ГРНТИ 02.01
T28

T28 **Творчество** как национальная стихия: проблема добра и зла : сборник статей / под ред. В.С. Глаголева, О.Д. Маслобоевой, А.А. Черных. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2024. – 185 с. – EDN : PEGRLJ.

ISBN 978-5-7310-6429-3

Сборник статей подготовлен по итогам девятой (29 июня – 1 июля 2023 г.) и в преддверии десятой (27 июня – 1 июля 2024 г.) международной научной конференции, которая проводится ежегодно на базе Санкт-Петербургского государственного экономического университета под эгидой Российского философского общества, и отражает многоаспектные проблемы творчества с учетом специфики национальной культуры и ее аксиологической мотивации. В статьях концептуализируется понимание природы и сущности творческой деятельности, а также соотношение национального и общечеловеческого в контексте динамики основных элементов культуры.

Сборник будет полезен всем, кто интересуется междисциплинарными проблемами творчества и межкультурного диалога.

Creativity as a national element: the problem of good and evil : collection of articles / ed. V.S. Glagoleva, O.D. Masloboeva, A.A. Chernykh. – St. Petersburg : Publishing house of St. Petersburg State University of Economics, 2024. – 185 p.

The collection of articles was compiled following the results of the ninth (June 29 – July 1, 2023) and on the eve of the tenth (June 27 – July 1, 2024) international scientific conference, which is held annually on the basis of St. Petersburg State University of Economics under the auspices of the Russian Philosophical Society, and reflects the multidimensional problems of creativity, taking into account the specifics of national culture and her axiological motivation. The articles conceptualize the understanding of the nature and essence of creative activity, as well as the ratio of national and universal in the context of the dynamics of the main elements of culture.

The collection will be useful to anyone interested in interdisciplinary problems of creativity and intercultural dialogue.

LBC 71.0
SRSTI 02.01

Редакционная коллегия: д-р филос. наук, профессор кафедры религиоведения и культурологии Северного (Арктического) федерального университета им. М.В. Ломоносова **В.С. Глаголев**; канд. филос. наук, доцент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного экономического университета **О.Д. Маслобоева**; аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета **А.А. Черных**

Рецензенты: д-р экон. наук, профессор кафедры менеджмента и инноваций Санкт-Петербургского государственного экономического университета, заслуженный деятель науки **Г.Л. Багиев**
д-р филос. наук, канд. техн. наук, профессор Академии гражданской защиты МЧС России им. генерал-лейтенанта Д.И. Михайлика **Н.М. Твердынин**

Editorial Board: Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Religious and Cultural Studies of the Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov **Vladimir S. Glagolev**; Ph.D. of Philosophy, Associate Professor of the Department of Social Sciences, St. Petersburg State University of Economics **Olga D. Masloboeva**; postgraduate student of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University **Andrey A. Chernykh**

Reviewers: Professor of the Department of Management and Innovation of the St. Petersburg State University of Economics, Honored Scientist, Doctor of Economics, Professor **G.L. Bagiev**
Professor of the Academy of Civil Protection of the Ministry of Emergency Situations of Russia named after. Lieutenant General D.I. Mikhailika Doctor of Philosophy, Ph.D. of Technical Sciences, Professor **N.M. Tverdnyin**

ISBN 978-5-7310-6429-3

© Коллектив авторов, 2024
© Изд-во СПбГЭУ, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Антюшев И. И.</i> Рефлексия творчества на современном этапе: сущность и границы.....	4
<i>Виноградова Н. В.</i> Ж.-П. Сартр в контексте русской и советской культуры.....	14
<i>Гучинская О. Ф.</i> Основоположники кибернетики о содержании творческого процесса.....	23
<i>Дай Чуан</i> Трансформация китайского современного искусства как пример диалога культур Востока и Запада	37
<i>Диваков Д. О.</i> Как возможен диалог культур в современном обществе	50
<i>Зайковская Т. В.</i> Религиозный фактор в процессе гармонизации социокультурных отношений в условиях глобализации.....	56
<i>Коломиец Г. Г.</i> Актуализация исследования В.С. Соловьева «Китай и Европа».....	64
<i>Кузнецова Т. В.</i> Сфера образования как творческое развитие культурно-национальных традиций	70
<i>Лагурев А. С.</i> Историческая трагедия и вопросы морали: Мих. Лифшиц о добре и зле	79
<i>Левинтов А. Е.</i> Зачем человеку совесть?	88
<i>Пожарская О. Д.</i> Душа народа в рефлексии Н.А. Бердяева	93
<i>Раунова Д. Э.</i> Амбивалентность творчества в современном мире	101
<i>Ряполов В. Н.</i> К проблеме культурной украинизации некоторых районов Воронежской области в 20-30-е годы XX века.....	107
<i>Савич И. М.</i> Феномен золотого сечения – творчество природы или свидетельство Разумного Замысла?.....	123
<i>Тукаева Р. А.</i> Творчество в жизни современного человека	133
<i>Яковлев В. А.</i> Метафизический кризис ментальности эпохи постмодернизма.....	139
<i>Mitra S.</i> India: in quest of a nation beyond good and evil	151

Иван Игоревич Антюшев

старший преподаватель кафедры экономики, управления и права

Чувашский государственный педагогический университет

имени И. Я. Яковлева,

г. Чебоксары, Россия

e-mail: ivan_antyushev@inbox.ru

AuthorID: 863680, ORCID: 0000-0001-9074-1547

РЕФЛЕКСИЯ ТВОРЧЕСТВА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: СУЩНОСТЬ И ГРАНИЦЫ

Творчество – это не только процесс преобразования мира человеком, но и «первичная установка», обуславливающая стремление мыслящего субъекта к совершенствованию окружающей действительности. Можно ли обозначить его границы, отделить «творческое» от явлений иного рода? Осмысление сущности и границ творчества становится особо актуальным в свете становления общества глобальной информатизации, сопряженного с интенсивным развитием технологий искусственного интеллекта. В статье рассматриваются разные подходы к рефлексии творчества: рациональное и иррациональное понимание творчества, а также его синергийная интерпретация.

***Ключевые слова:** творчество, «первичная установка», синергия, рационализм, иррационализм, постмодернизм, мировоззрение.*

Ivan I. Antyushev

Senior Lecturer at the Department of Economics, Management and Law,

Chuvash State Pedagogical University named after I. Ya. Yakovlev,

Cheboksary, Russia

e-mail: ivan_antyushev@inbox.ru

AuthorID: 863680, ORCID: 0000-0001-9074-1547

REFLECTION OF CREATIVITY AT THE PRESENT STAGE: ESSENCE AND BOUNDARIES

Creativity is not only a process of transformation of the world by a person. It is also the primary attitude that determines the human aspiration to improve the surrounding reality. Is it possible to define the boundaries of creativity? Is it possible to separate creativity from other kinds of phenomena? The definition of the essence and boundaries of creativity is relevant in

the modern situation. There is a formation of global informational society in parallel with the development of artificial intelligence technologies. The article considers different approaches to the reflection of creativity. Among them: rational and irrational approaches of creativity, and synergetic interpretation of creativity.

Keywords: *creativity, primary setting, synergy, rationalism, irrationalism, postmodernism, worldview.*

Творчество – понятие, достаточно сложное для определения. В условиях современности существует многообразие подходов и интерпретаций, объясняющих его сущность. Является ли творчество сугубо позитивным процессом? Какова корреляция категорий «творчество» и «развитие»? В чем заключается конечная цель данного процесса, и можно ли ее вообще обозначить? На данные вопросы сложно найти единственно верный ответ.

Творчество не следует рассматривать только как процесс преобразования мира человеком, оно также может интерпретироваться как своеобразная «первичная установка», теория которой была разработана психологической школой Д. Н. Узнадзе, утверждавшим, что «установка – “досознательный” регулятив, осуществляющий избирательность и направленность поведения. Она возникает в отношении “потребность-ситуация”, а в результате рационализации трансформируется в осознанные мотивации» [1, с. 22]. Категория «первичная установка» неоднозначна, включая в себя как рациональный, так и иррациональный подходы для рефлексии человеческой активности. Резонно предположить, что первичная установка имманентна человеку. Исходя из рационального аспекта ее понимания, можно констатировать, что при всей индивидуальности взаимодействия каждого из нас с окружающим миром жизнь любого человека состоит из череды принимаемых решений. Осуществление выбора непосредственно связано с творчеством, обуславливающим «стремление мыслящего субъекта к совершенствованию окружающей действительности» [2, с. 5].

Действия преобразующего субъекта неизменно сопряжены с творчеством в разных его коннотациях. Субъективные оценочные суждения могут сводиться к тому, что является творчеством, а что – нет. Но если мы хотим понять сущность творчества, мы должны апеллировать к тому факту, что жизнь непосредственно связана с творчеством. Эту мысль ясно выразил Д. С. Лихачёв: «Жизнь – прежде всего творчество, но это не значит, что каждый человек, чтобы жить, должен родиться художником, балериной или ученым. Творчество тоже можно творить. Можно творить просто добрую атмосферу вокруг себя, как сейчас выражаются, ауру добра вокруг себя. Вот, например, в общество человек может принести с собой атмо-

сферу подозрительности, какого-то тягостного молчания, а может внести сразу радость, свет. Вот это и есть творчество. Творчество – оно непрерывно. Так что жизнь – это и есть вечное созидание» [3, с. 18].

Пытаясь постичь природу творчества, мы сталкиваемся с дилеммой. Как следует трактовать творческий процесс: через призму свойственных ему качеств, таких как спонтанность и системность, или следует придать ему синергичный характер? В условиях современности в связи с интенсификацией развития цифровых технологий и искусственного интеллекта, в эпоху становления общества глобальной информатизации, понимание творчества как никогда противоречиво. Особо актуальной данная дилемма становится в свете становления постиндустриального общества, сопряженного с интенсивным развитием технологий нейросетей. Имеет место точка зрения, что техника уже является не объектом, а субъектом социального взаимодействия, причем достаточно активным. Ускоренная технологизация социума приводит к тому, что человек постепенно утрачивает свойство единственного активного деятеля, непосредственно преобразующего структуру реальности. Он трансформируется в модератора, «консьержа» для относительно самостоятельных и стабильных самоорганизующихся систем, например, нейросетей. Подобная тенденция отмечалась еще в 80-е годы родоначальником кибернетики Н. Винером. Он утверждал, что «последовательность действий должна планироваться самой машиной так, чтобы человек не вмешивался в процесс решения задачи с момента введения исходных данных до снятия окончательных результатов. Все логические операции, необходимые для этого, должна выполнять сама машина» [4, с. 47]. Думается, что эта тенденция вносит коррективы в понимание сущности творчества. Мы справедливо задаемся вопросами, связанными с результатами деятельности техники как субъекта. Нейросети могут создавать уникальные продукты, но можно ли их расценивать как продукт творчества?

Говоря о технике как субъекте социального взаимодействия важно не забывать о воле, которой техника не обладает. Человек как субъект способен превращать свою жизнедеятельность в предмет преобразования на практике. В этом свойстве заключен проективный характер человеческой деятельности. Деятельность субъекта в данном русле включает в себя «способность человека управлять своими действиями, реально-практически преобразовывать действительность, планировать способы действий, реализовывать намеченные программы, контролировать ход и оценивать результаты своих действий» [5, с. 31]. Даже самая совершенная техника подобными свойствами не обладает. Именно человек задает технике целевые установки, определяя границы ее деятельности. «Нейросети могут стать для человека источником вдохновения, инструментом поиска

новых форм выражения себя или даже его верным помощником, но действует машина все равно пока в рамках, заданных человеком» [6, с. 149]. Поэтому, на наш взгляд, преждевременно отождествлять субъектность человека и техники. Техника – инструмент, помогающий человеку совершенствовать реальность. Возможно, в будущем техника обретет большую самостоятельность, что возлагает на человека качественно новую ответственность.

Информация – один из ключевых атрибутов творчества. Сейчас это даже не просто атрибут, а стимул, средство и способ творческого процесса. Известное выражение Гераклита: «Все течет, все меняется», – очень точно описывает современную эпоху. С каждым годом скорость течения событий увеличивается в геометрической прогрессии. Несомненно, это создает новые вызовы, кардинально меняет мироощущение и мировосприятие человека, усложняет социально-политические процессы. Базовые человеческие ценности если и не разрушаются, то видоизменяются до неузнаваемости. Именно поэтому современному человеку необходимо сохранять здравый смысл, основанный на устойчивых ценностных ориентирах. В частности, осмысление творчества в качестве созидательного процесса является одним из них. Стремясь к объективному отражению сущности творчества, можно выделить разные его формы, и не все из них будут иметь позитивную коннотацию. Но одно дело, когда мы рассуждаем о чисто теоретических вопросах, и совсем другое – когда применяем знания на практике. Тут и вступают в действие наши мировоззренческие установки. Современный этап – это «время перемен, по радикализму напоминающее революцию, которое приводит к “анемии” – состоянию социального беззакония и дезориентации личности» [7, с. 23]. Нивелировать подобную тенденцию возможно лишь посредством устойчивой мировоззренческой установки на созидание, а также наличием развитой способности фильтровать сваливающиеся на нас пласты информации и включенностью в социальные процессы.

Информационное поле на современном этапе – не только стимул, но и серьезнейший раздражающий фактор. Оно пронизывает буквально все, но не каждый человек способен в нем свободно ориентироваться. Столкнувшись с проблемой, люди действуют по-разному: одни пытаются ее решать, а другие – избежать. Это одно из проявлений свободной воли. Творчество не сочетается с эскапизмом. Антропный принцип гласит, что Вселенной нужен наблюдатель для верификации ее онтологического статуса. Творчеству он тоже нужен. Продукт творческой деятельности не ограничен самим фактом свершения, для него необходима оценка. Демаркация творчества от того, что таковым не является, осуществляется в сфере социальной коммуникации. Особенно ярко это отражено в постмодернизме,

где даже разлитый на пол кофе можно трактовать как творческий акт. Постмодернизм все сводит к множественности интерпретаций, и этот момент не приближает нас к пониманию сущности творчества. Тем не менее это пресловутое кофейное пятно на полу будет пониматься в качестве творческого акта только при наличии наблюдателя. Кто-то может получить неопишуемые эмоции от его созерцания. Можно констатировать, что в современных реалиях «наблюдатель всегда носит постнеклассический включенный характер, именно в этом загадка роли личности в истории, инсайта открытия и интерпретации, рождения художественного слова» [8, с. 102].

Творчество неотделимо от социального взаимодействия, но человек как индивид отделим. Причины его абстрагирования от общества можно найти в усилении влияния информации и желании спрятаться от этого раздражающего фактора. Социальный эскапизм и поглощенность зонами комфорта – тенденции общества потребления. Человек в данной системе отношений в погоне за индивидуальными ценностями оказывается «одиноким, ощущающим свою беспомощность и бессилие» [9, с. 11]. Одиночество человека подкрепляется развитием современных информационных технологий, трансформировавших процесс коммуникации, а закрытость человека от контактов с окружающими является, вероятно, результатом опасений конкуренции с другими членами общества за материальные блага. Таким образом, свобода человека в обществе потребления представляется мнимой, так как он сам себя осознанно загоняет в рамки определенных ценностных ориентаций и потребностей. В результате людям свойственно находиться в постоянном состоянии стресса и депрессии, иллюстрирующего «неудачную попытку разрешения конфликта между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе» [9, с. 83]. Подобное положение вещей способно нивелировать творческий потенциал человека, а в более печальной перспективе – способствовать деградации творческого процесса. Без рефлексии творческого акта сквозь призму культуры и социальной коммуникации сохранение творчества как такового не возможно.

Рефлексию творчества на современном этапе осуществить достаточно сложно. Слишком много разнообразных подходов существует к его пониманию, и они противоречат друг другу. Более того, как можно быть объективным, если и свойство объективности ставится под сомнение? В постмодернистских или иррационалистических подходах мы будем видеть подобную картину. Попробуем разобраться со всем по порядку.

Бесспорно, творчество – это уникальное свойство человеческой деятельности, имманентно заложенное в структуру сознания. Оно имеет важнейшее значение для определения онтологического статуса человека, ведь именно оно – основной способ преобразования человеком окружающего мира в русле созидания.

Начнем с рационалистического подхода. Итак, рассуждая логически, человек начинает мыслить и действовать в творческом ключе при столкновении с некоторым противоречием. Это и есть основной стимул, и, в сущности, это и есть первая стадия творческого процесса. Вспомним, ведь еще Гегель утверждал, что противоречие «являет собой корень всякого движения и жизненности» [10, с. 520]. Через призму теории диалектики противоречия выступают как некое универсальное свойство, детерминирующее бытие. Подобная установка имманентно заложена в структуру восприятия человеком окружающей действительности. Противоречия всегда сопровождают нас, это свойство упрощения, перевода объектов в нашу систему координат. Отсутствуют они лишь, вероятно, в области трансцендентного. Иными словами, неотъемлемое условие для рефлексии многомерного мира как синергийного целого – это наличие противоречий. Их преодоление является стратегией творческого процесса, но еще не его самоцель. Без разрешения противоречий нет творчества. Исследуя структуру реальности эмпирически или теоретически и вскрывая при этом противоречия, мы создаем основание для создания чего-то нового, уникального, что в дальнейшем уже становится нормой, входит в систему нашей реальности. Разрешение противоречий – генератор изменения реальности, ключевой стимул творчества.

В качестве возражения можно интерпретировать противоречия как отражение границ когнитивных возможностей человека, что приводит нас к тезису об алгоритмизированной природе творчества. Если мы обратимся к теории решения изобретательских задач, то отметим, что большинство творческих актов «осуществляются по одному из десятка общеизвестных принципов, сопровождаются ограниченным числом повторяющихся приемов» [11, с. 66]. Но это свидетельствует скорее о проективном, а не алгоритмизированном характере творчества. Построение проектов и моделей для разрешения противоречий – один из путей творчества. Он будет уместен в том случае, если противоречие осознано человеком. Бессознательный путь минует проективную стадию и приводит нас к стадии спонтанного озарения, порожденного интуицией.

Реакция – следующая стадия творческого процесса, представляющая собой ответ мышления на действие внешнего раздражителя, в роли которого выступает противоречие. Реакция происходит всегда, но на бессознательном уровне она латентна. Она неизбежно ставит человека перед дилеммой, заключающейся в планировании дальнейших действий. Можно проигнорировать противоречие, попытаться сбежать от него, а можно попытаться его успешно разрешить. Последний вариант – это путь активной творческой деятельности. Выбрав данный вариант, необходимо понять, что же мы хотим получить в результате своих действий.

Визуализация желаемого – третья стадия творческого процесса. Необходимо представить образ итога своих действий, ту самую модель, которая будет направлять человека по пути творчества. В то же время, он будет являться и сдерживающим фактором, детерминирующим границы творческих устремлений.

Заключительная и самая сложная стадия творческого процесса – достижение результата. Итог не всегда будет представлять собой достижение того, что было запланировано изначально. Желаемый образ, формируемый в ходе предыдущей стадии, эфемерен. Решение может прийти спонтанно, может показаться, что идея возникла сама по себе, вне нашего желания. С точки зрения иррационализма возможна алогичная интерпретация. Можно воспринять этот факт как откровение. Однако надо заметить, что иногда обработка информации осуществляется столь быстро, что сам процесс оказывается недоступен для восприятия. Здесь мы имеем дело с инсайтом. Его можно понимать как «внезапно возникающую мысль, приводящую человека к решению какой-то важной проблемы, внезапное переструктурирование субъектом некоторой проблемной ситуации, следствием чего являются изменения характера приспособительных реакций» [12, с. 32].

Проанализировав основные стадии творческого процесса в рациональном контексте, мы можем заключить, что в структуре творчества сочетаются как тенденции алгоритмизации, так и спонтанность. Творчество – это проявление свободы человека, выражение его потенциала как активного субъекта. Творческая деятельность человека трансгрессивна и проективна в своей сущности. Творчество исходит из взаимообусловленности заложенных в него противоречий, именно поэтому творческий процесс следует рассматривать как синергичное явление. Получается, что наиболее приемлемо рассматривать творчество с позиций диалектики, что позволит приблизиться к рефлексии его истинной природы.

Другой не менее важный вопрос заключается в соотношении категорий «творчество» и «развитие». Уникальность процесса развития заключается в его неопределенности: «развитие предполагает качественное изменение, выход на новый уровень организации материи, который может быть как прогрессивным, так и деструктивным» [13, с. 47]. Иными словами, развитие субъективно, осмысливается в рамках оценочных суждений, не обладающих безусловно объективным содержанием. Творчество неизменно сопряжено с развитием, оно заставляет человека выходить за рамки стереотипов и парадигм, «призывает человека выходить на уровень трансцендентности, что происходит посредством трансгрессии» [14, с. 466]. Погружаясь в творческий процесс, человек непременно идет на отрешение от установленных норм, выходит за рамки всего возможного и традиционно-

го. Здесь вновь мы видим актуализацию ценностных установок. Поэтому, уповая на безграничность творчества, не стоит упускать из виду факт важности глобальной ответственности человека за результаты своих действий. Опасно, когда в безграничном порыве своих творческих устремлений, люди самонадеянно пренебрегают взаимообусловленностью свободы и ответственности. Трансгрессивный выход за горизонты реальности может нанести значительный вред в том случае, если человек безразличен к аксиологическому аспекту собственной деятельности. В таком случае результат его действий может иметь катастрофические последствия в глобальном масштабе. Результаты творчества невозможно предсказать с достаточной степенью точности. В связи с этим зачастую творческие акты могут восприниматься другими акторами враждебно, вступая в конфликт с их аксиологическими установками и гуманистическими идеалами.

Очень наглядно это можно проследить в структуре научного творчества. Обратившись к наследию постмодернизма, мы установим, что антициентистский подход в осмыслении науки исходит из второстепенности рационалистических аспектов. Принцип интерсубъективности теряет свое господствующее положение в структуре научного познания, уступая место безграничному творческому анархизму. Объясняется этот факт, прежде всего, тем, что ученые выдвигают гипотезы и формируют парадигмы на основе спонтанно возникающих предположений, которые затем верифицируются и вводятся в структуру научной картины мира. Современный ученый – это по умолчанию философ, что обусловлено его тягой к осмыслению изучаемых им процессов и явлений в контексте глобальных закономерностей бытия. Именно поэтому современная наука неотъемлемо сопряжена с философской рефлексией.

Одним из важнейших аспектов научного творчества является необходимость интерпретации исследуемых в структуре реальности объектов в контексте принципа целостности. Данный принцип заложен в основание любой исследовательской программы или парадигмы. Поэтому мы можем заключить, что научное творчество на современном этапе неизменно сопряжено с глобальным типом мировоззрения. В научном творчестве заложен деятельностный тип глобального мировоззрения, побуждающий человека на непрерывное совершенствование окружающего мира. В контексте данного подхода мы можем отчетливо проследить гармоничную взаимную обусловленность логики и спонтанности; интуиция и рациональность образуют синергичную целостность. Глобальный тип мировоззрения – это отражение ответственности человека за свои творческие акты перед необъятным миром. Научная деятельность, позиционируемая нами как несомненное творчество, является одним из наиболее перспективных способов преобразования глобальных систем. Опора на доказательность и

стремление к объективным оценкам процессов и явлений в структуре бытия способствует сглаживанию «острых углов творческой непредсказуемости» [15, с. 472]. Ученые в своих творческих поисках основной упор делают на рациональные факторы, отводя второстепенную роль интуицию и случайное озарение.

Также мы не можем пройти стороной иррационалистические коннотации творчества. Постмодернизм отрицает в принципе существование субъекта творчества, сводя все к объекту. Так, «под объектом познания надо понимать все в объективной и субъективной реальности, на что непосредственно направлены мыслительные усилия познающего субъекта. С одной стороны, объект противостоит субъекту, трансцендентен ему, все время изменяется, и требует постоянного изучения. С другой стороны, познаваемый объект внутренне един субъекту и интуитивно ему известен» [16, с. 139]. Концепция «смерти автора», предложенная Р. Бартом, придает творчеству эфемерный характер интерпретативности. Ценностно-смысловой аспект при данном подходе уже не имеет решающего значения. Все сводится к отсутствию какой-либо объективности в принципе. Это, несомненно, углубляет наше понимание сущности творчества, но не позволяет интерпретировать ее доступным способом. И кроме того, это порождает девиацию, отнюдь не всегда прогрессивного свойства. Если мы говорим об определении сущности любого процесса или явления, стирание границ или тотальное отрицание какой-либо системности уместно как стимул, а не как самоцель.

Таким образом, творчество – это не только активный процесс преобразования мира человеком, но и первичная установка, обуславливающая стремление мыслящего субъекта к совершенствованию окружающей действительности. Подходов к его осмыслению – множество, и они противоречивы. Преодолеть этот диссонанс не так сложно, как кажется на первый взгляд. Достаточно лишь начать с осознания синергичности творчества.

В современном мире творчество неизменно сопряжено с вызовами для человека. Ускоряются темпы развития технологий, усложняется социальная коммуникация, складываются политические противоречия, кажущиеся непреодолимыми. Все это рождает у человека разумные опасения по поводу будущего. Как ни странно, все это – результат творческой деятельности. Творчество рождается из столкновения с противоречиями, только иногда их бывает слишком много, что мы и наблюдаем сейчас. Разнообразие подходов к пониманию творчества порождает его неопределенность, а его ценностно-смысловые установки неустойчивы и вторичны. Движение к «светлому будущему» невозможно без сопряженности творчества с глобальной ответственностью. Лишь осознав данный факт, человек сможет творить в созидательном ключе.

Список литературы

1. Узнадзе Д. Н. Психологические исследования. М.: Наука, 1966. 450 с.
2. Антюшев И. И. Творчество в эпоху глобальной информатизации: стихия или алгоритм? // Творчество как национальная стихия: общее и особенное в современном социокультурном пространстве: Сборник статей. СПб: Санкт-Петербургский государственный экономический университет, 2019. С. 5-15.
3. Лихачёв Д. С. Письма о добром и прекрасном. М.: АСТ, ОГИЗ, 2023. 191 с.
4. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. 2-е издание. М.: Наука; Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983. 344 с.
5. Иоселиани А. Д. Человек как субъект коммуникации в глобальном мире // Социосфера. 2015. № 4. С. 30-32.
6. Соколова Д. Д. Творчество нейросети как новый вид искусства // ЛУЧШАЯ НАУЧНАЯ СТАТЬЯ 2021: сборник статей XLVI Международного научно-исследовательского конкурса, Пенза, 25 декабря 2021 года. Пенза: Наука и Просвещение, 2021. С. 147-149.
7. Шардин Ю. П. Воздействие СМИ на базовые ценности общества // Наука сегодня: теоретические и практические аспекты: материалы международной научно-практической конференции: в 2 частях, Вологда, 27 декабря 2017 года. Том Часть 2. Вологда: ООО «Маркер», 2018. С. 22-23.
8. Аршинов В. И. Концепция постнеклассической науки В.С. Степина и универсальный эволюционизм Н.Н. Моисеева // Философские науки. 2019. Т. 62, № 4. С. 96-112.
9. Фромм Э. Бегство от свободы; пер. с англ. Г. Ф. Швейника. М.: АСТ, 2011. 288 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Сочинения в 14 т. Т. 5. М.-Л., 1929-1959. 814 с
11. Альтшуллер Г. С. Алгоритм изобретения. М.: Московский рабочий, 1973. 296 с.
12. Коваленко С. Р. Инсайт и инсайт-ориентированная психотерапия // Журнал психиатрии и медицинской психологии. 2022. № 2(58). С. 32-40.
13. Пригожин И. Р. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: пер. с англ.; общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. М.: Прогресс, 1986. 432 с
14. Фаритов В. Т. Трансгрессия и дискурс. Введение в философию бытийно-смыслового перспективизма. Ульяновск: УлГТУ, 2012. 199 с.
15. Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990. 605 с.

16. Кузнецова М. Б. Субъект-объектные отношения и некоторые вытекающие из них аспекты познания // Мир человека: нормативное измерение: Сборник трудов международной научной конференции, Саратов, 12–14 июня 2017 года. Саратов: Саратовская государственная юридическая академия, 2017. С. 137-143.

УДК 109.9

Наталья Викторовна Виноградова,
к. филос. н., доцент кафедры
«Философия, история и социальный инжиниринг»,
Уфимский государственный нефтяной технический университет,
Уфа, Россия
e-mail: vinogradova.nv@bk.ru
Author ID: 728857, ORCID: 0009-0009-7961-0680

Ж.-П. САРТР В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ И СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В работе рассматривается вопрос о связи творчества Ж.-П. Сартра с русской и советской культурой. Данная проблема исследуется с нескольких сторон: во-первых, с точки зрения влияния русской литературы на философию Ж.-П. Сартра, во-вторых, в аспекте его отношения к советской культуре, и в-третьих, с позиции восприятия творчества Ж.-П. Сартра в Советском Союзе.

Ключевые слова: *экзистенциализм, свобода, человек, смысл бытия, русская литература, советская культура, марксизм, социально-политическая проблематика.*

Natalya V. Vinogradova,
Ph.D., Associate Professor of the Department
"Philosophy, history and social engineering",
Ufa State Petroleum Technical University,
Ufa, Russia
e-mail: vinogradova.nv@bk.ru
Author ID: 728857, ORCID: 0009-0009-7961-0680

J.-P. SARTRE IN THE CONTEXT OF RUSSIAN AND SOVIET CULTURE

The paper examines the question of the connection between the creativity of J.-P. Sartre with Russian and Soviet culture. This problem is studied from several sides: firstly, from the point of view of the influence of Russian literature on the philosophy of J.-P. Sartre, secondly, in terms of his attitude to Soviet culture, and thirdly, from the position of perception of the work of J.-P. Sartre in the Soviet Union.

Keywords: *existentialism, freedom, man, the meaning of being, Russian literature, Soviet culture, Marxism, socio-political issues*

Вопрос о связи жизни и творчества Ж.-П. Сартра с русской и советской культурой является одной из интересных и показательных страниц в биографии философа. Отношение Ж.-П. Сартра к советской культуре и стране в целом является примером его духовных и политических исканий, показывает во многом противоречивые взгляды мыслителя на перспективы развития общества и государства. Многие идеи, высказывания и оценки философа и сегодня звучат удивительно актуально. Кроме того, философское творчество Ж.-П. Сартра имеет достаточно много общего с русской литературно-философской мыслью. Таким образом, рассматривая данную тему, подойдем к ней с нескольких сторон: 1) влияние русской литературы на философию Ж.-П. Сартра, 2) его отношение к советской культуре, 3) восприятие самого Ж.-П. Сартра и его произведений в Советском Союзе.

Что касается первого аспекта проблемы, то несомненно, об экзистенциализме трудно говорить вне творчества Ф.М. Достоевского, которого многие исследователи признают одним из родоначальников экзистенциализма, поставившим наиболее сложные, противоречивые вопросы человеческого существования и пытавшимся найти ответы на них. В целом, проблема влияния Ф.М. Достоевского на экзистенциализм достаточно широко представлена в современных научных исследованиях, хотя по-прежнему является открытой для обсуждения и дискуссий. В рамках данной статьи остановимся лишь на наиболее общих положениях философии Ф.М. Достоевского и Ж.-П. Сартра, их сходстве и отличии. Исследователи указывают на то, что несмотря на общность проблем, поставленных русским и французским философами, основания философии у них разные. Для Достоевского бытие Бога принципиально значимо, именно истина существования Бога формирует ценность и смысл самого человеческого

существования, которое хоть и является конечным, но дает возможность бессмертия. В экзистенциализме Ж.-П. Сартра Бога не существует, это идея, концепция, созданная людьми для объяснения необъяснимого. Следовательно, после жизни человека ничего не ждет кроме смерти. То есть если у Достоевского смысл человеческой жизни – это путь к бессмертию, то для экзистенциализма это движение к неизбежной смерти [1, с. 60].

Для обоснования своей философской позиции Сартр в работе «Экзистенциализм – это гуманизм» апеллирует к русскому писателю: «Достоевский как-то писал, что “если бога нет, то все дозволено”. Это – исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек – это свобода» [2]. Слова, принадлежащие герою романа Ивану Карамазову, здесь отождествляются с позицией автора, которая всё же такой не является. Сам Достоевский в одной из своих записей, сделанной им сразу после смерти первой жены, утверждает: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек... Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма... человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное...» [3, с. 114–115]. Несмотря на различное понимание конечной цели существования человека, оба философа подчеркивают его незаконченность, становление, свободу. «Человек – проект самого себя» – это утверждение французского экзистенциалиста с атеистическими взглядами вполне согласуется с представлением о человеке русского религиозного мыслителя.

Для Ф.М. Достоевского человек – существо двойственное, в нём борются два противоположных начала, божественное и природное, рабское и свободолюбивое, добро и зло. По Ф.М. Достоевскому, если человек признает смертность души, то на смену абсолютному идеалу придут ложные идеалы и ценности: так как человеку свойственно преклоняться, он всегда ищет себе какую-либо веру. Герои произведений Ж.-П. Сартра, отказываясь от веры в Бога, вынуждены искать смысл существования в земной жизни, самостоятельно наполнять жизнь смыслом. «Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупности своих поступков, не что иное, как собственную жизнь» [1].

Интересны размышления польского поэта, переводчика, эссеиста Чеслава Милоша о том, что глава ненаписанной им книги, озаглавленная «Сартр как герой Достоевского», могла бы открыть интересные перспективы. Автор говорит о том, что имеет в виду «знаменитое сартровское “ад – это другие”», то есть вопрос отношений между субъектом и другими людьми, тоже субъектами: отдельный человек стремится захватить власть над другими, превратить их в объекты, а поскольку, глядя на них, он видит в их глазах то же самое желание превратить его в объект, другие становятся его адом» [4]. По мнению польского исследователя, эта проблематика повторяет тему гордости и унижения у Достоевского. Чеслав Милош проводит параллель и с романом Чернышевского «Что делать?», заглавие которого очень хорошо отражает активную деятельность Сартра, постоянный поиск ответов на этот самый вопрос. Проблемы существующего общественного порядка, возможные способы его изменения – всё это стало одной из сторон деятельности философа.

Что касается социально-политических взглядов Ж.-П. Сартра, то до начала Второй Мировой войны Сартр не проявлял большого интереса к социальной проблематике, скептическим было и его отношение к любым проявлениям политической активности. Война привлекла внимание Сартра к социально-политическим проблемам, пребывание в плену оказало серьёзное влияние на мировоззрение Сартра и способствовало его трансформации. Философ меняет своё отношение к коммунистам, из противника коммунистической идеологии Сартр превращается в её ярого сторонника. Однако после войны у него складывается двойственное отношение к Французской Коммунистической партии. С одной стороны, он считал, что ФКП – это единственная влиятельная политическая сила, которая представляет интересы французских рабочих и может противостоять различным формам угнетения. С другой, активно критиковал, хотя сам представлял свою критику скорее дружественной. Взаимодействие с французской коммунистической партией и активная социально-политическая позиция Сартра привели к появлению непосредственного интереса писателя к Советскому Союзу.

Период 1950–1960-х годов можно назвать позитивно-критическим в отношении к СССР. С одной стороны, он активно пропагандирует успехи социалистического строительства и акцентирует внимание на позитивных переменах в СССР, с другой – обращает внимание на негативные аспекты социально-политической и культурной жизни в стране. Так, в письме к Микояну он называет себя «другом вашей великой страны» и выражает уверенность, что «дело Бродского» – всего лишь непонятное и достойное сожаления исключение. Сартр упрекает антисовет-

скую прессу в том, что та комментирует эту ситуацию как типичный для советского правосудия пример и обвиняет власти в неприязни к интеллигенции и антисемитизме. В 1955 году Сартр и Симона де Бовуар посещают СССР. В отчете о пребывании Сартра в СССР сказано, что пьеса «Клоп» и ее постановка произвели на писателя большое впечатление. При этом Сартр критикует коммунистическое общество 1920-х годов, говоря: «Маяковский умер не потому, что был против коммунизма, а потому, что в то время коммунистическое общество рисовалось ему таким, в котором он сам жить не мог» [5].

Социально-политические события 50–60-х годов способствовали укреплению и дальнейшему развитию интереса Сартра к Советскому государству и марксистской философии. Хотя в целом отношение Сартра к марксизму и к возможности построения социализма в Европе и Азии было противоречивым. Сартр внимательно наблюдал за происходящим в социалистических странах, кроме Советского Союза он побывал в Югославии и на Кубе. Даже малейшее движение в сторону гуманизма и демократии пробуждало в писателе надежду, однако философ решительно осуждал подавление прав и свобод личности в странах социализма, так же, как и нарушение демократических свобод в капиталистических государствах. Сартр резко критикует действия СССР по подавлению Венгерского восстания 1956 года. Однако начавшаяся оттепель и критика сталинизма стали для Сартра поводом вновь надеяться на «гуманизацию» социалистической системы.

Выражением духовных и социально-политических исканий Сартра стала его попытка объединения марксизма и экзистенциализма, имеющая, по мнению философа, хорошие перспективы. Критикуя марксистское учение, Сартр утверждает, что «марксизм остановился в своем развитии: именно потому, что эта философия стремится изменить мир, потому что она нацелена на “становление философии миром”, потому что она является практической и желает быть таковой, в ней произошел настоящий разрыв между теорией и практикой» [6]. По его мнению, для экзистенциализма синтез с марксизмом означал бы обретение социально-исторического исследования, по существу, отсутствующего во всех его вариантах. Для марксизма объединение с экзистенциализмом означало бы его «гуманизацию» и «антропологизацию», обращение к человеческой личности, миру ее сознания, переживания, действия.

Через несколько лет Сартр вновь посещает СССР. Есть различные упоминания о его посещении Владимира, Пскова и других городов. О благотворных переменах в советской культурной жизни после XX съезда КПСС Сартр много говорит в своем интервью 1962 года польскому ежене-

дельнику Polityka. «Прежде всего, что поражает по сравнению с 1955 годом, – это необычайное многообразие, широта и разносторонность духовных интересов, и тот дух здоровой дискусионности, свободное высказывание разных точек зрения, без которых немислима культурная жизнь общества» [7]. Сартр высоко оценил размах строительства в СССР, сравнивая с Парижем, где жилье в то время было большой проблемой, обратил внимание на то, что витрины ГУМа оформлены лучше, чем витрины универсальных магазинов во Франции. Хорошее впечатление произвели на философа работы Эрнста Неизвестного, скульптора, находящегося в опале, а также такие образцы советской современной архитектуры как Дворец съездов, Дворец пионеров. Одним из самых сильных впечатлений от поездки стала поэзия Андрея Вознесенского. В интервью Сартр упоминает дискуссию о поэзии А. Вознесенского в одной из московских библиотек, на которой ему довелось побывать. Особенно поразило французского гостя то, что участниками дискуссии были люди разных возрастов и профессий, но не специалисты, что не помешало им высказывать свои мысли относительно того, должна ли быть поэзия понятна при первом чтении или может быть трудна для восприятия. При этом каждый выступающий продемонстрировал огромную любовь к поэзии. Сартр делает вывод о высоком эстетическом уровне советских людей, в чем они, по его мнению, превзошли французов, среди которых поэзией увлекается лишь узкий круг ценителей. Однако о советской живописи Сартр был не лучшего мнения, художников он обвиняет в формализме. При этом важным фактором в развитии советской культуры философ называет то, что основой основ её является человек, в отличие от Запада, где человек далеко не всегда является целью творческих устремлений художника. В целом поездка в СССР приводит французского философа к достаточно категоричному выводу: «Единственный возможный мир – это, по моему мнению, мир социализма. Настоящее широкое развитие и рост культуры возможны лишь в рамках социалистической системы, которая должна охватить весь мир» [7].

По возвращении во Францию Сартр запланировал опубликовать в своем литературном журнале «Temps modernes» произведения таких советских авторов, как А. Вознесенский, Г. Владимов, Ефим Дорош, Виктор Некрасов. Как видно из этого списка, на французского философа произвели впечатление в первую очередь произведения тех писателей, которые не были официально признанными властью. Сам Сартр говорит, что «речь идет о том, чтобы показать все богатство и разносторонность современной советской литературы... Я уверен, что Россия создаст подлинно великий роман, может быть, еще на рубеже пятидесятилетия 1917–1967 годов, а возможно, несколько позже. Я уверен, что такой новый тип

романа создаст искусство социализма. Все мы ждем этого. Он будет иметь для культуры и вообще всей жизни общества Запада и остального мира не меньшее значение, чем Спутник, оказавший громадное воздействие на общественную, политическую и другие области жизни всего мира» [7]. В одном из советских отчетов о приезде Сартра и Бовуар написали: «они уехали с твердым убеждением, что наша страна и наша культура переживают период расцвета, связанный с политической линией, намеченной XX и XXII съездами КПСС» [8].

Интересна Сартру не только литература, но и кинематограф, в интервью он упоминает фильм Андрея Тарковского «Иваново детство». Позднее в защиту этого фильма Сартр пишет письмо редактору итальянской левой газеты «Унита» Марио Аликате, где называет фильм одной из самых прекрасных кинокартин, увиденных им в последние годы. После присуждения фильму премии Венецианского кинофестиваля «Золотой лев», которая, по словам Сартра, стала клеймом «западничества», фильм подвергся критике со стороны левых сил. В своём письме-статье Сартр, анализируя фильм, обращает внимание на жестокие последствия войны для судеб людей, особенно детей. «Война убивает всех, кто принимает в ней участие, всех тех, кто остается в живых» [9]. Задаётся философ таким важным вопросом: что будет с главным героем (а в его лице и со всеми юными участниками этих событий) после войны? И отвечает: «Если он выживет, переполняющая его раскаленная лава никогда не остынет... Нам показывают его таким, какой он есть, обнажают трагические и мрачные истоки его силы, дают увидеть, что это порождение войны, прекрасно приспособленное к военной обстановке, именно поэтому никогда не сможет адаптироваться в мирной жизни... В ликовании целой нации, дорого заплатившей за право продолжать строительство социализма, черная дыра – среди многих других смерть ребенка, смерть в ненависти и отчаянии. Ничто, даже грядущий коммунизм, не искупит ее. Нам показывают здесь, без посредников, коллективную радость и эту личную трагедию... Человеческое общество идет к своей цели, выжившие достигнут ее, однако этот маленький мертвец, крошечный зародыш, сметенный историей, останется как вопрос, на который нет ответа. Его гибель ничего не меняет, но заставляет нас увидеть окружающий мир в новом свете» [9]. Сегодня, спустя 60 лет после написания этих строк, эти слова звучат как никогда актуально. И здесь вновь всплывает вопрос, поставленный Ф.М. Достоевским: «Стоит ли счастье всего человечества слезы одного ребёнка?»

В 1968 году Сартр примыкает к леворадикальным студенческим выступлениям, но события этого же года в Чехословакии приводят Сартра к разочарованию в возможности реализации многих социалистических

идей. Однако он продолжает активную социально-политическую деятельность, в отличие от писательской и философской, и остаётся бунтарём до конца своей жизни.

В заключение следует обозначить восприятие и оценку самого Ж.-П. Сартра и его творчества в Советском Союзе. Имя Сартра встречается в трёх советских энциклопедиях: Советской Энциклопедии (1955), третьем издании Большой Советской Энциклопедии (1975) и Краткой Литературной Энциклопедии (1971). Когда речь идет о его мировоззрении, о содержании его произведений, о его политических взглядах, отмечается, что они противоречивы, что Сартр стремился к преодолению субъективизма, но его экзистенциалистские взгляды наоборот вели его к отрицанию этой объективности, что его стремление к правдивому изображению жизни также стало невозможным из-за его «пессимистического» экзистенциалистского подхода. Кроме того, подчеркивается, что его философия является неполноценной и несоответствующей действительности. Таким образом, мы видим, что несмотря на лояльное отношение Сартра к советскому государству и интерес к советской культуре, сам философ подвергался серьезной критике.

В 50–60-е годы на русском языке было издано лишь небольшое количество работ Сартра: «Экзистенциализм – это гуманизм», «Лиззи», «Слова» и некоторые другие. Как отмечает Charlotte Bollaert, опубликованные произведения «не всегда являлись самыми представительными для творчества автора» [10, с. 44], а «отношение к Сартру на протяжении советского периода было переменным в зависимости от различных политических контекстов, более конкретно от контекстов пятидесятых и семидесятых годов» [10, с. 35].

Итак, одной из интересных творческих страниц биографии Ж.-П. Сартра является его внимание к России и русской культуре. Этот интерес связан как с философскими, так и социально-политическими воззрениями мыслителя. Его экзистенциальная философия во многом продолжает традиции, которые были заложены Ф.М. Достоевским. И хотя философы в исследовании проблем человеческого существования расходятся в главном, а именно, в понимании конечного смысла бытия, человек у обоих выступает фигурой мыслящей, находящейся в поиске самого себя и способной к самостоятельному выбору своего собственного пути. Советская культура привлекала Ж.-П. Сартра как результат попытки создания более совершенного и гармоничного общества. Искания и противоречивые взгляды мыслителя в социально-политической сфере, а также события, происходящие в СССР и странах соцлагеря, то сближали его с социали-

стической и коммунистической идеологией, то отталкивали от нее. Однако важно то, что, независимо от политического контекста, Сартр умел разглядеть по-настоящему талантливые и достойные внимания произведения и образцы советской культуры.

Список литературы

1. Вавилова В.Ю., Просветов С.Ю. Интерпретация идей Ф.М. Достоевского в творчестве французских экзистенциалистов [Электронный ресурс] // URL: <file:///C:/Users/Наталья/Downloads/interpretatsiya-idey-f-m-dostoevskogo-v-tvorchestve-frantsuzskih-ekzistentsialistov.pdf>
2. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. [Электронный ресурс] // URL: https://scepis.net/library/id_545.html
3. Тарасов Б.Н. «Закон я» и «закон любви» в антропологии христианского реализма Ф. М. Достоевского и экзистенциалистского гуманизма Ж.-П. Сартра // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Том 20. Выпуск 2 [Электронный ресурс] // URL: <https://rhga.ru/upload/iblock/f92/f92501cf90a7eacebef92550864dedcf.pdf>
4. Милош Ч. Достоевский и Сартр. // Горбаневская Н.Е. Мой Милош. [Электронный ресурс] // URL: <https://iknigi.net/avtor-natalya-gorbanevskaya/54085-moy-milosh-natalya-gorbanevskaya/read/page-13.html>
5. Россия XX века в представлении французской интеллигенции [Электронный ресурс] // URL: <https://studentopedia.ru/istoriya/rossiya-xx-veka-v-predstavlenii-francuzskoj-intelligencii---istoriya-rossijsko-francuzskih.html>
6. Сартр Ж.-П. Проблемы метода [Электронный ресурс] // URL: <https://readnow.me/chi/problemy-metoda-sartr?p=6#tx>
7. Ж.-П. Сартр о советской культуре. Перевод С. Ларина [Электронный ресурс] // URL: <https://voplit.ru/article/zh-p-sartr-o-sovetskoj-kulture-perevod-s-larina/>
8. Богословская Г. Советский Союз в представлении французских деятелей культуры [Электронный ресурс] // URL: <https://proza.ru/2015/05/13/1641>
9. Письмо Жана-Поля Сартра редактору газеты «Унита» Марио Аликате [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberpedia.su/10x1020e.html>
10. Charlotte Vollaert. Советская судьба французских экзистенциалистов: анализ восприятия переводов произведений Жан Поля Сартра и Альбера Камю. [Электронный ресурс] // URL: https://libstore.ugent.be/fulltxt/RUG01/002/162/250/RUG01-002162250_2014_0001_AC.pdf

Ольга Федоровна Гучинская,
к.т.н., специалист кафедры общественных наук,
Санкт-Петербургский государственный экономический университет,
Санкт-Петербург, Россия
e-mail: olgaguchi@rambler.ru,
Author ID: 307151

ОСНОВОПОЛОЖНИКИ КИБЕРНЕТИКИ О СОДЕРЖАНИИ ТВОРЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

В статье анализируются представления двух основоположников информационных технологий – Александра Александровича Богданова и Норберта Винера о содержании, особенностях и предназначении творческой активности человека. При этом выявляется общее и особенное в творчестве каждого из этих деятелей культуры и в том, как они сами его осознавали. С этой целью обращается внимание на социокультурную детерминацию творческого процесса в жизнедеятельности как автора «Тектологии», так и автора «Кибернетики».

Ключевые слова: творческая деятельность, А. А. Богданов, Н. Винер, критика, «социализация нового», виды творчества, ответственность, нравственно-этические аспекты.

Olga F. Guchinskaya,
Ph.D., specialist of the Department of Social Sciences,
St. Petersburg State Economic University,
Saint-Petersburg, Russia
e-mail: olgaguchi@rambler.ru, Author ID: 307151

THE FOUNDERS OF CYBERNETICS ON THE CONTENT OF THE CREATIVE PROCESS

The article analyzes the ideas of two founders of information technology – Alexander Alexandrovich Bogdanov and Norbert Wiener about the content, features and purpose of human creative activity. At the same time, the common and special features in the work of each of these cultural figures and in how they themselves realized it are revealed. To this end, attention is drawn to the socio-cultural determination of the creative process in the life of both the author of "Tectology" and the author of "Cybernetics".

Keywords: creative activity, A. A. Bogdanov, N. Viner, criticism, "socialization of the new", types of creativity, responsibility, moral and ethical aspects.

Феномен творчества завораживает практически каждого. В силу этого складывается впечатление, что понимание этого феномена совершенно естественно дано любому взрослому социализированному человеку. В то же время представляется очевидным, что доверять суждениям о творчестве можно только в том случае, когда их выражает тот, кто со всей убедительностью делом своей жизни продемонстрировал, что он – личность творческая. В данной статье рассматривается толкование содержания творческой деятельности двух ярких личностей, которые своей созидательной активностью сыграли важную роль в вызревании современных информационных технологий. Это Александр Александрович Богданов – Малиновский (1873 – 1928) и Норберт Винер (1894 – 1964).

Эти две выдающиеся личности представляют одну эпоху, но при этом две разные национальные культуры, что не могло не сказаться как на стиле их жизнедеятельности, так и на особенностях трактовки каждым сути творчества. А.А. Богданов – революционер, ученый – экспериментатор, врач, философ, писатель. Прежде всего, он – человек, страстно увлеченный созданием нового социалистического общества, новой пролетарской культуры, нового искусства. Он – организатор первого в мире Института переливания крови, основоположник системной методологии и автор «тектологии» – всеобщей организационной науки. Н. Винер – вундеркинд из интеллигентной семьи, автор математической теории кибернетики – общенаучного направления, раскрывающего законы управления сложными динамическими системами любой природы, функционирующими по принципу обратной связи. Объединяет их приобщенность к научной революции рубежа XIX – XX вв. и к философии позитивизма, который является философией современной науки. Однако включенность в позитивизм была реализована в творчестве этих деятелей культуры по-разному. А.А. Богданов по-своему воспринял второй этап этого направления – этап махизма или эмпириокритицизма, трансформировав его в собственную концепцию эмпириомонизма, а Н. Винер воспринял идеи третьего этапа – неопозитивизма, написав под руководством Б. Рассела диссертацию по математической логике. Чему можно поучиться у этих двух выдающихся деятелей культуры XX века, проложивших рельсы современным информационным технологиям, в плане понимания творческой деятельности?

А.А. Богданов, волею судеб оказавшись современником и соучастником революционных событий в науке и в социуме, полюбил новизну как творческий импульс жизни и, по-видимому, по этой причине стал особенно восприимчив к роли критики в процессе рождения чего-то нового: «Растущая жизнь, накапливающиеся силы необходимо должны складываться в новые формы, должны организовываться в новые единства. Дело критики – дать простор для этих форм, помешать им развиваться

уродливо и дисгармонично; но создавать их она не может» [1, с. 6]. Критика, по его убеждению, сама по себе не может быть самодовлеющей целью творчества ни в каком ее проявлении, поскольку, выполняя разрушительную функцию как соподчиненную собственно созиданию, она призвана только лишь очищать опыт от всего «субъективного и случайного», что обусловлено активным произволом творящей личности или конкретными особенностями ситуации, в которой разворачивается деятельность данной личности.

Поскольку деятельность и работы Богданова подвергались практически постоянно жесткой и чаще всего тенденциозной критике, он с особой настойчивостью подчеркивал правомочность на существование исключительно компетентной и созидательно значимой критики. В этой связи он пишет: «Незнакомство с научной базой критикуемой работы ведет... к тому, что критик читает ее как бы мертвыми глазами – он просто зачастую не видит того, что в ней есть» [2, с. 298]. Объективность критики предполагает «те предпосылки, при которых она возможна, законна и способна достигать своей цели» [2, с. 283].

Критика в своей отрицательно-разрушительной функции трактуется Богдановым в его теории «Тектологии» как механизм «отрицательного подбора», который ведет к возрастанию стройности, простоты и связности системы, будь то в природе или в жизни общества. В истории теоретической мысли, которая призвана раскрывать природные и социальные процессы в их закономерной логике, механизм «отрицательного подбора» демонстрируется самим Богдановым как необходимость критики авторитетов с точки зрения очищения, освобождения содержания их наследия от всего временного, вызванного естественной исторической и человеческой ограниченностью их мысли. Так, например, по поводу наследия Гегеля он восклицает: «Бедный Гегель! Случалось ему писать пустые тавтологии... Что делать, от великого до смешного один шаг! Но мог ли он ожидать, что через 100 лет благочестивые эпигоны будут позорить его память упорным цитированием этих ляпсусов» [2, с. 314]. По мысли Богданова, такого рода критическое восприятие предыдущей истории мысли способно с большей глубиной и отчетливостью закрепить в человеческой памяти то вечное непреходящее содержание исторического наследия мировой классики, условно говоря, «отделить зерна от плевел».

Тенденциозно настроенных критиков Богданова чрезвычайно раздражала эта его смелость критиковать авторитеты и породила даже миф о «богдановском нигилизме». С учетом времени жизни и творчества Богданова особенно подливало масло в огонь то, что он не останавливался и перед критикой классиков марксизма. Так, например, об Энгельсе он писал: «Как бы ни был умен и талантлив Энгельс, но в физике он даже для того

времени специалистом не был, и учиться через полвека непрерывных революций в этой области ее основным понятиям по его черновым наброскам просто дико» [2, с. 292].

Введенное Богдановнам понятие – «читать мертвыми глазами», как представляется, не выступает сугубо проходной метафорой, а напротив, гармонично укладывается в целостный контекст его философии «живого опыта». Понятие «жизнь» можно рассматривать как ключевое в мировоззрении Богданова и, соответственно, в его учении. Поэтому и творчество понимается им как продукт жизни, что побуждает эту незаурядную личность утверждать: «созидание вообще сложнее и труднее разрушения» [3, с. 214].

Ломка старого во имя утверждения чего-то нового как неизбежное содержание творческого процесса рассматривается автором «Тектологии» весьма тонко, с осознанием важности аспекта преемственности в динамике жизни. Он схватывает этот аспект в той форме, в которой это отражается в психологии восприятия человеком каких бы то ни было новшеств: «Даже социально-психологические моменты любопытства и интереса к новому включают в себя недоверие и страх перед этим новым, и отсюда – стремление отнестись к нему более познавательнее, чем практически, то есть не вводить его в жизненный обиход» [4, с. 63]. В этом плане Богданов использует прием сравнения: если представить ситуацию одновременного изобретения двух однородных новшеств, имеющих равную степень полезности, то в практику скорее войдет то из них, в котором больше сходства с предыдущей технологией.

Новизна, которая в функционировании социальной системы предстает скорее как нечто искусственное, по мысли Богданова, должна более – менее естественно и поступательно вызревать в контексте самой системы. В противном случае социальной системе грозит разрушение в результате попытки быстрой смены привычных алгоритмов жизнедеятельности, особенно если попытка внедрить некую новизну привносится извне. Богданов в анализе подобного негативного сценария введения новизны опять-таки делает акцент на психологической компоненте социальной активности, подчеркивая, что в этом случае происходит чрезмерное психическое напряжение социальной системы, приводящее к неоправданной растрате нервной энергии. Вероятность саморазрушения системы как результат подобной стратегии обусловлена степенью ее развитости: «Бедность жизненного содержания – не единственное, но, вообще говоря, главное условие, порождающее недостаток пластичности социальных систем» [4, с. 65].

В наше время давно уже стало чуть ли не общим местом определять творчество как созидание чего-то нового, не бывшего ранее, но при этом

имеющего социальное значение. А. А. Богданов, задолго предваряя такое раскрытие понимания сущности творчества, фактически вводит концепт «социализация нового», разворачивая его в контексте «Тектологии»: новшество социализируется, т. е. получит практическое применение и сохранится в социальной жизни, при условии, что его полезность и усиление энергии жизни будут явно превышать тенденции «отрицательного подбора», вытекающие из нарушения равновесия жизни, установившегося на предыдущем этапе.

Введя в качестве важного аспекта «социализации нового» характеристику равновесности системы, автор системного подхода сосредотачивается на таком элементе социальных систем, как идеология, рассматривая ее как форму общественного сознания. Если равновесие социальной среды существенно нарушено кризисами, революциями, войнами, это обеспечивает более легкое введение новшества в жизнь общества. Однако именно при такой ситуации идеология, по мысли Богданова, становится решающим «орудием организации общества» вплоть до того, что она может буквально перекрыть кислород для осуществления развития общества. Мыслитель обращает внимание на своего рода «вампиризм» идеологических форм с их соответствующим содержанием, когда они уже пережили исторические этапы собственной адекватности жизненному процессу. В этом суждении А. А. Богданов фактически солидаризируется с знаменитым тезисом К. Маркса относительно того, что «традиции всех прошедших поколений тяготят, как кошмар, над умами живых» [5]. Автор «Тектологии» подчеркивает, что обычай выступает формой идеологии, концентрируя энергию консерватизма в сознании людей на основе ощущения глубокой связи с предками. Преодоление этой догматической силы идеологии достигается той самой критикой, роль которой столь тонко и диалектично анализирует Богданов: «область ”духовной культуры”, идеология отличается особенной напряженностью отрицательного подбора, потому что эта высшая организационная область социальной жизни; здесь... пункты невыдержанности становятся точками приложения дезорганизующей работы критики; в результате получается либо общее крушение системы, либо частичное разрушение и затем перестройка» [2, с. 23].

В связи с анализом роли идеологии в борьбе консервативных и революционных тенденций исторического развития Богданов вводит понятие «идеологическое творчество», раскрывая его в духе энергетизма: «Идеологическое творчество... рождается из социального избытка энергии, из перевеса ее усвоения над затратами, – а этот избыток или перевес концентрируется сначала почти весь, – затем ... и весь целиком в ”организаторской” части социального целого» [4, с. 107]. В контексте своего революционного времени Богданов сосредотачивается на проблемах идеологиче-

ского творчества рабочего класса, включая в его понимание научное, художественное, практически-нормативное дерзание данной социальной силы. В этом развороте своего учения Богданов подчеркивает коллективность творческого процесса: «научное творчество – дело коллективного труда; силы личности, время жизни, которым она располагает, ограничены, как бы ни была она гениальна» [6, с. 368].

Акцентирование Богдановым значимости коллективного труда в процессе творческой деятельности сегодня можно трактовать как понимание социальной сущности человека и его активности. В научном творчестве сам его предмет, каковым является раскрытие закономерных связей природного и социального бытия, обуславливает, говоря термином К. Маркса, «всеобщий» характер научного труда. С высоты XXI века относительно функционирования науки можно констатировать очевидное возрастание массовости научной деятельности на протяжении предыдущего века. Однако идею коллективности творчества Богданов распространяет и на сферу искусства. В этой связи он пишет: «Художественный талант индивидуален, но творчество социально: из коллектива исходит и к нему возвращается, для него жизненно служит. И организация нашего искусства должна быть построена на товарищеском сотрудничестве, так же как и организация нашей науки» [7, с. 425]. Очевидно, что раскрытие социальной как коллективности творчества обусловлено в учении Богданова той самой идеологией, конкретно, духом пролетарской идеологии, которая рассматривается им в качестве особо значимого аспекта творческого процесса в современном ему обществе.

Исследователи наследия А. А. Богданова считают, что «главным и определяющим» в его концепции творчества было не художественное и даже не научное, а историческое творчество [8, с. 46]. Можно утверждать, однако, что историческое творчество в мировоззрении основоположника системного подхода – это целостный контекст всех разновидностей творческой активности социального субъекта, представляющих элементами данной целостности. Так, например, качественное состояние художественного творчества оценивается им именно в историческом ракурсе: «История показывает, товарищи, что эпохи бурь и гроз благоприятны для развития искусства, давая ему богатое содержание и внушая жажду новых форм. Такую грозную эпоху мы теперь переживаем – эпоху, какой еще не видал мир. И она несомненно принесет расцвет нашего нового искусства» [7, с. 425].

Историческое творчество Богдановцам не только анализируется, но и проживается, поскольку он в полной мере осознавал, в какую эпоху бурных перемен ему довелось жить. Развитое историческое самосознание складывается, как это выразил уже Аврелий Августин, из единства насто-

ящего в прошлом, настоящего в настоящем и настоящего в будущем. Эту диалектическую связь времен Богданов в полной мере осознавал: «искусство прошлого нам нужно, но так, как и наука прошлого, в новом понимании, в критическом истолковании новой пролетарской мысли» [7, с. 425]. Образ будущего он рисует как расцвет пролетарского искусства и науки с тектологической точки зрения, что означает повышение уровня организованности творческой активности масс: «Расцвет пролетарского искусства будет одним из лучших, прекраснейших выражений этой зрелости. Оно украсит пролетарскую жизнь и борьбу, организуя душу пролетариата. Ибо красота, товарищи, это – организованность. И она же называется в науке истиной, в жизненной борьбе и труде – силою. Где есть она, там необходимо и неизбежно будет и победа» [7, с. 425-426].

В определении образов будущего Богданов привносит собственное художественное творчество. Он создает два утопических романа: «Красная звезда» и «Инженер Мэнни», рассматривая при этом подобный жанр творчества также в контексте своей тектологии. Комбинирующая деятельность психики, будучи важным элементом творческого процесса, может реализовывать отрицательный подбор в крайней степени его выражения, и тогда создаются не реалистические, а утопические произведения искусства. По этому поводу Богданов пишет: «Утопизм есть не простая мечтательность и не просто фантазирование: мечтатель и фантаст отличаются богатством и неустойчивостью возникающих психических комбинаций, причем у первого они более бледны, у второго – более ярки; у утописта продукты творчества немногочисленны, но очень устойчивы, потому что преобладание отрицательного подбора не допускает "легкой игры фантазии", а разрушает наибольшую часть ее результатов» [9, с. 112].

Художественное творчество в определенной степени было не чуждо и Н. Винеру. Им был написан роман «Искуситель» [10], посвященный сфере творчества самого автора, т. е. проблемам научно-технического творчества и связанным с ними этическим вопросам. Главный герой этого романа – талантливый ученый, который сделал великое открытие, но оказался жертвой корыстных дельцов. Написание своего романа Винер оценил как игру воображения на досуге, которая оказалась значимой для его научного творчества: «Я впервые в жизни сделал попытку написать роман, взяв за основу некоторые обстоятельства, связанные с моей научной карьерой, и несколько любопытных характеров, которые мне встречались в жизни. Роман получился довольно беспомощный, но он помог мне заполнить ничем не занятые дни долгого путешествия, а кроме того, я приобрел опыт изложения на бумаге фактов, не имеющих отношения к науке, и этот опыт помогает мне до сих пор» [11, с. 194-195].

Однако не только осознанное опробирование на практике единства научного и художественного творчества объединяет соавторов рождения кибернетики. Винера, как и Богданова, интересовала психология творческого процесса. Ему удалось проникнуть глубоко в диалектику этого процесса в узловом его моменте, который заключается в преемственной поступательности. Психология творцов культуры склонна к преувеличению значимости собственных достижений, к стремлению их абсолютизировать как окончательные ступени развития тех или иных областей жизнедеятельности. Винер выражает неприятие подобной догматизации со стороны авторов каких бы то ни было новых идей в научно-технической сфере.

Винер по-своему схватывает идущую еще от Сократа мудрость понимания диалектики процесса познания, выраженную в знаменитом: «Я знаю, что ничего не знаю...», из чего следует, чем больше знаю, тем больше открывается горизонт непознанного. Винер был убежден, что подлинно талантливый ученый и изобретатель должен не заикливаться на изобретении какого-либо одного устройства, а ориентироваться на широкий круг перспективных идей, вырастающих из прошлого и настоящего. Подобная психологическая установка позволяет трезво оценивать собственные достижения, которые неизбежно будут превзойдены кем-то в будущем.

Особенно углубленно «отец кибернетики» вникал в суть математического творчества, ставшим для него решающим инструментом построения теории управления сложными динамическими системами любой природы по принципу обратной связи. В этом Винер со всей очевидностью разнится с Богдановым, для которого творчество в области математики не стало значимым предметом. Как известно, математика в принципе является языком науки. Для Винера творчество в области математики выступает воплощением непосредственного единства научного и художественного творчества: «Едва ли кто-нибудь из нематематиков в состоянии освоиться с мыслью, что цифры могут представлять собой культурную и эстетическую ценность или иметь какое-нибудь отношение к таким понятиям, как красота, сила, вдохновение» [11, с. 56].

Анализ математического творчества способствовал тому, что Винер осознанно подчеркивал принципиальную индивидуальность творческого процесса, с чем, пожалуй, не поспоришь, поскольку новая идея приходит в конкретную голову. Однако, как представляется, не правомерно объявлять на этом основании Винера индивидуалистом в понимании творчества, хотя бы даже только в области математики. Как раз в работе «Я – математик» Винер настойчиво подчеркивает высокую значимость сотрудничества между учеными, включая международный уровень: «чтобы плодотворно заниматься наукой, мне прежде всего нужно иметь возможность

обмениваться мыслями с другими учеными» [11, с. 122]. Не случайно, для самого Винера была учреждена должность разъездного профессора. Главное, что необходимо для плодотворных научных контактов – это общность интересов на основе обладания такой компетенцией, как способность выразить свои мысли и оперировать символами, которые могут иметь лишь временное значение, ибо сохранить мысль в несформулированном виде невозможно. То, что Винер получил ранее, нестандартное воспитание и образование, сделавшее его вундеркиндом, серьезно способствовало осознанию им взаимосвязи индивидуального и коллективного научного творчества: «Я чрезвычайно высоко ценю свои ранние знакомства с людьми, обладающими высоким интеллектом» [11, с. 344].

На этапе уже зрелой профессиональной научной деятельности он выражает понимание, что не только сама по себе бедность компетентных научных связей не может не сказываться на плодотворности научного творчества, но бедность именно междисциплинарного научного общения является тормозом на пути развития современной науки. В этой связи он пишет: «Ясное понимание идеи информации в применении к научной работе показывает, что простое сосуществование двух различных фрагментов информации обладает относительно малой ценностью, если только эти фрагменты нельзя эффективно объединить посредством какого-либо разума или структуры, которые смогут обогатить один фрагмент через другой. Эта схема прямо противоположна той организации, в которой каждый член коллектива действует в рамках заранее заданного направления и где стражи науки в дозоре доходят до границы "своей" территории, берут на караул, поворачиваются кругом и маршируют обратно, туда, откуда они пришли. Контакты между двумя учеными весьма плодотворны и оживляют науку, но такое случается, лишь когда хотя бы одно человеческое существо, представляющее науку сумело выйти достаточно далеко за пределы своих границ и обрело способность воспринимать идеи соседа для составления эффективного плана мышления» [12, с. 131]. В собственной научной деятельности Винер постоянно демонстрировал стремление и конкретно реализовывал выход за узкие рамки дисциплинарного исследования, без чего кибернетика как междисциплинарное направление в принципе не смогла бы родиться.

Сегодня междисциплинарность стала визитной карточкой современности ученого, своего рода модой в науке, знаком престижности ученого. Винера волновала угроза подрыва творческого потенциала науки со стороны бюрократизации организационных форм науки, системы присуждения ученых степеней, оценки продуктивности труда ученого. В этом плане он проводит параллель с художественным творчеством и восклицает: «Спаси нас небеса от первых романов, написанных только потому, что

молодой человек мечтает о славе романиста, а не потому, что ему есть что сказать» [12, с. 138]. Конкретно применительно к научной деятельности Винер ставит проблему мотивации, которую можно сформулировать в вопросе: что движет ученым – потребность в престижной должности, высокой зарплате или любознательность, потребность раздобыть истину? Плодотворный выход ученого в междисциплинарное поле, по мысли Винера, может состояться только при условии искреннего научного интереса: «при коммуникации в отсутствие потребности в коммуникациях (то есть просто для того, чтобы кто-то мог повисить свой социальный и интеллектуальный престиж, став жрецом коммуникаций) качество и коммуникативная ценность сообщения падают, подобно свинцовой гире» [12, с. 138].

Бюрократизация и формализация процессов организации и управления наукой, по убеждению Винера, это серьезная угроза для расцвета таланта в науке: «Подчас меня приводит в ярость и неизменно разочаровывает предпочтение, отдаваемое крупными школами обучения производному перед оригинальным, общепринятому и скучному, что можно дублировать во множестве экземпляров, перед новым и мощным, унылой строгости и ограниченности кругозора и метода перед универсальной новизной и красотой, где бы оно ни проявлялось. Более того, я протестую – не только против насилия над интеллектуальной оригинальностью вследствие затруднения способов коммуникации в современном мире, но и, еще громче, против того топора, что занесли над корнями оригинальности, потому что люди, избравшие своей карьерой коммуникации, очень часто не располагают ничем, что следовало бы сообщить другим» [12, с. 139].

В социальной организации труда ученого Винер подчеркивает значимость досуга, поскольку наличие достаточного времени, свободного от задачи выполнения своих трудовых, профессиональных обязанностей, позволяет настраивать состояние духа и умственные способности человека на игровое переключение вариаций различных видов активности и в конечном итоге вынашивать какие-то заветные идеи. В этой связи Винер обращает внимание на то, что во время войны в целом творческий потенциал общества существенно сужается по причине отсутствия досуга как такового.

Однако «отец кибернетики» предъявляет требования с целью обеспечения творческой деятельности не только к обществу, но и к человеку, претендующему на статус творческой личности. Он по сути призывает ученого не подчиняться исторической тенденции повышения уровня массовости научной деятельности, столь ярко проявляющей себя, начиная с XX века, и реализовывать свою готовность к творческому риску, выдвигая радикально новые идеи, а в случае фиаско мужественно принимать удары судьбы. Ученый и сегодня лично несет ответственность за мотивацию

своей активности, как бы обезличенные, формализованные механизмы функционирования науки не провоцировали научного работника написание пустых статей в погоне за их количеством и на иную активность сугубо престижного характера. Данное требование Винер экстраполирует на все виды творческой деятельности: «Строго говоря, художник, писатель и ученый – все должны следовать побуждению творить, непреодолимым настолько, что, даже если им не платят за работу, они сами изъявили готовность платить за возможность заниматься творчеством. Впрочем, мы переживаем такой период, когда форма массово вытесняет учебное содержание и когда налицо неуклонное движение к оскудению этого содержания. Сегодня получение ученой степени рассматривается, скорее, как признак социального престижа и потому может восприниматься как ступенька карьеры в сфере культуры, а не плод реализации внутреннего творческого импульса» [12, с. 137].

Будучи первопроходцем в области конкретно-научной разработки современных информационных технологий, Винер первым обратил внимание на такой аспект творчества, как взаимодействие человека и машины, имплицитно включающее соревновательный момент: «Преимущество человека, – отмечает Винер, – состоит в его гибкости, в его умении работать с неточными идеями. Это означает, что человек обладает фантазией, другими словами, он создает понятия. Преимущество машин – в скорости и точности» [13, с. 304].

Несомненное преимущество человека заключается также в его способности критически мыслить: «на уровне самого высокого творчества процесс созидания представляет собой не что иное, как глубочайший критицизм» [11, с. 348]. И хотя Винер считал, что необходимо постигать сущность творчества, которая едина для Творца, человека и машины, однако именно критицизм рассматривается им как ядро специфики человеческого творчества, оборотной стороной которого выступает нравственная ответственность человека за плоды своего творчества. Эта ответственность в процессе создания какой-либо технологии должна проявляться в целевой установке расширения возможностей человека посредством этой технологии, а не замены самого человека. Не случайно подзаголовок его работы «Кибернетика и общества» гласит: «Человеческое применение человеческих существ». Во взаимодействии с создаваемой им машиной человек должен осознавать свою ответственность за контроль над ней, иначе чем сложнее эта машина, тем пагубнее могут быть последствия ее выхода из-под контроля человека. «Относительно легко, – утверждает Винер, – отстаивать добро и сокрушать зло, когда они четко отделены друг от друга разграничительными линиями и когда те, кто находится по ту сторону, – наши явные враги, а те, кто по эту сторону, – наши верные союзники. Но

как быть, если в каждом случае мы должны спрашивать, где друг и где враг? Как же нам быть, если, помимо этого, мы еще передали решение важнейших вопросов в руки неумолимого чародея или, если угодно, неумолимой кибернетической машины, которой мы должны задавать вопросы правильно и, так сказать, наперед еще не разобравшись полностью в существе того процесса, который вырабатывает ответы? ... Нет, будущее мало оставляет надежд для тех, кто ожидает, что наши новые механические рабы создадут для нас мир, в котором мы будем освобождены от необходимости мыслить. Помочь нам они могут, но при условии, что наши честь и разум будут удовлетворять требованиям самой высокой морали» [14, с. 79-80].

Интеллектуально-нравственная ответственность ученого – это важный аспект творческого процесса в мировоззрении Н. Винера. Об этом свидетельствуют не только его рассуждения, но сами поступки этого «рассеянного отца кибернетики», о которых мы узнаем из его биографии. Так, например, один из его докторантов – «Норман Левинсон (1912–1975), рассказывает о своем опыте сотрудничества с великим человеком: Он был самым вдохновляющим учителем. Работая с доской, он на самом деле продолжал свои собственные исследования. Как только я начал разбираться в его работе, он передал мне рукопись Пэли – Винера на доработку. Я нашел упущение в доказательстве и доказал лемму, чтобы исправить это. Затем Винер сел за пишущую машинку, напечатал мою лемму, поставил мое имя и отправил всё в журнал» [15]. Щепетильное отношение Винер проявлял не только к учету малейшего вклада кого бы то ни было в результат совместного творчества, но и к чистоплотности своих отношений со студентами. Так, вице-президент по выпускникам Массачусетского технологического института вспоминал об одном ставшем ему известном эпизоде: «Выпускник Массачусетского технологического института ехал по Нью-Гемпширу и остановился, чтобы помочь пухловатому мужчине со спущенным колесом. Он узнал в нём Норберта Винера и осведомился, как он может ему помочь. Винер спросил, знает ли [выпускник] его. "Да" – сказал выпускник, "Я проходил ваш курс по вычислениям". "Вы успешно его сдали?" – спросил Винер. "Да". "Тогда вы можете мне помочь," – сказал Винер» [15].

Насколько «отец кибернетики» был внимательным и доброжелательным к своим коллегам свидетельствует ряд эпизодов. Так, «вдова его аспиранта Нормана Левинсона рассказывала, как осенью 1933 года Винер организовал для Левинсона учебный год в Англии, чтобы тот, как и Норберт, изучал высшую математику вместе с Г. Х. Харди в Кембридже, и даже позаботился о его родителях, когда Левинсон уехал. Винер посещал родителей Левинсона, пока тот был в Англии, и старался подбадривать их.

Как правило, он приходил к ним по субботам и беседовал с ними не о своих теоремах, а о приятных бытовых вещах, об Англии и о многом другом» [15]. Поэтому когда 18 марта 1964 года Норберт Винер умер от сердечного приступа в Стокгольме, где читал лекцию в Королевской академии наук, то в его родном Массачусетском технологическом институте «вся работа остановилась, а люди собрались, чтобы поделиться друг с другом новостями и воспоминаниями. Флаги института были приспущены до середины флагштока, отдавая честь безвременно ушедшему профессору, который более сорока пяти лет бродил по коридорам института» [15].

Уход из жизни А. А. Богданова тоже вызвал живой отклик у современников, признавших и отметивших его заслуги даже со стороны тех, кто был его идеологически предвзятым критиком при жизни. Героическая гибель основоположника системного подхода и будущей кибернетики, случившаяся в результате поставленного им на самом себе медицинского эксперимента по переливанию крови, ярко продемонстрировала присущую ему в высшей степени нравственную ответственность ученого. 13 апреля 1928 г. Совнарком РСФСР, «принимая во внимание исключительные революционные и научные заслуги А. А. Богданова (Малиновского)» [16, с. 26] постановил присвоить его имя Государственному научному институту переливания крови. Н. И. Бухарин в прощальном слове выразил уверенность, что история, несомненно, отберет все ценное, что было у Богданова, и отведет ему свое почетное место среди бойцов революции, науки и труда [17].

Однако в дальнейшем имя и творческое наследие А. А. Богданова было предано забвению под натиском политизированных лозунгов борьбы с «идеалистической фальсификацией марксизма». В разгар сталинских репрессий было репрессировано и имя Богданова, которое в 1937 г. исчезло из названия Института переливания крови, и только лишь в 1990 г. оно было восстановлено. А 18 октября 1999 года в соответствии с рекомендациями II Российского философского Конгресса в г. Екатеринбурге был создан «Международный институт А.Богданова» (МИБ) как организационно-научный центр для объединения, координации и развития фундаментальных и прикладных исследований российских и зарубежных ученых, творчески применяющих идеи, заложенные в научном наследии великого русского мыслителя Александра Александровича Богданова [18].

Актуализируя значимую для будущего историческую связь времен, важно в нашей современности, которая не мыслима без непрерывно усложняющихся информационных технологий, иметь представление о характере творчества основоположников тектолого-кибернетического этапа истории. А. А. Богданова и Н. Винера объединяет критическое восприятие действительности, креативная установка на единство теории и практики,

потребность в междисциплинарном подходе и в самореализации не только в науке, но и в литературном творчестве. Но что гораздо важнее, это единый творческий дух нравственной ответственности за результаты и последствия своей активности. Технологическое развитие ИИ и процесса цифровизации, выступающее продолжением информационной истории, начатой в творчестве А. А. Богданова и Н. Винера, будет созидательным при условии преемственной поступательности с учетом опыта и примера духовно-нравственной составляющей творчества этих зачинателей.

Список литературы

1. Богданов А. А. Эмпириомонизм. Кн. I. М., 1905. 185 с.
2. Богданов А. А. Тектология. Кн. II. М.: Экономика, 1989. 351 с.
3. Богданов А.А. Наука об общественном сознании. М., 1914. 203 с.
4. Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. III. Спб., 1906. 181 с.
5. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта (декабрь 1851 г. – март 1852 г.) // <https://ru.citaty.net/tsitaty/464242-karl-marks-traditsii-vsekh-proshedshikh-pokolenii-tiagoteiut-kak-ko/?ysclid=1wde4venr1280798522>
6. Богданов А. А. Наука и рабочий класс // Богданов А. А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 360-376.
7. Богданов А. А. Пролетариат и искусство // Богданов А. А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 420-426.
8. Пушкин В.Г., Урсул А.Д. Системное мышление и управление (Тектология А. Богданова и кибернетика Н.Винера). М., 1994. 185 с.
9. Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. II. Спб., 1906. 181 с.
10. Wiener N. Die Versuchung. Geschichte einer groben Erfindung. Dusseldorf-Wien, 1960.
11. Норберт В. Я – математик. М.: Наука, 1964. 355 с.
12. Норберт В. Кибернетика и общество. М.: Изд-во АСТ, 2019. 288 с.
13. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. М.: Советское радио, 1968. 326 с.
14. Норберт В. Творец и робот. М., Изд-во Прогресс. 1966. 103 с.
15. Норберт Винер: рассеянный отец кибернетики // https://habr.com/ru/companies/cloud_mts/articles/495946
16. Трагедия коллективиста (вместо предисловия) (Г. Д. Гловели, Н.К. Фигуровская) // Богданов А. А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 3–27.
17. Похороны А. Богданова // Правда. 1928. 11 апреля.
18. Международный институт Богданова (archive.org) // https://web.archive.org/web/20100829081229/http://www.bogdinst.ru/vestnik/v01_01.htm

Дай Чуан,
кандидат культурологии, старший преподаватель
научно-исследовательского института глобального Китая
и региональных исследований,
Хуацяоский университет,
Сямэнь, Китай
e-mail: 13204563583@163.com

ТРАНСФОРМАЦИЯ КИТАЙСКОГО СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА КАК ПРИМЕР ДИАЛОГА КУЛЬТУР ВОСТОКА И ЗАПАДА

В статье рассматривается самый типичный жанр китайской традиционной живописи – рисунок тушью как жанр современного искусства. Этот жанр трансформировался в современную живопись не только посредством изменения темы и содержания, но и конструкции вместе с пониманием материала. В XX веке подобный контекст искусства постепенно исчезал, как это можно заметить в произведениях двух представителей художников современного рисунка тушью: Сюй Бэйхун и Ци Байши. После 1980-х годов в Китае появились почти все жанры современного искусства: такие как плакаты, перформанс и т.д.

Ключевые слова: современное искусство, китайское искусство, рисунок тушью, рисунок Гунби, постмодернизм, перформанс, традиция.

Dai Chuan,
Ph.D., Senior Lecturer of
Research Institute of Global China and Regional Studies,
Huaqiao University,
Xiamen, China
e-mail: 13204563583@163.com

THE TRANSFORMATION OF CHINESE CONTEMPORARY ART AS AN EXAMPLE OF THE DIALOGUE BETWEEN THE CULTURES OF THE EAST AND THE WEST

The article examines the most typical genre of Chinese traditional painting – ink drawing as a genre of modern art. This genre was transformed into modern painting not only through changes in theme and content, but also in con-

struction along with an understanding of the material. In the 20th century, such an art context gradually disappeared, as can be seen in the works of two representatives of modern ink painting artists: Xu Beihong and Qi Baishi. After the 1980s, almost all genres of contemporary art appeared in China: such as posters, performance art, etc.

Keywords: *contemporary art, Chinese art, ink drawing, Gongbi drawing, postmodernism, performance, tradition.*

Двадцатое столетие – это эпоха начала подлинной плодотворной коммуникации между культурами Китая и Европы, которая продолжается и поныне. Однако культурные контакты между китайской культурой и европейской начались гораздо ранее. Уже в конце XIX мы можем говорить о конфликтной ситуации в Китае, который был связан с постепенным включением Китая в орбиту европейской политики. Этот конфликт выпал на время начала распада китайской традиционной культуры в конце династии Цин (1636-1912). Именно в это время китайская интеллигенция начала знакомиться с достижениями и уровнем европейской науки и по-своему включаться в модель западного научного знания. Процесс включения не был столь уж однозначным. Часть китайских ученых того времени стремилась использовать достижения европейской культуры и науки для того, чтобы улучшить и/или даже «спасать» традиционную китайскую культуру, используя арсенал доступного европейского теоретического знания и науки, тогда как другая часть продолжала пребывать в «иллюзии» того, что ценности китайской древней культуры должны занимать центральное место в мировой культуре. Сама агрессивность и колониализм европейской культуры того времени способствовали негативной оценке всей европейской культуры, воспринимаемой как ответственной и виновной за происходящую культурную, политическую и военную экспансию.

Внимание китайских ученых того времени привлекло, в частности, европейское искусство и эстетика в связи со стремлением прояснить то, чем же является искусство в принципе. Подобное внимание было инспирировано не только тем, что культурные контакты и общение с «экзотичной» для Китая Европой выявляло как значимую для данной традиции сферу искусства, но и тем, что подобного научно сформированного проблематичного пространства в Китайской традиции не существовало. Китайские мыслители того времени стремились дополнить существовавшую традиционную китайскую рефлексия об искусстве, в большей степени базирующуюся на идеях Даосизма и Буддизма, тем, что можно определить как западную точку зрения, ассоциирующуюся с научным

подходом и научной интерпретацией. Другое направление в сфере гуманитарного осмысления феномена искусства было связано с попытками интерпретации европейской эстетической мысли с точки зрения китайской традиционной философии.

1. Рисунок тушью как жанр современного искусства: Сюй Бэйхун и Ци Байши

По мнению многих исследователей рисунка тушью, этот вид живописи в Древнем Китае оформился как особый довольно поздно, а именно в эпоху династии Сун (960-1279), и четко ассоциировался с элитарностью, именно поэтому его часто называли «рисунком ученого-интеллектуала». Прежде в китайской живописи безраздельно «царствовало» так называемое реалистическое направление, представленное цветным рисунком (широко представлен он был в роскошной дворцовой и храмовой живописи). Сходная идея понимания искусства до появления рисунка тушью относилась только к каллиграфии: еще во времена династии Тан (618-907) оформился жанр каллиграфии-скорописи, целью которого являлось выражение внутреннего мира автора. Упомянутая идея Су Ши была плодотворной применительно к живописи и оказала влияние на процесс формирования жанра рисунка тушью. Рисунки тушью тогда выполнялись как единое целое на особом виде бумаги сюаньчжи с помощью той же самой кисти, которой делалась поясняющая каллиграфически выполненная надпись. В самом рисунке как правило использовались три цвета – чёрный, белый и серый. Остальные цвета применялись не столь активно, лишь как оттенки. «Основой колорита средневековых китайских картин является их большое тональное богатство при доминирующем значении какого-либо одного цвета. Китайские художники достигли особой изысканности, тонкости, легкости и воздушности в тональной живописи. Черная тушь в пейзажных свитках приобретает большое разнообразие оттенков, переходя от густых пятен к легким, еле различимым глазом серебристо-серым нюансам. Ничем не заполненный фон бумаги или шелка, умело включенный в общую композицию, используется как выразительный мотив, становится живым и воздушным, включаясь в общую динамику свитка, заставляя зрителя дополнять своей фантазией недосказанность картины» [1, с. 369]. Отличительной особенностью рисунка тушью является стремление автора выразить самые глубокие и сокровенные мысли, используя простые доступные материалы и художественный язык, свойственный «лапидарному письму». Именно таковой была идея Су Ши, поэтически сформулировавшего чаяния ученого-интеллектуала того времени.

Таким образом, рисунок тушью в среде ученых-интеллектуалов был особым явлением, не столько попыткой скопировать или изобразить окружающий мир, но и своеобразным опытом исследования окру-

жающего мира и во многом мистической практикой и методом самопознания. Рисунок тушью был призван не копировать реальность и не просто подражать ей, но отразить духовный мир автора и внутреннюю «истину» (Дао) объекта.

Начало трансформации китайского рисунка тушью связано с двумя художниками, жившими в XIX и первой половине XX веков – Сюй Бэйхун (1895-1953) и Ци Байши (1864-1953). В их творчестве мы можем наблюдать существенные трансформации, которые без сомнения связаны с социально-политическими и культурными изменениями в Китае и постепенном включении его в орбиту мирового культурного процесса. Речь идет о двух четко зафиксированных в их творчестве тенденциях, которые можно условно сформулировать следующим образом: добавление западного взгляда и смешение жанров высшего и низшего.

Первая тенденция, а именно включение в манеру изображения «западного взгляда», связана с творчеством Сюй Бэйхуна. Во многом это было вызвано тем, что обучавшийся с детства китайской традиционной живописи Сюй Бэйхун в юности посетил Европу (1920-1928), где получил вполне западное образование живописца в Парижском государственном художественном институте во Франции. Именно благодаря обучению во Франции (не забудем, что образование всегда – воспитание взгляда, телесности, сознания и, если речь идет о художнике, технологии живописи), он не только изучил традицию европейской живописи, но и начал использовать в своих живописных работах тушью чисто западноевропейскую манеру и технику: карандашный набросок, закон прямой перспективы, точную передачу анатомического строения (если речь идет об изображении живых существ), стремление передать динамику движения.

Картина «Бегущая лошадь» (1940) принадлежит кисти Сюй Бэйхуна. На ней мы видим изображение стремительно бегущего коня, в котором с поразительным натурализмом, без сомнения «заимствованным» из европейской традиции, детально прорисовано движение мускулатуры, раздутые ноздри, вздыбившиеся от ветра грива и хвост. «Бегущая лошадь» Сюй Бэйхуна – это живое, стремительно несущееся, динамически схваченное на рисунке животное, в отличие «символа» лошади в традиционном китайском рисунке. Несмотря на желание автора использовать все же традиционную технику и переосмыслить ее как способную изображать движение и силу животного, мы без труда увидим в изображении европейскую «школу», европейский взгляд и европейский «анатомический» натурализм.

Но не только европейский динамизм и натурализм появляется в живописи Сюй Бэйхуна: он начинает «заимствовать» европейскую оптику перспективного зрения – иной подход к построению композиции, распо-

ложению и компоновке изображаемых персонажей. Если мы посмотрим на его картину «Цзю Фаньгао»(1940), где он обращается к сюжету древней китайской легенды, то мы увидим не только большой натурализм в изображении человеческого тела (напоминающее скорее античные статуи, нежели китайский «стандарт» изображения человека), но и выстраивание композиции с точки зрения прямой перспективы по «канонам» западноевропейской живописи. Укажем еще, что эта и другие работы китайского художника обладают тем единством композиции, который был несвойственен традиционной китайской живописи, где нет единой позиции наблюдателя, обеспечивающего единство композиции и фокуса зрения. В картине есть то, что можно назвать «перспективой» рассеяния, когда чтобы рассмотреть картину (или свиток с серией изображений) необходимо постоянно перемещать взгляд или само произведение (например, последовательно разворачивать свиток).

В другой его картине «Восемь ретивых коней» (1943) мы также видим единство композиции, выстраивание перспективы по западноевропейскому канону и попытку осмысления пространства. Если сравнить это с «классическими» рисунками китайской школы живописи, в которой подобный сюжет довольно распространен, то там, как правило, восемь коней либо рисуются каждый на отдельном листе бумаги, либо каждый из животных «стоит особняком», не включаясь в общую смысловую группу.

Изменяется у Сюй Бэйхуна и техника рисунка: он широко использует карандашный набросок, тогда как традиционный китайский рисунок не предусматривал исправления и изменения. Эта идея, выраженная им в афоризме: «Карандашный набросок – фундамент всех видов живописи», – оказала значительное влияние на образование в китайских художественных институтах вплоть до нашего времени. Сюй Бэйхуна полагал, что у китайской традиционной живописи недостает той «научности», которая обеспечивает карандашный набросок в западной живописи.

Как мы уже говорили, традиционный рисунок тушью – это живопись элиты. В ней находило свое выражение мироощущение феодальных китайских бюрократов-интеллектуалов и дворян. Это была живопись интеллектуалов для интеллектуалов, а потому исчезновение данного социального слоя с необходимостью вызвало существенные трансформации в манере и сюжетах данного вида искусства. В девятнадцатом и двадцатом веках происходит то, что можно определить как постепенное насыщение китайской живописи тушью народной живописью. Этот процесс связан с именем Ци Байши, который, по мнению многих исследователей, первый попытался соединить две противоположные традиции: элитарный рисунок тушью и крестьянскую народную живопись (китайский лубок). Подобное соединение неслучайно для самого Ци

Байши, ибо он уже в юности был признанным мастером народного искусства, и лишь впоследствии обратился к изучению техники традиционного рисунка тушью. Но этот синтез элитарного и народного искусства первоначально не приветствовался китайскими знатоками искусства, оценивавшего его живопись как грубую и недостойную. Однако упорство и длительные эксперименты не только принесли Ци Байши заслуженное признание, но и позволили создать так называемый стиль «красного цвета и чёрного листа».

Мы уже говорили о том символизме, каковым обладали в традиционном китайской рисунке тушью два цвета (черный и белый) и тех религиозно-философских коннотациях, которые связаны с этими двумя цветами. Доминирование двух цветов и приглушенные «пастельные» тона остальных наиболее соответствуют утонченности и философичности «высказывания» средневекового китайского интеллектуала, стремящегося выразить сокровенное «полутонами» и мягкими очертаниями. В отличие от подобного стиля в традиционном китайском народном искусстве доминируют яркая цветовая гамма, а красный и жёлтый цвет позиционируются как главные цвета. То, что по мнению европейца довольно часто ассоциируется с «китайскостью» – китайские кварталы, ресторанчики и т.п. – как раз раскрашены в яркие красно-желто-золотистые цвета. И это не случайно, ибо символизм красного цвета в Китае и в народном искусстве иной, нежели в европейской традиции. На этом стоит отдельно зафиксировать наше внимание.

Европейскому (и русскому) взгляду свойственен иной цветовой символизм. Черный цвет (для китайца являющийся основным, цвет мудрости, верности и т.п.) ассоциируется в европейской традиции с мраком, нечистью, смертью, трауром, нечистотой и скрытностью. В свою очередь красный для европейца – это цвет опасности (красный цвет светофора), крови, насилия и т.п. Для Китая, напротив, красный – особенно в народном искусстве – цвет радости, праздника. А потому широкое использование именно красного и желто-золотистого цвета для китайского народного лубка вполне объяснимо и понятно. В этом доминировании красного лежит и та особенность, которая отделяет простонародное искусство от искусства элитарного, каковым был с момента своего возникновения китайский рисунок тушью. Для интеллектуала использование ярких цветов представлялось безвкусным, кричащим и мещанским. В этом отношении то, что в своих рисунках тушью Ци Байши начинает использовать яркие цвета и сочетать их с традиционной «приглушенностью» китайского рисунка тушью, представляется с точки зрения «канона» сочетанием несочетаемого. Но одновременно является и шагом в развитии и переосмыслении этого жанра китайского искусства.

Кроме того, что Ци Байши заимствует яркую палитру из народного лубка в своих работах, он пытается преодолеть жанровую ограниченность традиционного рисунка тушью, например, начинает использовать образы и технологию рисования, свойственную так называемому рисунку гунби, который выполнен тонкой волосяной кисточкой.

Например, в картине «Листья ликвидамбара и цикады» листья ликвидамбра прорисованы тем «свободным стилем», который свойственен традиционному рисунку тушью (хотя цвет листьев ярко красный), но вот цикады прорисованы с использованием техники гунби, характерной особенностью которого является стремление к скрупулезной прорисовке каждой детали изображаемого объекта. Сам объект – цикада (а на других картинах – стрекозы, сверчки, образы лягушки, мыши, мотыги, бахчевых овощей и т.п.) также не очень вписывается в канон классического рисунка тушью, ибо подобная «натура» считалась недостойной, низкой, даже неприличной для элитарного искусства тушью и никогда в этом жанре не использовалась. Таким образом в работах Ци Байши мы можем наблюдать смешение различных жанров, техник, стилей китайской живописи, что, конечно, не только несколько эклектично, но одновременно позволило ему быть не только довольно востребованным среди широких масс населения, но и высоко оцениваться партийными функционерами «от народа» во время Мао Цзедуна. В это время Ци Байши не чурался и работ в духе «социального заказа», написанных на злобу дня. Как пример можно привести его произведения рисунки тушью для «народа»: серия «Ванька-встанька», где он изображает народную игрушку ванька-встанька с головой алчного чиновника и лицом, напоминающим лицо паяца Пекинской оперы.

Современный китайский рисунок тушью, утратив символизм элитарности, все же существует как особый жанр китайской живописи. Однако мы можем констатировать существенные трансформации в этом жанре. Прежде всего, изменилась сама оптика художников, что связано с изменениями в культуре и сознании китайского общества. Современный мастер, продолжающий традицию китайского рисунка тушью, использует уже прямую перспективу, заимствованную из европейской традиции. Вообще сам жанр рисунка тушью на сегодняшний день представляет собой довольно эклектичное по сюжетам, техникам, композиционным решениям образование, сочетающее в себе фрагменты двух традиций – китайской и европейской, а потому находящейся «как бы» вне русла обеих.

2. Рисунок Гунби как жанр современного искусства: Сюй Лэй

Представитель трансформации традиционного жанра китайской живописи в современный является Сюй Лэй (род. 1963). К тому же у Сюй Лэй не только развивался жанр живописи «гунби», но и выражалось иное

мышление современного человека, особенно мышление по отношению современного человека к традиции.

Рисунок «гунби» в Китае появился в период Чжаньго (475-221 гг. до нашей эры) и представлял собой официальный и главный жанр живописи во дворце в традиционном Китае. Характер этого жанра живописи – тонкие линии кистью и изящные цветы.

Рисунок тушью Сюй Лэй соединил китайскую традиционную живопись «гунби 工笔» династии Сун и стиль сюрреализма европейской живописи. Например, в его картине «ночная прогулка» (1996), птица, которая должна сидеть в клетке, свободно летит ночью по комнате, а в комнате стоят одинокие стулья династии Мин (1368-1644гг.). И картина «Лошадь с синими цветками» (2008), на которой синие цветки, являющиеся типичными узорами бело-голубого фарфора в династии Мин и Цин (1636-1912гг.), были нарисованы на теле белой лошади. У него есть серия картин «Дух и кости» (2012-2013), где картины разделяются на две части – над водой и под водой. Над водой – копирование тушью какого-то известного рисунка о горе, а под водой – дикие камни.

Таким образом, Сюй Лэй заимствовал традиционные знаки китайской культуры в своих произведениях, играл с их аллегорией и писал картины, как будто повествовал о них. Он сам сказал: «То, что увлекает моё внимание, это не технология рисования, а отношение между мышлением и аллегориями знаков» [2, с.100-115]. Сюй Лэй в раннее время в 1980-е годы был под большим влиянием Магритта. Потом на известной мировой выставке современного искусства 1989 года он заметил то, что современные китайские художники слишком заимствовали и даже подражали европейскому современному искусству, а у них самих мало оригинальных концепций из традиционного китайского искусства или современного. Поэтому тогда он изменил свой стиль и попытался найти связь с китайской традицией. Он попытался пересмотреть традиционную китайскую живопись.

Так М. Фуко в книге «Слова и вещи» объяснил отношение между знаком и познанием человека о мире во второй главе «Проза мира»: «Вплоть до конца XVI столетия категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры. Именно она в значительной степени определяла толкование и интерпретацию текстов; организовывала игру символов, делая возможным познание вещей, видимых и невидимых, управляла искусством их представления» [3, с. 54]. Одна из главных тем современного искусства – дать знакам (или образами) отдельные смыслы. Сюй Лэй как современный китайский художник также находится в данной позиции – в позиции пересмотра традиционных знаков в сознании людей, и создаёт свою авторскую идею и оригинальный художественный язык.

Об истолковании знаков в современной живописи мы можем найти много теорий (в истории искусства или в герменевтике), которые могут объяснить картины Сюй Лэй. Например, теория иконографии Пановского, философия символических форм Э. Кассирера и т.д. Но чтобы лучше понять замысел Сюй Лэй и подобное направление в современной китайской живописи (заимствование элементов традиции), мы могли бы истолковать их с помощью книги Ролан Барт «Комментарий к фотографии». «То, что Фотография до бесконечности воспроизводит, имело место всего один раз; она до бесконечности повторяет то, что уже никогда не может повториться в плане экзистенциальном. Событие в ней никогда не выходит за собственные пределы к чему-то другому; фотография постоянно сводит упорядоченную совокупность (сogrus), в которой я испытываю нужду, к телу (сogrs), которое я вижу. Она являет собой абсолютную Единичность, суверенную, тусклую и как бы тупую Случайность...» [4, с. 16]. В своих картинах Сюй Лэй всегда располагал символы из традиционной китайской культуры на пустом синем фоне, чтобы получить эффект фотография Ролан Барт, эффект отчуждения, отделенности. Как сказал Ролан Барт: «Фотография как бы постоянно носит свой референт с собой» [4, с. 18]. Таким образом, традиционный символ стал авторской концепцией.

Можно сказать, что Сюй Лэй продолжил традицию риторики искусства Дюшан. То есть не технологии рисования, а изображения риторического, умозрительного отношения. Традиционный китайский рисунок тушью «вень жень» (интеллигента) также является рисунком риторики, повествования как в художественной литературе. Очевидно то, что в своих произведениях Сюй Лэй заимствовал метод мышления традиционного китайского искусства, когда другие художники заимствовали лишь методы выражения традиционного китайского искусства в первой половине XX века.

Интересно то, что в живописи Сюй Лэй, например, в «Ночной прогулке» (1996), серии «Ночной сторож» (2011), «Конь с узорами голубого фарфора» и так далее, выражено его понимание отношения между современным китайским человеком и китайской традицией, понимание отчуждения современного человека в традиции, изменение опыта восприятия мира. Его картины похожи на фото у Ролана Барта: «Фотография это не что иное, как непрерывный зачин из этих “посмотри”, ”взгляни”, “вот тут”, она пальцем указывает на некоего визави и не способна выйти за пределы чисто деиктического языка. Именно поэтому насколько дозволительным казалось говорить о той или иной фотографии, настолько же невероятными представлялись мне рассуждения о Фотографии как таковой» [4, с. 17]. Традиция для нас именно как старая фотография. Мы можем узнавать её образ, но нам уже трудно понимать её референт. «Ухватыва-

ние фотографического означающего не является невозможной задачей (профессионалы с ней справляются), но оно требует вторичного рефлексивного акта... Фотография как бы постоянно носит свой референт с собой» [4, с. 18]. Расстояние между фото и его объектом – как между стеклом и пейзажем. «Указанная фатальность – нет ни одного снимка, на котором не были бы изображены нечто или некто – увлекает Фотографию в безбрежный хаос всевозможных предметов. На каком основании выбирается (фотографируется) один объект, одно мгновение, а не другой или другое?» [4, с. 18]. Так что все объекты традиционной картины «гунби» и знаки китайской культуры для Сюй Лэй как старинные фото для Ролана Барта.

3. Искусство постмодернизма в Китае: Цай Гоуцян и Ай Вэйвэй

В дальнейшем под влиянием политических и социальных событий после основания КНР долго доминировала живопись социального реализма, который произошёл из Советского союза. И после 1980-х годов в Китае появились почти все жанры современного искусства как устройство, плакаты, перформанс и т.д. Такие современные художники используют и даже играют с традиционными артефактами китайской культуры и в результате создали китайский постмодернизм. Их произведения не получили широкого распространения в Китае, но они получили гораздо больше признания в мировой академической системе.

Художник Цай Гоуцян (род.1957) выражает чувство «случайности» через порох, который является одним из четырёх древних китайских изобретений. Но важнее, что источник использования пороха очень похож на источник иероглифов. Первые иероглифы называются «цзя гу вэнь», что значит слово на спине черепахи. В династии Шан (1600-1046гг. до н.э.) люди положили черепаху на огне, чтобы получить узор трещин на спине черепахи и гадать о будущем. Так как в то время считалось, что узор на спине черепахи, проступающий на огне, – это божественный знак. Такие «узоры» считались источниками китайских иероглифов. То есть появление иероглифов – результат обращения к Богу. Изобретение пороха было связано с китайской древней химией, которая занималась изготовлением эликсира бессмертия. Порох в традиционном Китае также стал методом обращения к Богу, особенно во время Нового года, по причине того, что у пороха большая энергия. Цай Гоуцян использовал порох как материал и язык своего произведения, и это было вполне в русле китайской традиции. Но у Цай Гоуцян взрыв пороха означает совершенный хаос. Такой хаос в даосизме представляет собой условия рождения Дао и означает множественные возможности. Так что Цай Гоуцян сначала взрывает порох над бумагой (или других материалах) и сохраняет его след. Потом на основе этого следа обрабатывает картины. Он умеет управлять силой взрыва по-

роха. Наиболее известные его произведения: «Река» (2017), «Изучение космологии» (2018) и т.д. У него есть также инсталляции и перформансы на материале фейерверков. Например, в перформансе «небесная лестница» он показывает лестницу пороха на небе с высотой 500 метров. А самый известный перформанс Цай Гоуцян – это «большие следы ноги» на церемонии открытия олимпийских игр в Пекине в 2008 году. «Большие следы» фейерверка были у него символом следа «инопланетян».

Другой тип его перформансов пороха посвящён проблеме «культурного кода». Например, его первое произведение «ядерный гриб»: с помощью пороха он сделал маленькое грибное облако на военной базе США, похожее на взрыв ядерной бомбы. Или перформанс пороха «Добавить 10000 метров к Великой стене»: он показывал, как Великая стена может выглядеть ещё больше с помощью пороха.

Цай Гоуцян считает, что сам процесс взрыва имеет смысл. Так как в данном процессе много элементов неопределённых и неожиданных, и в этом он видит суть творчества. В мышлении традиционного Китая неопределённость, неожиданность является символом божественным, так как иероглифы произошли из узора на панцире черепахи на огне. Такие неожиданности – от Бога, а человек просто является посредником в данном случае. Об этом так же писал Лаю Цзы в книге «Дао Дэ Цзин»: «Образ Великого нельзя начертать» (大象无形) .

Искусство постмодернизма, особенно перформанс, для китайских современных художников – самый прямой и быстрый метод выражения себя и своего протеста против традиции и политики. Само современное искусство – объект европейской культуры и для китайских художников, и для китайских зрителей. Поэтому постмодернизм стал распространённым методом творчества среди китайских художников.

Ай Вэйвэй (род. 1957) является известным представителем перформанса в Китае и в мире. В ранние годы у него была серия инсталляций и фотографий, которые стали значимым событием в мире искусства постмодернизма. Потом он стал широко известен тем, что снял документальные фильмы, в которых критиковалось китайское правительство. Так что Ай Вэйвэй считается в Китае и в мире, скорее, социальным деятелем, чем художником. Но если мы посмотрим его последние произведения, включая инсталляция «Семечки» (2010), «Сказка» (2007), в контексте искусства перформанса и его художественных концепций, то мы увидим, что им также свойственны неопределённость и «хэппенинг».

Например, в его документальном фильме «Лао ма ти хуа 老妈蹄花» (название известного народного блюда провинции Си чуань) показан целый процесс, как он с адвокатами помогал освободить свидетеля, который был незаконно арестован, потому что говорил об ошибках правительства

во время землетрясения в провинции Си чуань. Ай Вэйвэй в курсе проблем системы администрации и полиции в Китае; но он всё-таки показал всю систему, начиная с самого низкого отдела в администрации и до верха: это был целый процесс, и он имел для него смысл как процесс.

Его «официальное» произведение «сказка» было представлено на 12-ой выставке документов в Касселе (Германия) в 2007 году. Тогда он пригласил 1001 обычных китайцев вместе с ним в Касселе. И именно эти люди стали его произведением искусства. Большинство из них не было за границей, и, может быть, Германия для них была сказкой сама по себе. Но смысл данного произведения не в этом. В процессе организации данного акта появилось много проблем: получить визы на этих людей, устроить их в Касселе и т.д. Для самого автора Ай Вэйвэй именно в этом состоял смысл произведения – в Неопределённости: никто не знает, что случится с этими людьми в процессе поездки в Германию и в самом городе. Или инсталляция «Семечки»: сто миллионов фарфоровых семечек сделали 1600 работников в городке Цзин дэ чжень (самый известный городок фабрики фарфора со времен династии Мин). Она выражала такую идею: процесс производством руками ста миллионов фарфоровых семечек имеет для автора смысл сам по себе.

Мы можем сказать, что Ай Вэйвэй развивал перформанс как жанр искусства и расширил его пределы. «Перформанс как самостоятельное средство художественного выражения получил признание в 1970-е годы. Во время концептуализма упор делался на производство идей, а не художественных работ или на создание таких произведений, которые не могли стать предметом купли-продажи. Тогда концептуализм переживал подъем, и перформанс зачастую становился демонстрацией этих идей или воплощением их в жизнь» [5, с. 7] Перформанс как отдельный жанр искусства сам имеет либеральный характер. Художник может принести произведение прямо к публике. Это живое искусство в исполнении художника. И перформанс перемешивает искусство с реальной повседневной жизнью. «Перформанс может быть серией жестов личного характера или широкомасштабным визуальным театральным действием, продолжительностью от нескольких минут до многих часов; он может исполняться всего однажды или повторяться несколько раз, идти по заранее подготовленному сценарию или без него, быть спонтанной импровизацией или репетироваться месяцами» [5, с.9-10]. В сравнении с перформансами на выставке 89-ого года Ай Вэйвэй внёс в суть перформанса осмысление ситуации в китайской современной культуре.

Как мы можем оценивать китайское современное искусство, раз в Китае современное искусство появилось разом, хотя исторически линия модернистского искусства отсутствовала? Хотя во время Китайской Рес-

публики (1912-1949) в Китае был маленький круг художников, занимавшихся искусством модернизма (большинство из них получило художественное образование за границей – во Франции или в Японии), но такая линия быстро исчезла после основания КНР, а позже была заменена социалистическим реализмом по образцу Советского Союза. По причинам политическим и социальным мировое современное искусство появилось в Китае только после «Реформы и открытия» 1980-х годов. Так что такие радикальные жанры постмодернизма, как инсталляция, перформанс, видео-арт и т.д., сразу стали популярны у китайских художников, особенно, как мы уже написали, художников 1985-ой выставки. Для них искусство постмодернизма – знак радикальной политической позиции: анархизма или нигилизма. Потом в 1990 – 2000-х годах в Китае начали появляться художники, которые понимали культурный смысл постмодернизма и развивали его в контексте китайской современной культуры, как это делали Ай Вэйвэй и Цай Гоуцян.

Можно сказать, что настоящий процесс трансформации искусства начинается именно с 1980-х годов и идёт до сих пор. Именно начиная с 1980-х годов китайское искусство начало входить в мировой процесс постмодернизма, и постмодернизм становится частью мышления в китайском современном искусстве.

4. Вывод

На заре XX века процесс коммуникации между китайской и европейской цивилизацией в сфере культуры только начался. Познакомившись с европейским искусством и философией, китайские художники и философы также начали пересматривать традиционное китайское искусство. Можно сказать, что в этом процессе сложилась трансформация художественного сознания, поскольку в традиционной китайской культуре не существует системы эстетики, а только эстетические обобщения на уровне опыта.

Под влиянием политических и социальных событий после основания КНР долго доминировала живопись социального реализма, которая была воспринята из культуры Советского Союза. И после 1980-х годов в Китае появились почти все жанры современного искусства, такие как устройство, плакаты, перформанс и т.д. Китайские современные художники используют и даже играют с традиционными артефактами китайской культуры и в результате создали китайский постмодернизм. В произведениях искусства Ай Вэйвэй и Цай Гоуцян уже выражались те же самые критерии современности искусства, в котором цельность традиции разошлась в элементы, единицы, фрагменты. Но их произведения не очень распространились в Китае, зато они получили большое признание в мировой академической системе.

Понимание искусства как создание форм, характерное для европейского и русского искусства, в Китае отсутствует по причине того, что китайская культура развивается вне влияния европейской метафизической традиции. Трансформация статуса современного искусства в Китае обусловлена влиянием со стороны европейского искусства и философско-культурологической мысли. В результате этого процесса происходит модернизация китайской культурной традиции.

Список литературы

1. Виноградова Н. Искусство Китая / Всеобщая история искусств: в 6 томах. Т. II кн. 2. М.: Искусство, 1961. 957 с.
2. Чжу Чжу, Сюй Лэй. Шицзедэ цюйкэ: Сюй Лэй фантань лу [朱朱, 徐累。世界的躯壳: 徐累访谈录]. Облочка мира: интервью с Сюй Лэй // Дунфан ишу [东方艺术]. 2006. № 3. С. 100-115.
3. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., А-сад, 1994. 408 с.
4. Барт Р. Комментарий к фотографии. М: Ад Маргинем Пресс. 2011. 272 с.
5. Голдберг Р. Искусство перформанса: от футуризма до наших дней. М: Ад Маргинем Пресс. 2019. 320 с.

УДК 130.2

Данил Олегович Диваков,
студент, Санкт-Петербургский государственный
лесотехнический университет имени С.М. Кирова,
Санкт-Петербург, Россия
e-mail: danil.divakov359@mail.ru

КАК ВОЗМОЖЕН ДИАЛОГ КУЛЬТУР В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье поставлена проблема взаимодействия и возможности взаимного влияния различных национальных культур в современном мире, когда происходят процессы массовизации многих сфер культуры, особенно в области кинематографа, художественной литературы, музыкального творчества. Автор обращает внимание на то, что процессы глобализации человеческой деятельности в области культуры приобретают ха-

рактар одностороннего влияния американской и отчасти западноевропейской популярной культуры в нашу отечественную, которая сохраняет свое значение посредством образцов высокой классики, созданных в предыдущие столетия. Статья завершается рекомендацией адаптировать творчество в области художественной культуры к современным запросам молодежи.

Ключевые слова: *диалог культур, культурное взаимодействие, литературные произведения, духовная ценность, творчество, культурный вклад, коллекция, Кунсткамера, Петр Великий.*

Danil O. Divakov,
student, St. Petersburg State Forestry University named after S.M. Kirov,
Saint-Petersburg, Russia
e-mail: danil.divakov359@mail.ru

HOW IS A DIALOGUE OF CULTURES POSSIBLE IN MODERN SOCIETY

The article poses the problem of interaction and the possibility of mutual influence of different national cultures in the modern world, when processes of massification of many spheres of culture are taking place, especially in the field of cinema, fiction, and musical creativity. The author draws attention to the fact that the processes of globalization of human activity in the field of culture are acquiring the character of a one-sided influence of American and partly Western European popular culture in our domestic culture, which retains its significance through examples of high classics created in previous centuries. The article ends with a recommendation to adapt creativity in the field of artistic culture to the modern needs of young people.

Keywords: *dialogue of cultures, cultural interaction, literary works, spiritual value, creativity, cultural contribution, collection, Kunstkamera, Peter the Great.*

При изучении какого-либо вопроса или обсуждении какой бы то ни было темы в первую очередь следует четко установить определения тех терминов, которые являются ключевыми в ее рамках – иначе велика вероятность потратить время и силы, не придя ни к чему в конечном счете или получив ложные выводы. Причиной этому может служить использование номинально тождественных понятий, под которыми каждый понимает совершенно отличные вещи по своей сути.

В случае с термином «культура» этап стандартизации понятий существенно усложняется, поскольку в культурологии, социологии, философии, общественном знании и ряде прочих наук притом, что это слово имеет схожий смысл, но трактуется различно, в соответствии со спецификой и предметом изучения каждой дисциплины. Под культурой может пониматься как устоявшийся в определенном обществе свод правил, в разной степени влияющий на человека, являющегося частью этого общества, его поведение и даже образ мысли, так и совокупность духовных ценностей и продуктов творчества отдельной группы лиц, народа или человечества в целом. Наиболее общим определением культуры, пожалуй, является следующее: «Культура – это всё, что создано человеческим трудом: технические средства и духовные ценности, научные открытия, памятники литературы и письменности, политические теории, правовые и этические формы, произведения искусства и т.д.» [1]. Содержание этого термина варьируется и охватывает различные сферы человеческой деятельности, периоды истории и даже локализации, к примеру культура публичной речи, культура древнего Китая или культура научного сообщества.

Диалог же – форма коммуникации, обоюдный обмен информацией между субъектами. Таким образом, можно прийти к выводу, что диалог культур – это взаимное влияние культур друг на друга и обмен различными элементами культуры между носителями.

Одним из наиболее известных примеров влияния иной культуры на отечественную в истории России, вероятно, была галломания (мода на все французское), распространившаяся по Империи в период с первой трети XVIII века вплоть до Отечественной войны 1812 г. Среди дворян популяризовался французский язык, стиль одежды, музыкальные предпочтения и даже вкусы в еде. Показательны строки из произведения К.Н. Батюшкова «Прогулка по Москве» (1977): «Налейте мне ещё шампанского стакан, Я сердцем славянин – желудком галломан!» [2]. Данное явление нашло свое отражение в литературе и живописи, высмеивалось некоторыми культурными деятелями. К примеру, в «Бригадире» Д. И. Фонвизина показаны два карикатурных образа Иванушки и Советницы, в которых автор высмеивает легкомысленность и нелепое подражание всему французскому; им противопоставлены Софья и Добролюбов – образованные и скромные, любящие своих родителей, язык и отечество дворяне [3].

«Господи помилуй! Да будет ли этому конец? Долго ли нам быть обезьянами? Не пора ли опомниться, приняться за ум, сотворить молитву, и плюнув, сказать французу: сгинь ты, дьявольское наваждение! Ступай во ад или восвояси – все равно; только не будь на Руси», – мысли вслух на Красном крыльце графа Ф. В. Ростопчина [4].

Также стоит отметить и положительный вклад культурного взаимодействия в тот период. К примеру, основание Кунсткамеры (МАЭ РАН) по инициативе Петра Великого: оставшись под большим впечатлением после посещения анатомического музея Фредерика Рюйша в ходе визита в Голландию, император впоследствии выкупает обширную коллекцию препаратов и различных образцов. Позже была приобретена коллекция Альберта Себы, а затем и ряд научных инструментов, предметов и произведений искусства в ходе поездок Ивана Шумахера в Европу [5]. Все эти приобретения европейского происхождения послужили экспонатной основой при учреждении Кунсткамеры, в свою очередь давшей Российской Империи значительный толчок развития как в научной, так и в культурной сфере в целом.

Таким образом, можно утверждать, что культурное влияние Запада в этот период было значительным.

Массовая западная культура все плотнее укореняется и в современной России: на 2023 г. 6 из 10 наиболее популярных (по количеству зрителей) фильмов в российском прокате созданы в США; по данным ресурса «Кинопоиск» всего 3 из 10 самых просматриваемых сериалов – отечественного производства [6]. А в рейтинге популярнейших музыкальных коллективов у отечественных слушателей по версии платформы Spotify в 2021 году первое и восьмое место заняли южнокорейские группы, на четвертом месте – коллектив из США [7]. Кроме того, значительная часть популярных в массах музыкальных произведений являются адаптациями успешных в западном сегменте композиций зарубежных авторов, а некоторые популярные музыкальные стили и вовсе целиком пришли к нам из-за рубежа.

Если говорить о влиянии русской культуры на культуру других стран, то наиболее популярными остаются произведения классиков как в литературе, так и в музыке. Например, вот что пишет Харуки Мураками (популярный японский писатель, номинант на Нобелевскую премию по литературе) о работах Федора Достоевского и Льва Толстого: «В подростковом возрасте я был сильно увлечен русской литературой, и, я думаю, это, несомненно, повлияло на мое творчество. “Войну и мир” я прочел три раза, “Братья Карамазовы” перечитывал четырежды – я и до сих пор считаю его идеальным романом. Достоевский и сейчас, причем еще в большей степени, для меня – кумир литературы...» [8].

«Война и мир» Л. Толстого до сих пор остается одним из наиболее популярных на западе классических произведений литературы. Так, по сообщениям журнала *The Bookseller*, книга вошла в топ-50 самых продаваемых в Великобритании в 2016 г. [9]. А известная журналистка и комедиантка Вив Гроскоп посвятила Л. Толстому и русской классике целую кни-

гу, которую назвала «Саморазвитие по Толстому». Кроме того, одним из весьма популярных за рубежом сериалов стала экранизация «Войны и Мира» режиссером Томом Харпером в Великобритании. А число зарубежных экранизаций Анны Карениной – более двадцати.

В течение 2022 г. композиции Чайковского, Шостаковича, Рахманинова, Прокофьева и Римского-Корсакова и по сей день исполняются многими зарубежными оркестрами [10]. «Пиковую даму» поставили в Баден-Бадене, в Авиньоне, Марселе, Ницце, Тулоне [11]. А в программе оперного театра Брюсселя Ла Монне запланированы постановка «Евгения Онегина» и опера «Нос» Шостаковича [12].

К сожалению, продукты современной русской культуры не нашли большой популярности за рубежом: отечественные произведения кинематографа не входят ни в один международный топ по популярности, как и отечественные музыканты, художники или композиторы. Отдельные произведения искусства на время приобретали определенную популярность, однако она была недостаточной и слишком кратковременной, чтобы говорить о сколь-либо значительном культурном влиянии. Основной вклад в мировую культуру со стороны России, определенно, был внесен русскими классиками – поэтами, писателями, композиторами. Однако современная русская культура за редким исключением не выходит за пределы самой России и стран СНГ, поэтому на данный момент о вкладе в современную мировую культуру говорить не приходится.

Подытоживая, можно сказать, что сейчас в сфере культурного влияния мы теряем позиции относительно Запада, чья массовая культура является наиболее популярной во всем мире и в том числе в России. А это значит, что диалог культур не происходит – мы потребляем и частично перенимаем чужие моральные ценности, образ жизни и мышления, являющиеся неотъемлемой частью тех продуктов искусства, которые приходят к нам из-за рубежа, но при этом представители западной культуры не перенимают элементы наших традиций, культуры и ценностей. Если раньше, во времена расцвета классики, русская культура была не только популярна на территории нашей страны, но и известна и почитаема за рубежом, то сейчас даже среди наших сограждан зарубежное искусство популярнее отечественного. Такое одностороннее влияние в будущем может привести к тому, что наша собственная культура сохранится только в качестве исторического явления, без ее современных носителей, а граждане нашей страны станут носителями культуры, пришедшей к нам извне. Вероятно, лучший способ избежать этого – продолжать развитие русской культуры и ее адаптацию в некоторых сферах к современным запросам аудитории и в особенности к запросам молодежи.

На наш взгляд, диалог культур в современном обществе возможен только в условиях культурно многополярного мира, в котором имеет место взаимное, а не одностороннее влияние. В случае же доминирования одной культурной модели – прочие обречены затеряться на страницах истории.

Список литературы

1. Культура и ее формы. URL: <https://foxford.ru/wiki/obschestvoznanie/kultura-i-ee-formy> (дата обращения 24.05.2023).
2. Батюшков К.Н. «Прогулка по Москве». URL: <http://batyushkov.lit-info.ru/batyushkov/articles/progulka-po-moskve.htm> (дата обращения 24.05.2023).
3. Фонвизин Д.И. «Бригадир». URL: <https://ilibrary.ru/text/1643/p.1/index.html> (дата обращения 24.05.2023).
4. Ростопчин Ф.В. «Мысли вслух на красном крыльце». URL: <https://ru-sled.ru/mysli-vslux-na-krasnom-krylce-grafa-f-v-rostopchina/> (дата обращения 24.05.2023).
5. Приобретение коллекций в Европе: Фредерик Рюйш, Альберт Себа, Жозеф Гишар Дюверней. URL: https://www.kunstkamera.ru/exposition/kunst_hist/5/5_2 (дата обращения 24.05.2023).
6. Рейтинг самых популярных сериалов у россиян в 2022 году. URL: <https://dtf.ru/cinema/1638371-kinopoisk-sostavil-reyting-samyh-populyarnyh-serialov-u-rossiyan-v-2022-godu-tureckie-shou-i-svaty-vozglavili-top> (дата обращения 24.05.2023).
7. Названы самые популярные у россиян песни и исполнители. URL: <https://rg.ru/2020/12/01/nazvany-samye-populiarnye-u-rossiian-pesni-i-ispolniteli.html> (дата обращения 24.05.2023).
8. Что Харуки Мураками думает о Достоевском? URL: <https://dzen.ru/media/litinteres/chto-haruki-murakami-dumaet-o-dostoevskom-5dc409eac49f2900b04843c7> (дата обращения 24.05.2023).
9. War and Peace enters top 50 for first time [«Война и Мир» впервые вошла в топ 50]. URL: <https://www.thebookseller.com/news/tolstoy-scores-first-nielsen-top-50-hit-322498> (дата обращения 24.05.2023).
10. Екатерина Романова, Музыкальное Обозрение. URL: <https://muzo-bozrenie.ru/bojkot-russkoj-muzyki-na-zarade-pravda-ili-net/> (дата обращения 24.05.2023).
11. Европейские театры продолжают представлять русскую оперу. URL: <https://rg.ru/2022/12/28/vpered-k-rahmaninovu.html> (дата обращения 24.05.2023).
12. Une saison russe à La Monnaie? [Русский сезон в Ла Моне?]. URL: <https://www.resmusica.com/2022/03/24/une-saison-russe-a-la-monnaie/> (дата обращения 24.05.2023).

Татьяна Владимировна Зайковская
научный сотрудник, Институт философии
Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь
e-mail: satavla@rambler.ru

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ПРОЦЕССЕ ГАРМОНИЗАЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОТНОШЕНИЙ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Мировым научным сообществом осознается влияние глобализации на все сферы общественной жизни. Поэтому исследования влияния религии на гармонизацию социокультурных отношений, как правило, связаны с глобализацией и вызванной ею универсализацией культуры и некоторых форм религиозности. В условиях, когда религия становится едва ли не самым важным фактором идентификации индивида, проблема взаимодействия приверженцев различных конфессий выходит на авансцену социального бытия. Это высвечивает целый спектр новых форм взаимоотношений, среди которых акцент можно сделать на поиске оснований для сотрудничества представителей различных взглядов, верований и конфессий.

***Ключевые слова:** религиозный фактор, глобализация, социокультурные процессы, гармонизация, ксенофобия, догматизм, компромисс.*

Tatyana V. Zaikovskaya
Researcher, Institute of Philosophy
National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus
e-mail: satavla@rambler.ru

THE RELIGIOUS FACTOR IN THE PROCESS OF HARMONIZATION OF SOCIO-CULTURAL RELATIONS IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

The global scientific community realize the influence of globalization on all spheres of public life. Therefore, studies of the influence of religion on the harmonization of sociocultural relations are, as a rule, associated with globalization and with universalization of culture and some forms of religiosity that are caused by it. In conditions when religion becomes perhaps the most im-

portant factor in the individual's identification, the problem of interaction between followers of different faiths comes to the forefront of social life. This highlights a whole spectrum of new forms of relationships, among which the emphasis can be placed on finding grounds for cooperation between representatives of different views, beliefs and denominations.

Keywords: *religious factor, globalization, sociocultural processes, harmonization, xenophobia, dogmatism, compromise.*

Религия как социокультурное явление выступает универсальным механизмом регуляции человеческой деятельности. Посредством системы культовых действий и освоения вероучения она организует повседневную жизнь, структурирует мировоззрение, придает жизни особую значимость и смысл. Современные глобальные процессы направляют мировое сообщество к поиску конструктивных подходов, формирующих культуру диалога и выстраивающих межкультурную коммуникацию, которая содержит в себе мощный воспитательный потенциал, так как дает возможность сравнивать себя с другими и через это обретать новый опыт взаимодействия, в том числе и в сфере религии. Именно встреча с иными культурами и религиями помогает глубже осознать и оценить свои духовно-нравственные ценности и религиозные представления.

В условиях межкультурного диалога наша культура получает возможность рефлексивно использовать достижения других для собственного развития и преодоления недостатков. Например, при анализе конкретных ситуаций реализации свободы совести все еще вырисовываются нерешенные вопросы, связанные с религиозной ксенофобией, которая обусловлена проникновением чужеродных культурных кодов, отторгаемых определенной частью нашего общества. Необходимость минимизации напряженности в конфессиональных отношениях понуждает к освоению общемировой культуры, основанной на принципах толерантности. Эскалация ксенофобии может быть успешно преодолена посредством вхождения в глобальное культурное пространство, уже выработавшее механизмы борьбы с подобными асоциальными явлениями.

Все усложняющееся религиозное и культурное многообразие, вызванное глобализацией, актуализируется в мультиплицировании интересов и представлениях о ценностях. Все мировые религии призваны формировать позитивные установки в отношении социального бытия, воспитывать такие положительные качества как терпимость, любовь к ближним, нестяжательство и прочие добродетели. Однако отсутствие внятных идейных ориентиров, основанных на отечественных гуманистических традициях и невежество в вопросах религиозной проблематики, часто становит-

ся основанием для культивирования ксенофобии, догматизма и обоснования собственной исключительности. Поэтому во избежание подобных девиаций следует признать огромную важность воспитания чувства терпимости и единства у наших граждан, чувств, культивирующих в обществе религиозную толерантность, соблюдение принципа свободы совести, установление доброжелательных цивилизованных отношений между гражданами одной страны, независимо от их мировоззренческих принципов, соблюдение членами различных социальных и религиозных общностей правил поведения, основанных на компромиссе и взаимных уступках.

На постсоветском пространстве значительная часть населения, ранее не имевшая отношений ни с церковной организацией, ни с христианским мировоззрением, стала на путь богоискательства. Это привело к обрушению устаревших идеологем, отрицающих роль и значение религии, а также к активизации деятельности разнообразных религиозных объединений. Однако уровень религиозности населения сохраняется на невысоком уровне, так как среди верующих традиционных религий преобладают так называемые «партикулярные верующие», у которых наблюдается явное несоответствие между индивидуальной верой и культовым поведением, имеет место смещение ценностей от нравственных акцентуаций к пустой религиозной форме, выражающейся в отказе от «апелляции к трансцендентному как к единственному источнику религиозного» и в «поисках основания религиозного в ресурсах собственной личности» [1, с. 126].

Социологические исследования, проведенные в Республике Беларусь, выявили, например, что религиозная активность белорусов определяется потребностью в социальном взаимодействии. Вовлечение в религию мотивировано не столько выбором служения Богу, сколько возможностью удовлетворения коммуникативных потребностей, так как «религия является для белорусов прежде всего сферой коллективных добрых дел, и лишь в некоторой степени – практикой служения трансцендентному идеалу, кардинально определяющему образ жизни» [2, с. 125]. Подобная ситуация, когда религия теряет свое исконное значение: быть связующим звеном между Богом и человеком, наблюдается сегодня в мировом масштабе. Можно сказать, что христианство вошло в стадию мирового кризиса: в Европе количество верующих постоянно уменьшается, церкви пустеют, а церковные здания передаются под светские нужды. На американском континенте не так заметно, но роль христианства в жизни общества все также неуклонно снижается.

Однако количественные изменения не свидетельствуют о глобальной потере духовности, скорее, имеет место выход ее на иной уровень, так как прежние рамки представлений о божественном не соответствуют современному развитию науки и культуры. Былые «натуралистические

представления о Боге, о загробной жизни, о рае и аде, опора на чудеса как на религиозное доказательство не могут больше отвечать духовным запросам человека. Попытки загнать людей в старые формы религиозности абсолютно безнадежны. Нужно понимать, что отход от прежней религиозности свидетельствует не об утрате духовности, а о движении к новому, более продвинутому религиозному сознанию» [3, с. 11].

Религиозные воззрения, как правило, основываются на базовых убеждениях, представленных системой аксиом, ценностей и методов, обусловленных миропониманием, характерным для конкретной исторической общности. Замещение базовых религиозных убеждений происходит в ответ на критику и последующее отмирание какой-либо устаревшей установки, которая не способна давать ответы на возникающие вопросы и на появление новой установки или парадигмы, которая лучше и адекватнее справляется с этой задачей.

В связи с кардинальными изменениями, произошедшими в мире на волне глобализации, в обществе начался ментальный переход от теоцентризма, когда Бог понимался как абсолютное, во всех отношениях совершенное, наивысшее бытие, источник жизни и всех благ, к гуманизму – системе представлений, где высшей ценностью декларируется жизнь человека, а все материальные и духовные ресурсы призваны обеспечить эту жизнь максимальным комфортом и удобством. При этом почтительное отношение к религиозным традициям и обрядам продолжает демонстрироваться, но в действительности религиозность населения сводится к совокупности привычек, которые можно соблюдать или отбросить, как не имеющие никакого сакрального значения.

Широкое распространение получили нетрадиционные конфессии и неокульты, что свидетельствует о трансформирующемся характере религиозности и переходе ее в фазу качественных изменений, когда перед каждым думающим человеком встает вопрос об истинности личных убеждений. Вначале предполагалось, что подобное состояние общества обусловлено кризисом духовности, но позже оказалось, что причина в кризисе самого человеческого бытия. Определенный оптимизм вызывает то, что кризис – это не обязательно предвестник крушения. Разумеется, вследствие кризиса система может разрушиться, но может и сформировать продуктивные антиэнтропийные механизмы, что достигается ее усложнением, если к «моменту обострения накоплено и сохранено достаточное количество неструктурированного – “избыточного” – внутреннего разнообразия» [4, с. 131].

То есть, для теряющей устойчивость системы христианской религиозности «под напором» глобализации обозначились два вектора развития: либо попытаться сохранить себя «как есть», но при этом постоянно терять

адептов, отчаявшихся синхронизировать для себя сакральные истины и смыслы, либо сохраниться через развитие. Развитие в данном случае подразумевает и принятие религией открытий науки во всей их полноте; и отказ от понимания Библии как научного трактата в пользу осмысления ее как источника духовных истин, многие из которых все еще ждут своих открывателей; и выстраивание новых отношений с иудаизмом, некогда взрастившего христианство, сформировавшего христианское миропонимание о едином Боге-Творце, о смысле жизни, о предназначении человека; а главное – предстоит системный пересмотр всех фундаментальных доктрин христианства, даже таких как божественность Иисуса, учение о Троице, спасение, искупление, вечная жизнь и прочие.

На этом поприще уже в первой половине XVIII века были предприняты первые попытки изучить личность Иисуса и его учение в отрыве от церковной догматики. Стараниями профессиональных религиоведов и простых энтузиастов произошло становление библеистики как самостоятельной академической дисциплины. Секулярная программа эпохи Просвещения создала мировоззренческие основания для изучения Библии не как Священного писания, внеположного научному анализу, но как исторического источника, к которому применимы все научные методы. Работы исследователей первой волны носили отпечаток религиозных и мировоззренческих установок их авторов, однако, уже к началу XIX века оформился круг ключевых проблем, над разрешением которых стали работать более беспристрастные ученые. Тем не менее, важнейшим направлением исследований до настоящего времени остается «проблема» Иисуса. Как случилось, что учение Иисуса (глубинный смысл его проповеди), было подменено учением «об Иисусе», «восхвалением» его деяний, выяснением исторически верифицируемых фактов его жизни?

В современной научной литературе можно обнаружить несколько сотен подходов к определению понятия «религия». Чаще всего ее рассматривают как компонент духовной сферы общественного сознания наряду с культурой, образованием, наукой, идеологией и даже обыденными мнениями (единственной сущностной отличительной чертой здесь остается лишь вера в сверхъестественное). Религия также может рассматриваться как сообщество людей, приверженцев единой веры. В более широком смысле религия определяется как фундаментальный социальный институт; как тип мировоззрения, как совокупность определенных верований, ритуальных действий и моральных принципов, призванных регулировать образ жизни и поведение адептов данного культа.

Однако наиболее релевантным для истинно верующих (а с их мнением нельзя не считаться) все же представляется определение религии, следующее из этимологии самого термина: от лат. *Religare*, что означает

связывать, соединять, и указывает на особую, нематериальную, духовную связь земного и небесного, тварного и божественного. При этом вера в существование сверхъестественного является сущностным свойством религии, лишаясь коего, она переходит в разряд культурных явлений. Решаемые религией проблемы являются фундаментальными или вечными, ибо встают перед любым обществом на всякой ступени его развития, независимо от общественного строя, уровня развития науки и культуры.

Сегодня, на очередной ступени религиозного восхождения, духовная жизнь христианина или обитание в Царстве Бога воспринимается нашими верующими современниками как эпицентр соприкосновения реального и трансцендентного в человеческой душе, формирующей мистическое восприятие жизни, познавать которое доступно лишь его обладателю. Мистический опыт – это особый вид христианского сознания, усматривающий единство всего сущего, индивида и мира в целом там, где другие видят только многообразие разобщенных между собой явлений.

Мистические духовные искания – древнейший феномен, неразрывно встроенный в культуру и сопутствующий истории человечества от ее начала до наших дней. Нынешнее возрождение мистики уходит корнями в эпоху Реформации и связанный с ней подъем духовности. В начале мистика неярко выразилась в протестантизме, развиваясь преимущественно в испанском католичестве. Сегодняшний всплеск духовности в мире также сопровождается обращением к мистическому опыту (харизматическим учениям, идеям каббалы и тому подобному), что может вызывать осуждение, непонимание и ксенофобские проявления у окружающих.

Поэтому потребность в исследовании мистического направления в культуре осознается предельно остро, так как многие грани мистической традиции остаются слабо изученными, в отличие от более детально освоенных рациональных пластов культуры. Сегодня, например, группа исследователей Института философии РАН, возглавляемая профессором В.К. Шохиним, проводит современную аналитику данного феномена. Религиозный опыт рассматривается ею как уникальный, функционирующий по собственным правилам и потому недоступный для поспешных внешних для самого религиозного сознания экспертиз. «Религиозный опыт – утверждает профессор В. К. Шохин, – единственный в своей роде, а не сводимый к биологическим, психологическим или социальным факторам» [5, с. 6].

Религия (та ее часть, которая не воспринимается как часть культуры) просто невозможна без мистического опыта – практики непосредственного контакта с «высшими силами» и напряженного богообщения. Во все

времена любое вероисповедание в той или иной мере содержало мистическое начало. Многообразный религиозный опыт человечества характеризуется стремлением к непосредственному общению с Богом, интимным осознанием божественного присутствия, если даже не всей религиозной общностью, то хотя бы ее элитами – жрецами, шаманами и волхвами. Народная религия всегда сосуществовала с религией мистической, тайны которой были доступны лишь тем немногим избранным, которые удостоились особого откровения.

Как правило, только окружающая действительность наделяется человеком статусом реальности, однако, индивид, переживший мистический опыт, способен воспринимать образы, возникающие в его духовной жизни, как реальность. Каждый христианин в свое время неизбежно подходит к той черте, когда нужно сделать выбор: либо примкнуть к категории номинальных христиан (например, православных атеистов), либо встать на путь индивидуального богообщения, неотделимого от мистических переживаний и откровений, для коих характерна: неизреченность, интуитивность, кратковременность и бездеятельность воли. Таким образом формируется не только мировоззрение отдельных людей, но мистический подход к христианству «проникает в высшие сферы религиозной жизни и мысли, определяя развитие богословия, но еще больше определяется им. Историческая роль западной мистики заключается не в откровении новых истин, а в попытках доказать и связать с религиозной жизнью традиционные богословские истины» [6, с. 73].

Не все церкви, разумеется, настроены на поиск Истины и богообщения, часть из них предпринимает значительные усилия к самосохранению путем отвержения любых изменений и нововведений, другая часть становится на путь обновления либо примыкает к движению экуменизма. Однако все попытки решить проблему «изнутри» дают лишь временный эффект, так как адаптационный потенциал религиозной системы, независимо от желания клерикалов, реагирует на современную открытость церкви к миру.

Установление нового миропорядка на волне глобализации влечет за собой разрушение самобытных национальных культур и поступательное оттеснение религии на периферию общественного бытия. Тем не менее, именно религия, являющаяся объединяющим началом и располагающая сложной системой институциональных отношений и горизонтальных связей, остается эффективным инструментом регуляции глобальных тенденций и заслуживающей доверие моделью обеспечения устойчивого развития национальных культур. С другой стороны, «противостоит этим тенденциям в наиболее непримиримой форме именно религия, так как глобализация, утверждающая новый миропорядок, сопровождается не

только разрушением самобытных культур, но и забвением религиозно-нравственных ценностей общества, нигилизмом и даже воинствующим атеизмом» [7].

Следует отметить, что сегодня христианская церковь, определяющая себя соборной и вселенской, с неизбежностью сталкивается с необходимостью поднять вопрос о своем предназначении (смысле своего существования), а также осознать сколь иллюзорен и ложен путь самоизоляции, сколь пагубно непонимание важности единства всех христианских конфессий. Отправной точкой для объединения могут стать глубинные, вечные общечеловеческие ценности, которые многие поколения черпали из библейских заповедей, провозглашаемых христианскими проповедниками.

Идеология постмодернистской глобализации, основанная на потребительской массовой культуре, принципиально расходится с христианским миропониманием, веками создававшимся на национальных традициях и личностной идентификации. Поэтому религия не может принять глобализацию полностью, так как человеческая душа и ее духовные искания – основной объект религии, а для глобализма все это нонсенс и рудименты прошлого, которыми спекулируют служители церкви. Подобное поведение «безусловно, сказывается на позиции конфессий по тем или иным вопросам в связи с глобализацией и частными формами ее проявления. Но вне зависимости от позиций лидеров конфессий религия противостоит глобализму просто в силу истинной сущности религии – быть средством воссоединения с Богом. Воссоединения не с глобализацией, а с Богом, и в этом все дело» [8, с. 47-58].

Список литературы

1. Михельсон О.К. Сакрализация популярного. Методологические подходы к исследованию religion-like phenomena в современном религиоведении // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34. – Вып. 1. – с.122-137.

2. Шкурова Е.В. Религиозная активность населения Беларуси: индивидуальный и коллективный аспект // Религия и общество – 12 : сборник научных статей / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2018. – с. 124-125. – 356 с.

3. Полонский П. Взаимоотношения христианства и иудаизма сегодня: завершение цикла и выход на новый круг. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://pinchaspolonsky.org/vzaimootnosheniya-xristianstva-i-iudaizma-segodnya-zavershenie-cikla-i-vyход-na-novuyj-krug/>. – Дата доступа: 19.06.2023.

4. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 239 с.

5. Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы. Античность – конец XVIII в. М.: Альма-М, 2010. – 784 с.

6. Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности россиян (1989-2012) // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: ИД «Белгород», 2013. – 460 с.

7. Байдаров Е.У. Религия в глобальных процессах. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://carnegieendowment.org/2013/09/30/ru-pub-53152>. – Дата доступа: 26.07.2023.

8. Косиченко А.Г. Глобализация и религия // Век глобализации. Выпуск № 1 (11) / 2013. – с.47-58.

УДК 130.12

Галина Григорьевна Коломиец,

д. филос. н., профессор кафедры философии, культурологии и социологии,
почетный работник образования Российской Федерации,
Оренбургский государственный университет,

Оренбург, Россия

e-mail: kolomietsgg@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-1027-9095

АКТУАЛИЗАЦИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА «КИТАЙ И ЕВРОПА»

В статье автор актуализирует некоторые моменты работы русского философа В.С. Соловьева, посвященные проблеме соотношения китайского и европейского мирозерцания на основе осмысления сущности китайского идеала и устойчивых принципов жизни китайцев. Цель статьи актуализировать исследование отечественного мыслителя с точки зрения некоторых болевых моментов проблемы соотношения разных национальных типов мирозерцания в контексте современного многополярного и полицентрического мира.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, Китай и Европа, китайский идеал, христианский идеал, мирозерцание.

Galina G. Kolomiets,
Dr., Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies
and Sociology, Honorary Worker of Education of the Russian Federation,
Orenburg State University,
Orenburg, Russia
e-mail: kolomietsgg@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-1027-9095

UPDATING THE RESEARCH OF V.S. SOLOVYOV "CHINA AND EUROPE"

In the article, the author updates some aspects of the work of the Russian philosopher V.S. Solovyov, devoted to the problem of the relationship between the Chinese and European worldviews based on understanding the essence of the Chinese ideal and the stable principles of life of the Chinese. The purpose of the article is to update the research of the domestic thinker from the point of view of some painful moments of the problem of the relationship between different national types of worldview in the context of the modern multipolar and polycentric world.

Keywords: *V.S. Soloviev, China and Europe, Chinese ideal, Christian ideal, worldview.*

Владимир Соловьев провёл своё небольшое исследование, работая над статьёй «Китай и Европа», обращение к которой в свете современных проблем становления многополярного и полицентрического мира очень актуально. Поражает прозорливость великого русского философа, который осознавал себя причастным к христианской культуре и полагал необходимость анализа китайского мирозерцания, так как предвидел сложность взаимодействия как западного, так и русского евразийского мировоззрения с китайским государственным суверенитетом.

На написание статьи Соловьева подвигло два события 1889 года. Во-первых, большое празднование в Париже по случаю столетнего юбилея Великой французской буржуазной революции, на котором присутствовал китайский генерал; во-вторых, решение китайского правительства в целях освоения европейской цивилизации строить железную дорогу по направлению к русской границе.

Китайский генерал на празднике был в национальном костюме и прекрасно говорил на чистом французском языке. Философ обратил внимание на то, как реагировали присутствующие европейцы на речь китайца. Они не всерьёз воспринимали его, ставя себя много выше. А между

тем Соловьев был поражён полноценным смыслом речи военного. Он воспроизводит эту речь, в которой запоминаются следующие слова о том, что китайцы умеют использовать европейскую умственную и материальную культуру в своих целях, но никогда не будут усваивать европейские верования, идеологию, вкусы, поскольку они любят только себя и уважают только силу, которая прочнее европейской [1, с. 333]. Приводя смысл речи китайца, Соловьев далее цитирует А. Ревилля – знатока истории религий и, в частности, культуры Китая, который писал, что на рубеже веков в мире существует только две цивилизации – китайская и европейская (с включением Америки и Австралии). Европейская является наследницей великой греко-римской культуры.

Из многих строк текстов Ревилля, что приводит Соловьев, в контексте нашего времени имеет смысл выделить утверждение о том, что западно-арийская раса, по словам Ревилля, превосходит Китай силой расширения и ассимиляции. Запад захватывает другие расы, которые должны или подчиниться, или исчезнуть. Однако препятствием к исключительному обладанию земным шаром евро-англо-американцев является как раз Китай. Приводя эти строки, Соловьев, как видим, выражает ощущение сильного противостояния Запада и Китая в те годы, подчеркивая пугающее его расширение государственного и военного могущества китайцев в силу усвоения ими европейской техники и иного западного опыта. При этом Соловьёв как истинный христианин, следующий идеалу всеобщей любви, считал непозволительным для себя видеть в китайцах врагов: «Наши антипатии и опасения может возбуждать не сам китайский народ с его своеобразным характером, а только то, что разобщает этот народ с прочим человечеством, что делает его строй исключительным...» [1, с. 337]. Однако в этой исключительности он видит «ложность», т.е. ограниченность китайских принципов жизни «для себя».

Ссылаясь на труд русского сиолога С.М. Георгиевского, Соловьев ставит своей задачей понять и объяснить сущность китайского идеала и в следующих главах статьи последовательно выделяет ключевые моменты. Он выделяет изначальное, самое древнее понимание мироустройства по-китайски. Небо в религиозном смысле Соловьев трактует по-своему, т.е. как «собор умерших Китайцев», что содействовало «образованию и развитию Китая как национально-политического целого» [1, с. 359]. Небо, являясь отцом китайского народа, приводит к абсолютизации отеческой власти, сыновнего благочестия, культу предков, обряду заключения семейного брака.

В четвертой главе Соловьев рассуждает о тождестве духовной и светской власти в социально-политическом строе Китая, несмотря на теократию: «Первосвященническая власть по китайским понятиям есть соб-

ственное и единственное основание власти государственной» [1, с. 361]. Государь выполняет функцию наместника неба на земле, поэтому он же и учитель народа, и «каждый начальник от сына неба и до последнего сельского старосты обладает в своих границах *нераздельною* полнотою отческой власти», являясь и жрецом, и правителем, и учителем.

Критически подходя к учению Лао-цзы, Соловьев исследует основы конфуцианской морали, выделяя принцип сыновнего благочестия к непосредственным родителям, и отмечает снижение религиозности по отношению к умершим душам, поскольку для Конфуция важнее реальные морально-практические последствия. Справедливым в поведении считается принцип умеренности, когда китаец должен быть ни крайним эгоистом, ни крайним альтруистом. Для Соловьева было важным подчеркнуть, что «китайцу чужда универсальная любовь к человечеству, – они (за редкими исключениями) не знакомы с христианством, не следуют буддизму, проповедующему универсальный альтруизм во имя презрения к жизни, не придают цены доктрине Мо-цзы...» [1, с. 384]. Действительно, как известно, в китайской этике моизм с его теорией всеобщей любви ближе к христианской религии любви, и, как мы видим, критерием оценки китайского идеала для Соловьева является степень согласованности этого идеала с позицией христианского вероучения. Этот момент философ подчеркивает в своих дальнейших рассуждениях.

Соловьев выявляет в китайской философии то, что различает Китай и Европу по мирозерцанию. Для китайца, как отмечает философ, общественное сознание с его традиционным содержанием имеет безусловную значимость, а отнюдь не личностно-индивидуальное мировосприятие. Китайцу не приходится колебаться и осуществлять выбор в конкретных ситуациях, вступая в общественные отношения, он пользуется готовым руководством к действию. С одной стороны, исходя из утилитарных целей общества и личного благополучия, китаец должен проявлять любовь, справедливость и активность в своей жизнедеятельности, с другой стороны, в случае ситуации выбора он должен быть готов к жертвенности ради интересов родителей и родственников. «Китайцу непонятна возможность считать всех людей своими братьями и любить их как самого себя, непонятна также возможность признавать за всеми людьми человеческое достоинство» [1, с. 385], – пишет Соловьев, следуя принципам христианской этики.

Соловьев отмечает три связующих обстоятельства в конфуцианской модели жизни, где цель жизни состоит в земном благоденствии на основе сыновнего благочестия. Это связь: 1) родственная (с семьей), 2) корпоративная (с артелью, компанией, обществом), 3) этническая (с населением по

местожительства). В нравственном мирозерцании конфуцианства Соловьев выделяет «Эгоизм, умеряемый благоразумием, ограничиваемый (частью инстинктивно, частью насильственно) солидарностью с теми общественными группами, от которых зависит судьба отдельного лица... Признавая абсолютную истину только в прошедшем, в том, *что дано*», а не в идеале будущего, заключает Соловьев [1, с. 387].

Продолжая рассуждать о китайском идеале и степени его истинности, философ видит недостаточность официальной религии даосизма и китайского буддизма, поскольку, по словам Соловьева, религия и нравственность сливаются для китайцев в культе установленного порядка. Сущность китайской мудрости он называет по-русски «староверческой». Китайский идеал с культом предков, обращенный к прошедшему, есть, по сути, староверческий идеал своеобразного китайского альтруизма. «Староверческий китайский идеал содержит основание всякой истины и всякой нравственности» [1, с. 391]. Соловьев отмечает историческое значение китайского идеала как достижение китайской нации. Во-первых, данный идеал указывает на прочность национальной государственности, самостоятельности и национально-политической самобытности, в то время как многие древние государства ее утратили. Однако отрицательным фактом, по Соловьеву, выступает то, что китайская культура духовно бесплодна и не дала великих людей для всего человечества. С такой оценкой современный читатель, полагаю, не согласится. Указывая на примеры художественного творчества, Соловьев явно недооценивал китайское искусство. Философ достаточно критично высказывается о «главном недостатке китайского национального характера», обозначая его как «материализм и жестокость» [1, с. 399], имея при этом в виду социально-практическую ориентацию и строгие наказания за невыполнение долга и обязанностей.

Отмечая в житейской мудрости китайца умеренность и аккуратность, Соловьев пишет, что хотя он и видит ограниченность китайской жизни (как полагаю, заключающейся в отсутствии крепкой религиозной опоры), но не ставит целью обличать ее с христианской и европейской точки зрения. Умеренность и благоразумие, как считает Соловьев, недостаточны для самих китайцев. Очевидно, что желание выйти за границы рассудочного равновесия у них есть, поскольку они, нуждаясь в духовном, обратились к таким двум мистическим религиям как даосизм и буддизм. Поиск духовных путей жизни оказывается в стороне от официальной, национально-государственной линии, что свидетельствует, согласно Соловьеву, против китайского идеала и в то же время в пользу самих китайцев.

Анализируя китайское мировоззрение, отечественный мыслитель раскрывает своеобразие китайской культуры, но при этом ищет общечеловеческое в ее содержании, своего рода точки соприкосновения на основе религиозных взглядов. В заключение он подытоживает, подчеркивая противоположность китайской и европейской культуры, сущность которой состоит в различии двух идей. Китайская идея – это порядок, в котором важнее всего прочность социальных отношений, а европейская культура следует идее прогресса, которая требует идеального совершенства. Однако Китай достиг порядка, а «насколько европейский прогресс ведет к социальному совершенству – вот вопрос», отмечает Соловьев [1, с. 404]. Китайцы верны себе, и они будут сильнее и правее при условии, что наш европейский «ложный консерватизм» и «ложный прогрессизм» распадется под воздействием внутреннего противоречия. В завершении Соловьев выражает надежду и веру в европейский христианский мир, подчеркивая, что когда мы «будем также верны себе, т.е. верны вселенскому христианству, то Китай не будет нам страшен, мы же завоюем и дальний Восток, не силой оружия, а тою силой духовного притяжения, которая присуща исповеданию полной истины, и которая действует на души человеческие, к какому бы племени они не принадлежали» [1, с. 407].

Таким образом В. С. Соловьев, движимый идеей Всеединства как божьего промысла, на основе методологии своего мирозерцания рассматривал отличительные черты китайского принципа жизни, и его размышления в контексте нашего времени постигаются в новом свете. Каждый современный читатель с большим интересом, интерпретируя статью великого русского философа, многое прочтет для себя между строк. В данной статье кратко затронуты лишь некоторые болевые моменты проблемы соотношения разных систем «мы – они», «мы и другие». Размышления В. С. Соловьева в его работе «Китай и Европа» свидетельствуют, насколько нетривиальный ум истинного философа способен духовным взором проникать в глубину вечных проблем человеческой жизни в нашем многонациональном мире.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Китай и Европа // Избранные произведения. Ростона-Дону: Феникс, 1998. С. 332 – 407.

Татьяна Викторовна Кузнецова,
д. филос. н., профессор кафедры эстетики философского факультета,
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия
e-mail: 89163805403@mail.ru

СФЕРА ОБРАЗОВАНИЯ КАК ТВОРЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРНО-НАЦИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

В статье рассмотрено творчество одного из самых значительных деятелей «золотого века» – основоположника научной педагогики и философии образования в России – К. Д. Ушинского. Он оставил огромный след в интеллектуальной истории России, прежде всего, как "учитель учителей". В статье обосновывается, что Ушинский также уделял значительное внимание философскому обоснованию своих взглядов на образование, подтверждение чему можно увидеть в ряде его произведений. В этих произведениях он подробно излагал общие вопросы философской антропологии, философии истории и философии науки.

Однако стержнем философии образования Ушинского выступает идея народности, которая в высшей степени актуальна в своем осмыслении на качественно новом уровне развития социальной практики в условиях глобализационных процессов, обуславливающих современные перипетии существования национальной культуры в разных странах и, в частности, в России.

Ключевые слова: философия образования, К. Д. Ушинский, философская антропология, творчество, культура, народность, национальность, общество, цивилизация.

Tatyana V. Kuznetsova,
Dr., Professor of the Department of Aesthetics, Faculty of Philosophy,
Moscow State University named after M.V. Lomonosov,
Moscow, Russia
e-mail: 89163805403@mail.ru

THE SPHERE OF EDUCATION AS A CREATIVE DEVELOPMENT OF CULTURAL AND NATIONAL TRADITIONS

The article examines the work of one of the most significant figures of the "golden age" – the founder of scientific pedagogy and philosophy of education

in Russia – K. D. Ushinsky. He left a huge mark on the intellectual history of Russia, primarily as a “teacher of teachers.” The article substantiates that Ushinsky also paid considerable attention to the philosophical justification of his views on education, confirmation of which can be seen in a number of his works. In these works he expounded in detail on general issues of philosophical anthropology, philosophy of history and philosophy of science.

However, the core of Ushinsky’s philosophy of education is the idea of nationality, which is highly relevant in its understanding at a qualitatively new level of development of social practice in the context of globalization processes that determine the modern vicissitudes of the existence of national culture in different countries and, in particular, in Russia.

Keywords: *philosophy of education, K. D. Ushinsky, philosophical anthropology, creativity, culture, nationality, nationality, society, civilization.*

Один из ярких деятелей «золотого века» русской культуры – Константин Дмитриевич Ушинский (1823-1871) заслуживает особого внимания. Он сыграл важную роль в создании оригинальной российской педагогической традиции. При этом роль Ушинского в развитии философии, как истинного интеллектуала, осталась недостаточно изученной. В капитальном труде «Человек как предмет воспитания» (1868 – 1870) Константин Дмитриевич говорит, что педагогика находится в тесной связи с философией и демонстрирует эту связь ссылками на Сократа, Платона, Аристотеля, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Дж. Локка, Б. Спинозу, Дж. Беркли, Д. Юма, Г. Лейбница. Ушинский рассматривал систему образования в связи с философско-эстетическим понятием «народность».

Однако в осмыслении творческого наследия К. Д. Ушинского на первый план вышла его педагогическая деятельность, благодаря которой он стал настоящим авторитетом в российской педагогике. Важно отметить, что интерес к философским проблемам появился у Ушинского значительно раньше, чем увлечение педагогикой. Он был преданным студентом Московского университета, где получил высококачественное образование в области философии под руководством известного профессора П.Г. Редкина – видного представителя российской философии права. Пристрастие Ушинского к философским размышлениям было глубоким, и он уделял им большое внимание. Философия стала для Ушинского неотъемлемой частью его мышления и духовной жизни.

Изначально Ушинский нашел область применения своей философской эрудиции в уникальном подходе к учебному курсу камералистики. Этот курс представлял собой совокупность разнообразных знаний и сведений, которые считались необходимыми для управления имуществом и

осуществления хозяйственной деятельности. Ушинский использовал свою философскую мысль для описания науки и для выражения своих взглядов на структуру общества и социально-исторические процессы. Оба аспекта можно рассматривать как своего рода философские идеи, задающие концептуальные рамки для его будущих размышлений о назначении образования, критериях образованности и содержании научно обоснованной педагогики.

Константин Ушинский в своих работах выражал мнение, что педагогика является не наукой, а искусством, хотя для его осуществления необходимо использовать знания, полученные в различных науках о человеке. Он считал, что образование должно быть разделено на две четко выраженные сферы: науку и промысловые искусства. Университеты следует использовать для изучения науки, а для обучения промысловым искусствам необходимо создавать специальные технические училища.

Кроме того, как философ, Ушинский стоял на позициях антропологизма, рассматривая общественную жизнь, историю и проблемы воспитания с точки зрения природы человека. Однако он не придерживался антропологического подхода, который противопоставлял бы его христианским убеждениям. Скорее, он рассматривал природу человека как божественный замысел и интегрировал ее понимание с христианской религией. В отличие от Фейербаха, который подчеркивал способность человека к осознанию своей родовой сущности и разделению внутренней и внешней жизни, Ушинский считал, что наиболее важным качеством человека является его потребность в развитии и совершенствовании. Эта потребность вложена в человека самим творцом и позволяет ему приближаться к Богоподобию. Развитие человека, по мнению Ушинского, происходит только в обществе, которое является необходимой средой для осуществления этого процесса. Он отмечал, что человек осознает свое развитие только в истории и что контекст истории – социальная жизнь.

Еще одним заметным аспектом философской антропологии, разработанной Ушинским, является научная основа данной теории. Ушинский придавал большое значение научным открытиям, полученным в области естествознания. Однако, его понимание «антропологических наук» охватывало гораздо больший круг наук. Кроме естественных наук, он включал в них также логику, филологию, политическую экономию, географию, и, конечно же, историю в ее широком понимании. В свою очередь, история включала в себя историю религии, искусства, литературы и воспитания.

В эпоху подъема научно-педагогического движения, являющегося одним из самых заметных явлений, характеризующих накаленную общественную атмосферу в России после неудачной Крымской войны, Ушинский во все большей степени интересовался взаимосвязью между ис-

торической трансформацией общества и развитием образования (воспитания) в области философии истории. Именно под этим углом зрения исторический процесс раскрывался в таком ракурсе, который ранее не рассматривался в "больших" философско-исторических нарративах первой половины XIX века. Ушинский начинает свой анализ с построения модели средневекового западноевропейского общества, в котором сформировался единый европейский "народ схоластиков", мыслящий и говоривший на общем языке, а именно – на латыни. Однако на рубеже Нового времени этнотерриториальная архитектура Европы начинает перестраиваться; формируются крупные государства и "государственные национальности", а в сознании людей возникает самоидентификация с отечеством. Эти процессы приводят к перестройке всей сферы образования.

Ушинский в своих исследованиях подробно описывает особенности национальных систем образования и воспитания, включая английскую, немецкую, французскую, швейцарскую и американскую. Он не только изучал эти системы из первых рук, проведя 5 лет в зарубежной командировке, но и проанализировал их достоинства и недостатки.

Однако Ушинский не ограничивался только описанием различных моделей образования. Он объяснял вариативность образовательных систем различием национальных характеров, менталитетов и условий жизни. В каждой из этих систем есть свои долгосрочные цели, свои средства для их достижения и свои модели образования и образованности.

Ушинский подчеркивал связь между образованием и конкретным исторически сформировавшимся обществом. Он говорил о «народности» образования, которая возникла в литературных кругах Пушкинской эпохи и означала способность выразить национальный характер в художественных образах. «Народность» была высшим критерием для оценки поэтических произведений и прочности поэтической славы.

Ушинский был восхищен опытом Британии, где образование полностью было предоставлено частным лицам и корпорациям, а правительство не имело права входить в эту сферу. Однако история насмеяется над этим подходом. К концу XIX века самим британцам стало очевидно, что их система образования устарела, и страна не могла поддерживать свое положение главной индустриальной державы. Тем не менее, Ушинский с необходимостью оценивал национальные образовательные системы диалектически, признавая, что даже самые передовые и лучшие из них имеют свои слабые стороны, которые не случайны и неустранимы. Это связано с тем, что особенности образовательных систем отражают достоинства и недостатки народного характера, которые связаны между собой в неразрывном единстве. Так, он отвергал идею о всеобщей образовательной системе, которая была бы подходящей для всех. Вместо этого, Ушинский

утверждал, что образование должно быть основано на народных началах, так как это обеспечивает более глубокое и значимое влияние на развитие общества, чем абстрактные идеи, заимствованные у других народов.

Ушинский считал, что народность является общей для всех прирожденной склонностью, на которую всегда можно рассчитывать при воспитании. Когда воспитатель обращается к народным началам и идеалам, он всегда найдет отклик в живом и сильном чувстве человека, которое действует гораздо сильнее, чем страх наказания или убеждения, воспринятые одним умом. Ушинский понимал, что духовный облик каждого народа неоднозначен и представляет собой комбинацию качеств, которые могут быть оценены по-разному.

Так, в свете капиталистической модернизации, которую претерпевала Россия, Ушинский не считал, что решением острых социальных проблем является сохранение народа в первобытной темноте. Он увидел выход из сложившейся ситуации в образовании народа и проникновении знаний в самые низшие слои населения. Согласно его стратегии, это было выгодным вложением капитала.

Идеи К. Д. Ушинского о жизненной связи воспитания и образования с народными национальными корнями в богатом контексте философии, науки, искусства в высшей степени актуальны с точки зрения глобализационного процесса современной эпохи и необходимости диалектического разрешения противоречий данного процесса. Сохранение субъектности народов в этом процессе невозможно без развития национальной идентичности. Наследие творчества Ушинского, исходящего из идеи народности, требует своего осмысления на качественно новом уровне развития социальной практики.

В русской мысли идея народности получила своеобразное оформление, которое было тесно связано с распространением идей романтизма, имеющих идейно-эстетический характер. Важную роль в этом процессе сыграло влияние философии Гегеля, которая привнесла понимание народности как выражение «духа народа». Философский подход К. Д. Ушинского к проблемам образования в значительной мере отражал влияние Г. В. Ф. Гегеля, русских гегельянцев (таких как Петр Григорьевич Редкин), Л. Фейербаха и классического позитивизма. Однако Ушинский свободно комбинировал и интерпретировал идеи из различных источников, занимая независимую теоретическую позицию. Ключевым понятием для Ушинского стала категория народности русской культуры «золотого века», которую он существенно видоизменил.

Образование и конкретное исторически сложившееся общество тесно взаимосвязаны, и эта связь придает образованию особое социокультур-

ное качество, которое Ушинский определил как «народность». Понятие «народность» возникло в литературных кругах эпохи Пушкина и изначально использовалось преимущественно в контексте оценки эстетики. Оно выражало способность художественных образов отразить особую «гибкость» ума и легко узнаваемые черты национального характера. Таким образом, оно стало высшим критерием и мерилем ценности каждого поэтического произведения и прочности поэтической славы.

Три десятилетия спустя после Ушинского проблема народного духа получила новое социологическое измерение. Ссылки на философский концепт остались, но Ушинский добавил механизм трансляции, который переводит генерируемые «духом народа» императивные смыслы в реальные образовательные практики. Он увидел этот механизм в отношениях между институтами образования и гражданским обществом, основанных на общественном мнении.

Ушинский был уверен, что в России следует создать свою систему образования и воспитания, учитывая как национальные особенности, так и опыт других стран. Он также считал, что черты народности определяют характер человека и примешиваются ко всем остальным чертам. Хотя современное понимание идентичности сложнее, чем во времена Ушинского, его представления остаются дискуссионными и важными для понимания, как категория «народность» взаимодействует с другими концептами в решении культурных и антропологических проблем.

Ушинский считал, что духовный образ каждого народа является сложной комбинацией качеств, которые могут быть оценены по-разному. Нельзя судить о народе по своим субъективным представлениям, потому что в его облике присутствует неясная идея, которую он представляет в истории и которая делает его уникальной личностью. То, что мы можем рассматривать как недостатки, может быть необходимым условием для достижения задачи, возложенной на этот народ. Ушинский считал, что идеал совершенства может быть достигнут только через христианство.

Ушинский выделяется среди многих русских мыслителей «золотого века» своим стремлением дать народности конкретную и практическую значимость. Он предложил использовать образовательное чтение для формирования и развития народной культуры, освещая в ней принципы и идеи, такие как справедливость, польза, бескорыстие и другие. В своих повествованиях Ушинский использовал народную мудрость и философию, черпая вдохновение из фольклорных источников.

Ушинский верил, что народность должна приспособливаться к изменяющимся условиям, иначе общество будет отстранено от общего прогресса цивилизации, что приведет к застою, упадку и утрате историческо-

го значения народа. Он не разделял точку зрения В. И. Даля, близкую к славянофильской, согласно которой грамотность следует ограничивать, так как образованные люди склонны к различным порокам. Ушинский полагал, что патриархальная нравственность уже не эффективна, поскольку всеобщее проникновение европейской цивилизации в народ требует новой нравственной основы, соответствующей широкому спектру социальных связей. Он призывал школу и церковь сотрудничать в выходе народа из патриархальных ограничений и предоставить ему возможность образования и развития даже в самых низших слоях населения. Ушинский считал, что такая стратегия является наиболее благоприятной для общества и инвестиций в его будущее.

Вообще, формирование сознания и культуры нового европейского типа, который мы связываем с современной цивилизацией, было сопряжено с понятием «народ» и его производными, такими как «народный» и «народность». Понятия «народного» и его производных появились относительно недавно, практически одновременно с возникновением новых форм общения и социальных связей в Новое время. Это отличает общество Нового времени от традиционных обществ предыдущих эпох.

Категория «народное» относится к определенной эпохе истории в отличие от универсальных эстетических категорий, которые существуют на протяжении всей истории культуры. Народное может рассматриваться как модельное понятие, которое охватывает специфические социокультурные черты эстетического сознания новоевропейского типа, присущие в период с середины XVIII века до 80-х годов XX века. В этот период западная и российская культуры находились в фазе, отличающейся определенностью ценностей и ориентиров. Сегодня вопрос о том, сохранятся ли эти ценности и ориентиры, стоит особенно остро в свете постмодернизма, который возник в западной культуре в 80-х годах XX века и затем распространился по всему миру.

Анализируя историю народности, можно получить глубокое понимание видовых особенностей породившего ее общества и его роли в процессе всемирной истории. Это достигается путем рассмотрения конкретных особенностей национальной культуры, которые формировались в соответствии с исторической ситуацией и социокультурными факторами, приведшими к возникновению идеи народности. В сравнении с анализом универсальных категорий культуры, изучение истории народности позволяет получить более ясное и определенное представление о ее значимости в контексте всемирной истории.

В России в XIX веке народность рассматривалась как характеристика всех физических, умственных и нравственных черт, из которых формиро-

вался образ русского человека. Эта идея была наиболее важна для русской культуры «золотого века» и определяла ее идейные и творческие установки. Использование термина «народность» относилось к эстетической оценке и мере духовной глубины творчества. Однако это понятие также выражало верность критериям художественной правды и чувства нравственной честности, а не только изощренность формального мастерства. Русское искусство ориентировалось на проникновение в реальную жизнь народа, не только в светлых, но и в темных ее сторонах. Кроме того, концепция народности в России была уникальна тем, что идея национальной самобытности имела определенную социальную окраску, и подлинным носителем национальных начал признавался преимущественно «простой народ», часто даже из «низшего сословия».

В русской культуре идея народности играла важную роль для образованного общества, а также для отдельных людей, которые видели в этой идее личную проблему. Решение этой проблемы требовало определенных усилий и нравственно-рефлексивного акта, например, покаяния или возвращения к своим корням. Именно эта особенность определила эволюцию идеи народности в русской культуре, сделав ее более социально-критической. Мотивы социальной критики стали нарастать и становились одним из главных направлений в развитии идеи народности в русской культуре.

Традиции играют ключевую роль в объединении народов и утверждении принципов согласия и толерантности. Однако, в свете проблем, оставленных уходящим веком, необходимо задуматься о духовной основе, на которой будет строиться будущее человечества. Какие идеи и понятия перейдут с нами в XXI век, а какие станут достоянием истории? Без ответа на этот вопрос невозможно развитие культуры и социокультурное прогнозирование. Важно понимать, что процессы цивилизационной трансформации, происходящие в последние десятилетия, имеют глобальный смысл и особенно важны для России. Ограниченность и опасность стратегий развития, не учитывающих культурно-исторический процесс и национальную традицию, продемонстрированы российским либеральным реформаторством. Современная русская духовная культура становится все более нацеленной на самоидентификацию, и в этом есть одна из причин актуальности культурно-исторических исследований, которые не только помогают понять прошлое, но и указывают ориентиры будущего.

В русской сфере культуры и искусства, концепция национальности играла особенно важную роль и несла глубокий смысл. Она определяла моральный аспект русской культуры, отражала ее характер и предназначение. Русская интеллигенция на протяжении более двух веков отличалась

ощущением связи с народом и его судьбой, а служение народу стало одной из наиболее выразительных черт этой культуры. Эта идея играла важную роль в сохранении и продвижении культурных ценностей народа и универсальных идеалов.

В период Великой французской революции, концепция национальности стала не только философско-эстетической концепцией, но и принципом, определяющим точку зрения на общественные явления и культуру. Она также стала ценностью и критерием оценки в общественном сознании. Однако этот процесс модернизации, который принял всемирно-исторический характер, не происходил мгновенно, а развивался на протяжении всего «века Просвещения», предвещающего штурм Бастилии. В этом контексте созрела сама концепция народа как независимой творческой силы.

В определенной эпохе всемирной истории всеобщая концепция «народного» стала образцовым понятием, в котором сосредоточены наиболее характерные социокультурные черты эстетического сознания нового европейского типа. В ходе всемирной истории, благодаря анализу универсальных категорий культуры, проявление проблемы национальности стало яснее и определеннее, особенно в период постмодерна в российской культуре. Таким образом, национальность является неотъемлемой частью эстетического сознания и культуры, которые развиваются и изменяются на протяжении всей истории человечества.

Список литературы

1. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в одиннадцати томах Т. 1. М.-Л.: Изд-во АПН РСФСР, 1948.
2. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в одиннадцати томах Т. 2. М.-Л.: Изд-во АПН РСФСР, 1948.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1977.
4. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в одиннадцати томах. Т. 3. М.-Л.: Изд-во АПН РСФСР, 1948.
5. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в тринадцати томах. Т.5 М.: Изд-во АН СССР, 1954.
6. Кузнецова Т. В. Парадигма народности в эстетической теории. Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Философский фак. 2-е изд., доп. и перераб. М.: МАКС Пресс, 2010.

Алексей Сергеевич Лагурев,
к. филос. н., доцент кафедры философии,
Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов,
Санкт-Петербург, Россия
e-mail: allag26@mail.ru

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ И ВОПРОСЫ МОРАЛИ:
МИХАИЛ ЛИФШИЦ О ДОБРЕ И ЗЛЕ**

В истории классической мысли вопрос о природе добра и зла был неразрывно связан с проблемой человеческого действия и его последствий. Древняя мифология, античная трагедия, «Поэтика» Аристотеля, лекции по философии истории Гегеля – каждая эпоха решала эту проблему по-своему. Развивая предшествующую традицию, марксизм, согласно Михаилу Лифшицу, способен представить конкретное решение, в равной степени чуждое как историцистскому релятивизму, так и метафизическому догматизму.

Ключевые слова: Михаил Лифшиц, марксизм, Гегель, Аристотель, трагедия, добро и зло, этика, мораль.

Alexey S. Lagurev,
Ph.D., Associate Professor of Department of Philosophy,
St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions,
Saint-Petersburg, Russia
e-mail: allag26@mail.ru

**HISTORICAL TRAGEDY AND QUESTIONS OF MORALITY:
MICH. LIFSCHITZ ON GOOD AND EVIL**

In the history of classical thought, the question of the nature of good and evil was inextricably linked to the problem of human action and its consequences. Old mythology, ancient tragedy, Aristotle's Poetics, Hegel's lectures on the philosophy of history – each era has tackled this problem in its own way. Developing the preceding tradition, Marxism, according to Lifschitz, is able to present a concrete solution, which is equally alien to both historicist relativism and metaphysical dogmatism.

Keywords: Mich. Lifschitz, Marxism, Hegel, Aristotle, tragedy, good and evil, ethics, morality.

«Во всемирной истории – писал когда-то Гегель во введении к своим лекциям по философии истории, – благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [1, с. 27]. Но что это за результаты, что скрыто содержится в человеческом действии и часто реализуется помимо наших желаний? Сам Гегель иллюстрирует это примером не слишком обнадеживающим: человек, быть может, из совершенно справедливой мести решает поджечь дом своего обидчика; с этой целью он подносит огонек к небольшой части бревна, но из этого действия рождается страшный пожар, уничтожающий не только имущество обидчика, но обрушивающийся и на множество ни в чем не повинных людей, гибнущих в пламени, что совершенно не входило в изначальный план поджигателя.

Подобные ситуации очень рано стали предметом человеческого размышления. Первые попытки выразить их содержатся уже в древнейшей мифологии, рождавшейся, по мысли Михаила Лифшица, из острейшего переживания деятельного столкновения с противодействием сил природы: «представьте себе, что вы неосторожно толкнули камень на вершине горы. Падая вниз, он задевает другие камни, и это механическое движение отдельных частей горной породы превращается в нечто целое, имеющее как бы автономное существование. Теперь это – обвал, разбуженная стихия природы, грозное бедствие. В нем есть что-то человеческое или, скорее, демоническое, то есть человеческое с обратным знаком и более грандиозное. Так возникает – заключает М. Лифшиц, – сказание о духе гор – Рюбецале» [2, с. 75-76].

Вопрос о действии, таким образом, оказывается роковым для человека уже в самом начале его пути. Герои античных трагедий – всегда люди действующие и именно вследствие своих действий, совершающие ошибки и навлекающие на себя наказание. Впрочем, и ошибки трагических героев – не школьные, и вина их – ничем не родственна вине, скажем, уголовной. Трагический герой, как заметил однажды Гегель в своих лекциях по философии духа, хочет быть виновен. «Потому древняя трагедия и стояла на более высокой точке зрения, считая индивида виновным, и не было в ней никакого *commiseration* (соболезнования) к прельщённости, из-за которой индивиду якобы нельзя приписывать вину. Что вина может быть приписана, в том – вершина интеллигенции» [3, с. 283].

Аристотель в своей «Поэтике» приводит историю о том, как «статуя Мития в Аргосе убила виновника смерти этого Мития, упав на него в то

время, как он на нее смотрел» [4, с. 70]. Таковы, по мнению античного философа, наилучшие фабулы, заключающие в себе зерно трагического. Характерно, что Аристотель не сообщает нам, что именно и почему совершил виновник смерти человека, чья статуя убила его самого. Могло ли это быть убийство? Да, но мы прекрасно знаем, что, с точки зрения античности, иные убийства *должны* были быть совершены, и скорее уход от этой ответственности мог повлечь за собой божественную кару (тут достаточно назвать «Орестею» Эсхила). И все же нам неизвестно, отчего погиб Митий, поскольку это – не главное. А главное то, что вне зависимости от причины, побудившей убийцу совершить свое дело, он был вынужден столкнуться с неожиданными, незапланированными последствиями своих собственных действий.

Вспомним Эдипа, история жизни которого легла в основу великих античных трагедий, это был человек возвышенного характера, совершивший, по существу, героический поступок – знаменитые Фивы были спасены от страшного Сфинкса его смелым умом. Но что получил он в награду? Возможность жениться на собственной матери и завести с ней детей. В некотором смысле, и он вынужден был столкнуться с неожиданными последствиями своих собственных действий.

Общим местом классической трагедии как будто бы оказывается ситуация, когда, действуя, герой совершает нечто, но сам не знает, что именно, и только затем, уже в самом конце положение раскрывает себя, все проясняется, но уже слишком поздно. Такова цена знания правды о мире и самом себе.

По мысли Аристотеля, лучшие фабулы не были придуманы людьми, это невыдуманые истории реальных родов. Причем открыты они были не путем искусства, как он пишет, а случайно. Классическая Античность любила подобные сюжеты, а потому сохранила их для нас великое множество. Лидийский царь Крѐз, знаменитый собеседник Солона, желая пойти войной на разраставшуюся персидскую державу, обратился к дельфийскому оракулу с вопросом о том, что будет, если он все же решится на этот шаг. Ответ оракула известен: царь Крѐз сокрушит великое царство. Оракул не соврал, это была истина, но истина всегда конкретна – Крѐз действительно сокрушил великое царство, но то было его собственное.

Стало быть, страшно не просто столкнуться с неожиданными последствиями своих собственных действий, страшно обнаружить, что они оказались обратными – не просто иными, но противоположными. И геродотовский Крѐз, и софокловский Эдип – оба сталкиваются именно с обратными последствиями своих собственных действий. Но откуда проистекает эта обратность? Здесь стоит вернуться к пониманию истоков древнейшей мифологии М. Лифшицем: «Обратной силой – пишет Лифшиц, –

можно назвать реакцию окружающего мира на всякое выделение из него отдельной части, претендующей на независимость, бросающей вызов целому. Человеком же называется та часть природы, которая развивает это обособление как свой особый шанс и свою судьбу» [1, с.76].

Однако выделение одной части объективной реальности и противопоставление ее целому может быть различно и именно в этом, по мысли Лифшица, и заключен особый шанс той части природы, которая называется человеком. В чем же дело? Вспоминая кантовскую «Критику способности суждения», можно было бы предположить, что шанс человека заключается в том, что он совершает это выделение совершенно особым образом, воспринимая мир природы под углом порождаемой разумом целесообразности. Тем самым мир природы как бы (именно как бы) оказывается связанным с миром свободы, а человечеству достается возможность бесконечного совершенствования культуры в том особом смысле, который был сформулирован Кантом, как способность ставить и реализовывать любые цели свободного разума посреди мира механической необходимости.

К несчастью, недостаточность этого решения выявилась очень рано, и уже ближайшие наследники Канта, обнаружившие себя в совершенно иной исторической ситуации, сумели сделать из нее верные выводы и пересмотреть взгляд философии на связь субъекта исторического действия и той реальности, которая ему противостоит. В этом смысле, Великая французская революция, как и описывал ее Гегель, оказалась настоящим восходом солнца, лучи которого осветили истину новому поколению мыслителей вплоть до Маркса и Энгельса. Недостаточно особого, человеческого выделения одной части объективной реальности – необходимо выделение *особой* части этой объективной реальности.

Когда-то Фрэнсис Бэкон заметил, что подчинить природу возможно единственным способом, а именно, подчиняясь ей. В своей «Новой Атлантиде» он проиллюстрировал это историей о том, как мудрые островитяне ловят одних птиц при помощи других. Таким образом, необходимо как бы противопоставить реальность самой себе, использовать одни части бытия, дабы воздействовать на другие. Такова же была идея и Гегеля, писавшего в «Иенской реальной философии», о хитрости разума: «Для хитрости дело чести – так ухватить слепую силу, с одной стороны, чтобы повернуть последнюю против себя самой, напасть на нее, схватить ее как определенность, действовать против нее или принудить ее как движение возвратиться к самой себе, снять себя» [5, с. 306-307].

Это возможно, но в фундаменте такой возможности лежит, согласно М. Лифшицу, онтологическое разделение самой реальности. Шанс человека, действительно, заключается именно в том, чтобы обнаружить разни-

цу в самом бытии, понять, что части этого единого бытия различны: бывают случайные осколки механической необходимости, отдельные, ничего не значащие и не говорящие факты, но бывают и такие, которые заключают в себе подлинное богатство содержания. Пользуясь термином Фрэнсиса Бэкона, Лифшиц именует их «прерогативными инстанциями» – частями объективной реальности, «заряженными всеобщностью, в которых сама материальная субстанция мира становится субъектом, выступает в своих характерных, выразительных, своеобразных ситуациях». Они представляют собой по-настоящему говорящие факты, говорящие ситуации, способные стать опорой, рычагом для человеческого сознания. Они есть порождения самой реальности, являющиеся как бы зеркалом определенного круга явлений – зеркалом, прежде всего, потому что в них отражается, выражаясь гегелевским языком, актуальная бесконечность некоторого круга эмпирического материала. Тем самым, это инстанции позволяющие «сделать относительно законченные выводы, прекратить вечную неполноту индукции, обобщение эмпирических фактов путем отыскивания таких положений реальности, которые внятно говорят нам своим собственным субъективным языком» [6, с. 168].

Иными словами, необходимое выделение *особой* части этой объективной реальности, в котором заключается шанс и судьба человека, – и есть выделение тех самых прерогативных инстанций, выступающих в роли истины бытия в противовес его лжи, полноты в противовес частности, наконец, конкретного в противовес абстрактному. Истина, как подчеркивал Ленин, всегда конкретна. Есть такие, *конкретные* части объективной реальности, опираясь на которые, мы можем быть более зрячи, а есть такие, *абстрактные*, которые, напротив, закрывают перед нами возможности для всякого сознательного действия.

И здесь вновь стоит вспомнить Аристотеля, который, описывая явление катарсиса, характеризует его как очищение от аффектов посредством сострадания и страха. Катарсис – то, что должно произойти со зрителями в результате созерцания трагедии на сцене. Как известно, поход античного афинского гражданина классической эпохи в театр серьезно отличался от того, как именно происходит этот процесс сегодня. Достаточно упомянуть, что поход этот был обязательным, а государство в какой-то момент своей истории даже оплачивало гражданам то время, которое они должны были уделить просмотру. Современному человеку, прекрасно знакомому с бесплатными государственными раздачами билетов на какие-то мероприятия, и уж тем более с оплатой их посещения, может показаться само собой разумеющимся, что античное государство таким образом занималось обыкновенной пропагандой. Но хорошо ли подходили для этого те самые, классические трагедии?

Аристотель в «Поэтике» специально подчеркивает, что, в отличие от комедий, трагедии следует писать на сюжеты из далекого прошлого, поскольку актуальной политической повестке в них нет места. Несмотря на некоторые исключения, в целом, лучшие античные трагедии следуют этому правилу. Пусть так, но очевидно и то, что даже глубокую древность (или в особенности глубокую древность) легко превратить в назидательный пример для современности, тем самым открыв двери самой обыкновенной пропаганде (достаточно вспомнить знаменитый фильм Эйзенштейна «Александр Невский»). Это верно, но необходимым условием в таком случае оказывается наличие ясной и отчетливой морали с простым и понятным выводом. Находим ли мы в классических античных трагедиях нечто подобное? К примеру, «Орестея» Эсхила открывает перед нами ситуацию, когда главный герой, сын убитого Агамемнона, оказывается вовлеченным в трагическую коллизию: он должен отомстить за своего отца, однако, эта месть будет означать убийство его матери. Что бы не выбрал Орест – он все равно совершит ошибку, все равно окажется виноват. Эта ситуация типична для трагедии, но превратить ее в простое средство для манипуляции невозможно.

Так почему же государство платило зрителям античных трагедий? Эпоха Просвещения, отводившая театру громадную роль (неспроста такие люди как Дидро и Лессинг так много писали для театра и о театре), и завершившаяся также эпическим театральным действием – Великой французской революцией, считала, что театр есть великое средство, но не пропаганды, а общественного воспитания. Этот взгляд сформировался не без влияния античных образцов, где в небольшом по современным меркам полисе в театре могли поместиться все его граждане. Люди, приходящие в театр как толпа отдельных индивидуумов, каждый из которых полностью погружен в свою частную жизнь, должны были выйти из него единым народом. И в этом смысле, пожалуй, можно было бы вновь обратиться к аристотелевскому катарсису, как очищению посредством сострадания и страха. Не только от аффектов, но и от этой абстрактности, партикулярности, частности угла зрения должно было произойти очищение, чтобы вышедшие из театра люди по-настоящему смогли превратиться в народ.

Но посредством чего происходит это очищение? Единственным лекарством против абстрактности является конкретность, полнота, или другими словами – истина. Именно созерцание истины в чувственной форме, переживание явления божественной правды на сцене, правды, сокрушающей частную, слепую позицию героя, заставляющей его склониться перед открывшейся полнотой, – вот что по-настоящему объединяло людей во время созерцания лучших трагедий. Не пропаганда, силящаяся превратить зрителей в объект для манипуляций, но единая, свободно захватывающая

истина, открывающая возможности для роста самосознания. А подлинная демократия невозможна без свободно, т.е. сознательно действующего политического субъекта, без народа, противопоставленного толпе.

Итак, действующий в истории человек всегда рискует столкнуться с обратными последствиями своих собственных действий. Это так постольку, поскольку человек есть только часть природы, опирающаяся также на одну (конечную) из ее бесконечных сторон. Чем более частной, абстрактной будет та сторона, на которую мы опираемся, тем страшнее будут последствия, и тем дальше они разойдутся с той целью, которой мы когда-то надеялись достичь.

Вместе с тем, совершенно не случайно, тема трагического вновь и вновь возрождается тогда, когда речь идёт о масштабных исторических событиях, о решающих битвах в истории человечества, о сложных переходных эпохах, когда один порядок сменяется другим. Так было в Античности (Эсхил, Софокл и Еврипид), так было в эпоху Возрождения (Шекспир), так было и в XIX веке (Пушкин с его «Борисом Годуновым»). Поскольку наступает время действовать, востребованным становится понимание условия сознательного, свободного действия, такого, которое не приведет к последствиям, обратным задуманному. Другими словами, речь идёт о попытке преодоления абстрактности, о попытке наконец-то начать действовать конкретно. И в этом смысле конкретное действие – есть действие, включающее в себя всю полноту содержания, исходящее не из частных, партикулярных, осколочных фрагментов реальности, но из самого ее существа, а в это существо с необходимостью входит и та область, которую в классической философской традиции принято связывать с вопросом о нравственности.

Вот почему тема трагического, так тесно переплетенная с идеей общественного воспитания, есть одна из определяющих тем человеческой истории. И именно поэтому, составленная еще в конце 1920-х гг. антология М. Лифшица «К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве» открывается разделом, посвященным трагическому.

Что делать человеку, оказавшемуся увлеченным потоком исторических событий, разворачивающихся на его глазах? Марксизм, по мысли Лифшица, есть именно то научное мировоззрение, которое способно «объяснить человеку смысл его собственной, исторической и личной жизни» и тем самым открыть «вытекающую отсюда возможность контроля над самим собой». Таким образом, писал Лифшиц, «даже в тех случаях, когда делать совершенно нечего, когда события фатально идут в известном направлении (как это было, например, в эпоху Римской империи), понимание того, что происходит с нами в жизни, ставит сознательного человека выше немыслищей стихии» [7, с. 150]. В некотором смыс-

ле такое понимание само по себе уже есть фундамент для будущего действия, его первый элемент. Отсюда легко заключить, что понимание и есть истинное действие, таков вывод классического идеализма. Оставаясь марксистом, Лифшиц полагал, что из тех парадоксальных ситуаций, когда иное слово оказывалось большим делом, чем иное дело, вовсе не следует, что слово есть истинное дело. Понимание необходимо, но в конечном итоге понимание, которое не ведет ни к какому действию – бесплодно, абстрактно, а оставаясь таким оно легко обращается в свою противоположность, оборачиваясь непониманием. Ведь истина всегда конкретна, а потому подлинное, конкретное понимание тоже возможно только в результате какого-то дела.

Итак, человек должен действовать и понимать, а действуя и понимая, он с неизбежностью должен будет столкнуться с вопросами нравственности, с проблемой добра и зла. В своей лекции «О добре и зле» М. Лифшиц замечает, что добро, с точки зрения материализма, конечно, должно обладать каким-то материальным измерением, что оно не должно оставаться пустой фразой, чем-то бессильным, и все же так понимаемое добро не может быть сведено ни к голой пользе, ни к идее абстрактной целесообразности. Почему? Потому, что все абстрактное слабо, все абстрактное имеет тенденцию к тому, чтобы обернуться собственной противоположностью, и человек, страстно и искренне желающий совершить добро, подобно трагическому герою античной драмы, может в силу абстрактности той части реальности, на которую он опирается, столкнуться с обратными последствиями своих собственных действий. «Вы не учитываете – утверждает Лифшиц в лекции, – громадного количества условий и моментов, которые здесь есть, вы вытягиваете из бесконечности природы только одну механическую нитку, но всякий механизм есть какое-то число количественное, ограниченное нагромождение моментов $n+1$, а в действительности все это связано не с конечным количеством, а с очень большим, или прямо скажу, с бесконечным количеством разных условий. И если вы поставите в качестве исходного пункта и критерия своего мировоззрения в каком бы угодно деле понятие абстрактной целесообразности, то как бы вы последовательно к этому ни стремились, вы оставите после себя пустыню» [8, с. 79].

Стало быть, и ваше действие в ситуации, когда настанет время действовать, и ваше понимание в ситуации, когда кроме этого понимания вам ничего не остаётся, рискует обернуться чем-то совершенно иным, рискует оказаться выгодным тому, с чем вы собираетесь бороться, сыграть на руку тому, что вы хотите искоренить. Лифшиц прекрасно показывает, как из самых рациональных, целесообразных, но абстрактных идей возникает самый фантастический иррационализм. Целесообразность, польза, тем са-

мым, должны быть каким-то образом соединены с конкретностью, с полнотой содержания, поскольку бывает разная полезность: абстрактная полезность голого утилитаризма и конкретная полезность, коренящаяся в самом существе предмета. Иными словами, если добро должно быть полезно, если оно заключается в пользе, то нет ничего, что было бы полезнее истины, поскольку только она не может обернуться своей противоположностью. «Значит, – продолжает Лифшиц, – дело состоит в том, чтобы таким образом целесообразно поступать, чтобы это целесообразное действие человека входило в какие-то более широкие рамки». Эти рамки или же нравственная форма – это «материальное благо под углом зрения истины»: «существует не только количество, меньше или больше насилия, не только большее или меньшее количество прогрессивного общего деяния, полезного деяния, которое делает человек, но существуют какие-то рамки, которые делают одно и то же деяние либо нравственным, либо безнравственным», а «это зависит от человека и от человечества» [8, с. 80-81].

Но что же это за материальное благо под углом зрения истины и почему оно зависит от человека? Цитируя Маркса, Лифшиц подчеркивает: «для того, чтобы знать, что полезно для собаки, нужно знать собачью природу, а не конструировать эту природу, исходя из принципа пользы». Чтобы знать, что полезно человеку, следовательно, нужно знать его истинную природу, – и истинно полезным для человека окажется все то, что эту истинную природу развивает. Не случайные, исторически ограниченные характеристики, но нечто субстанциальное, то, что наконец позволит окончиться предыстории человеческого рода и начнет его подлинную, настоящую, человеческую историю.

Истина, конкретность, полнота человеческой истории на языке конкретного исторического развития означают именно становление подлинной субъективности, свободной самодеятельности человеческого рода. Только подобная свободная самодеятельность безусловна, она и мера ее развития есть тот самый угол зрения, под которым следует рассматривать всякое конкретное завоевание, всякое конкретное действие. И то, что служит развитию этой свободной самодеятельности и есть истина в каждой конкретной исторической ситуации: иногда это слово, а иногда дело, иногда это нечто идеальное, а иногда самое что ни на есть материальное. Нравственность, писал М. Лифшиц, есть сплочение людей. «Надо превращать толпу в народ, – гласит одна из архивных заметок Лифшица, сделанная им по поводу Великой французской революции, – объединять людей их самостоятельной организацией, бескорыстным трудом, культурой – вот безусловная основа для оценки того, кто прав, кто виноват. Виноват тот, кто отрывает аппарат права, управления, культуры, даже морали от народа, – виноват самой большой, исторической виной. ...Ведь истинная

нравственность, – писал Лифшиц в статье «Нравственное значение Октябрьской революции», – состоит в том, чтобы создавать условия подлинного единства людей, неспособного обернуться дьявольским раздором и взаимным утеснением» [9, с. 244].

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Г.В.Ф. Гегель Собрание сочинений в 14 тт. Т. 8. М.-Л., 1935.
2. Лифшиц Мих. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание // Мих. Лифшиц Мифология древняя и современная. М., 1980. С. 10-141.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа. М., 2014.
4. Аристотель. Поэтика. М., 1957.
5. Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Г.В.Ф. Гегель Работы разных лет в 2 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 285-387
6. Лифшиц Мих. Диалог с Э. Ильенковым. М., 2003.
7. Лифшиц Мих. «Горе от ума» Грибоедова // Лифшиц Мих. Очерки русской культуры. М., 2015. С. 150-210.
8. Лифшиц Мих. Лекция «О добре и зле» // Лифшиц Мих. Что такое классика? СПб, 2023. С. 41-87.
9. Лифшиц Мих. Нравственное значение Октябрьской революции // Лифшиц Мих. Собр. соч. Т.3. М., 1988. С. 230-259.

УДК 171

Александр Евгеньевич Левинтов

к. г. н., старший научный сотрудник, научный руководитель, Московская мастерская организационно-деятельностных технологий,

Москва, Россия

e-mail: alevintov44@gmail.com

ЗАЧЕМ ЧЕЛОВЕКУ СОВЕСТЬ?

В статье ставится проблема относительно того, какую роль играет совесть в мышлении и творческом процессе. Рефлексируется извечный вопрос: соединимы ли гений и злодейство? Обосновываются последствия индифферентного отношения к совести в процессе творчества.

Ключевые слова: сознание, мышление, креативная деятельность, совесть, этические парадигмы, методологическое движение.

Alexander E. Levintov,
Ph.D., senior researcher, scientific director,
Moscow workshop of organizational and activity technologies,
Moscow, Russia
e-mail: alevintov44@gmail.com

FOR WHAT A HUMAN BEING NEEDS A CONSCIENCE?

The article poses a problem regarding what role conscience plays in thinking and the creative process. The eternal question is reflected: are genius and villainy compatible? The consequences of an indifferent attitude towards conscience in the creative process are substantiated.

Keywords: *consciousness, thinking, creative activity, conscience, ethical paradigms, methodological movement.*

Античная культура как признанное историками культуры «здоровое детство нашей цивилизации» обосновывала в философской рефлексии всеобщую одушевленность космоса, понимаемого в соответствии с философией Пифагора, который ввел эту категорию в культурный обиход, как «соразмерность и упорядоченность» мироздания. Сократ в свою очередь, совершая первый в истории культуры переворот, исходил из онтологического статуса морали, которая в бытии человека актуализируется в форме добродетелей человеческой души. В последующей истории культуры и философской мысли эти идеи по-новому воспроизводились в разные эпохи вплоть до современности. Исходя из этого опыта, предлагается рассмотреть проблему человеческой совести.

Различать Добро и зло могут все живые организмы, как одушевленные, так и неодушевленные: растения помнят тех, кто зло обращался с ними, и всеми силами и способами стараются ответить тем же: цепляются колючками, издают неприятный запах, а, если не могут этого, то просто чахнут и гибнут. На Добро они отвечают Добром: пышно цветут и плодоносят, благоухают и т.п.

Способность к различению Добра и зла присуща всему живому и, более того, является этическим основанием Космоса и мироздания [1]. Эта способность фундаментальна для совести, но только одной этой способностью совесть не описывается.

Над этим фундаментом нравственности возвышается категорический императив, выведенный Кантом, но в той или иной форме выражавшийся до него и иными мыслителями, учителями и священниками:

«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [2, с. 6]

Или, что то же самое:

«поступай так, чтобы человечество и в твоём лице, и в лице всякого другого всегда рассматривалось тобой как цель, но никогда только лишь как средство» [Там же].

Категорический императив имеет такой же всеобщий, вселенский, космический (а потому не преодолимый и не обходимый ни через какие лазейки) характер, но распространяется исключительно на человека и человечество, минуя и оставляя без внимания всё остальное живое. Мы доверяем нравственному императиву Канта по той простой и очевидной причине, что с ним согласны все.

В структуре совести имеется высший слой, без которого совесть и не является совестью, но который невозможен без нижележащих, включающих, наряду с органической способностью различать добро и зло, индивидуальный универсум совести.

Интересно обозначить этимологию слова совесть как, с одной стороны, в русском языке, так и, с другой стороны, в английском и в иных европейских языках, имеющих латинское происхождение:

со-весть – (весть на основе канала связи между Богом и человеком);

conscience – (science – наука, знание) английский;

Gewissen – (wissen – знать) немецкий;

conscience – французский;

coscienza – итальянский

и так далее.

Понятие «совесть» созвучно и по смыслу и фонетически с «сознанием»:

со-знание (совместное знание);

consciousness – английский;

Bewußtsein – немецкий;

conscience – французский;

conoscenza, sensi – итальянский.

В отличие от «сознания» и «совести», «мышление» не предполагает никакой совместности и достаточно сильно различается в языках, за исключением немецкого и русского, где в основе лежит «мысль», но не надо забывать, что многие интеллектуальные понятия в русском языке – калька с немецкого:

мышление – русский;

Denken, Denkweise – немецкий;

thinking, awareness, mind, mentality – английский;

faculté de penser – французский;

facoltà mentale, pensiero – итальянский.

Само «мышление» в понятие «совести» не входит, но без совести и сознания невозможно. Мышление, в отличие от совести и сознания, креативно, и только оно одно из всех человеческих энтелехий креативно. Мы только в мышлении – со-творцы, по Образу и Подобию Божию. Мы только в мышлении составляем с Ним индукционный контур, порождающий новые сущности.

Поскольку «всё в тебе» (максима русской секты бегунов) – и ты в Боге и Бог в тебе, то потому совершенно неважно, кто в индукционном контуре конденсатор, а кто катушка, неважно, кто Навигатор, а кто Навигант («Ведомый»), неважно, человек ли придумал Бога, Бог ли придумал человека – это происходит взаимно, в противоборстве и\или в согласии и сотрудничестве (разумеется, замысел проекта «человек» заключается не только в сотрудничестве).

В. Лефевр [3] выделяет две этических парадигмы: конфликтную и компромиссную. Относительно мышления и творчества можно, вслед за В. Лефевром, выделять два типа творчества: творчество как преступление и преодоление культуры и культурных норм (так понимал поэтис Платон) и творчество как деятельность, несущая удовлетворение в самой себе (по Аристотелю). Оба типа творчества широко представлены в истории и культуре: с одной стороны – Богоборчество – Авраам, Исаак, Иов, Савл, многие персонажи Ф. Достоевского (Иван Карамазов, бесы из «Бесов», Раскольников и др.) и Л. Толстого (Отец Сергей, да и сам Лев Толстой), Василий Фивейский Леонида Андреева, с другой – Боголюбство – Рафаэль, Лермонтов, Андрей Рублёв в «Страстях по Андрею» Тарковского и др.

Основатель отечественной методологии Г. П. Щедровицкий определял фашизм как попытку решения сложных проблем простыми средствами. Одним из важнейших направлений деятельности Московского Методологического кружка и, шире, методологического движения, была борьба с так понимаемым фашизмом и заметной фашизацией советского стиля руководства, в частности, планирования народного хозяйства и советской науки.

Вместе с тем в недрах самой методологии таилась опасность фашизации, вызревшая спустя 30 лет после смерти Г. П. Щедровицкого, но зародившаяся уже при нём, в гитлерюгенде методологии: молодые и методологически невежественные игротехники с оловянными глазами, полными бесстрашия и безжалостности, манипулировали людьми жёстко и жестоко: чем меньше методологического содержания, тем жёстче.

Однако основная опасность фашизации была не в этом.

Методология и ОДИ-игротехника резко отделяли работу с сознанием от работы с мышлением: считалось, что с сознанием работать нельзя, что это аморально и что следует работать исключительно с мышлением, со

структурами мышления: логикой, онтологией, мыслительными схемами и конструкциями, с мыслительным аппаратом.

В принципе это верный ход, но именно он в силу этого запрещал эмоции, вторжение в сферу чувств, в вопросы совести и веры, просто абстрагируясь от них, редуцируя все интимуляторы и всю органику интимуляции (любовь, жалость, сострадание, сочувствие, сопереживание, творчество, вера и тому подобное).

Мышление, согласно теории мыследеятельности Г. П. Щедровицкого, размещается не на людях (рефлексия как мышление над мышлением – также), люди лишь могут «прикрепляться» к этой стихии, быть носителями мышления, *Trägeren des Denkens*, денкен-трегерами, оспособленными средствами мышления и мыслительной деятельности.

На уровне индивидуальности каждый, включенный в орбиту и поле мышления, ощущает себя на периферии этого поля.

Сознание, по нашему глубокому убеждению (см., например, соответствующую главу «Метанойи» [4], написанной в конце 80-х и опубликованной во второй половине 90-х), коренится в недрах каждой личности, каждой одушевлённости (с этим вполне солидарен и В. А. Лефевр, в частности, в работе [5]), в основе сознания, по В. А. Лефевру, лежит совесть (соответственно *consciousness* и *conscience*) как способность выбора между Добром и злом. Как приоритетный разработчик понятий «рефлексия» и «рефлексивное управление», В. А. Лефевр имел в виду, в отличие от Г. П. Щедровицкого, рефлексию сознания, а не мышления. Рефлексия сознания с очевидностью никак не связана с деятельностью и мыследеятельностью, именно поэтому Г. П. Щедровицкому пришлось вводить рефлексию мышления, что безусловно – паллиатив, так как вынуждает признать наличие человека как субъекта мышления, по принципу безлюдного.

Научить совести нельзя, но, оказывается, отучить от неё – можно.

Отвергая все интимуляторы, методология самым трагическим образом оказалась в капкане фашизации: чем тоньше и изошреннее средства мышления, чем глубже погружение в мышление, тем невозможней становится совесть, а вместе с ней и вся сфера чувств, как эмоции (внешне проявляемые чувства), так и особенно сантименты (внутренние, потаённые чувства). Более того, чем более человек погружён в мышление, принадлежит мышлению, тем беднее его внутренний мир с его неметодологическим, немыслительным содержанием – любопытством, интересом, вкусом, удовольствиями, привязанностями, симпатиями и т.п.

Фашизация методологии началась с хулиганствующих мальчишек «игротехников»: кто-то брезгливо отворачивался от них и от этого явления, кто-то гордился их цинизмом и бесстрашием, бестрепетностью и беспощадностью, особенно в процедурах распредмечивания и проблематизации, но никто не придавал этому особого значения.

А они росли и набирали сил.

Сегодня, как на поле Армагеддон, резко проявляются позиции методологических фашистов и антифашистов, проявляются и как самоопределение, и по плодам. А «бесфашистов» в природе не существует.

Да, мышление не оперирует и не выбирает между Добром и злом, да, мышлению не нужен нравственный императив, но для того, чтобы мышление не превратилось в своеволие или не стало орудием зла, нужна совесть, нужна непрерывная связь с Богом, довлеющая над нами и нам не подчиненная.

С практической точки зрения это значит, что технически нельзя быть творческой личностью и мыслителем, если игнорируешь выбор между Добром и злом, если не подчиняешься нравственному императиву, если не слышишь и заглушаешь в себе голос совести.

Нельзя технически и онтологически.

Список литературы

1. Лефевр В. Алгебра совести. М.: Когито-Центр, 2003. 418 с.
2. Кант И. Критика практического разума. М., Эксмо, 2015. 240 с.
3. Лефевр В. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003. 496 с.
4. Левинтов А. Метанойя. М.: Полиграфикс, 1999. 224 с.
5. Лефевр В. Что такое одушевлённость. М.: Когито-Центр, 2012. 128 с.

УДК 172.15

Олеся Дмитриевна Пожарская,
младший научный сотрудник,
Санкт-Петербургский научный центр РАН,
Санкт-Петербург, Россия
e-mail: olesyapozharskaya@yandex.ru,
Author ID: 1143289

ДУША НАРОДА В РЕФЛЕКСИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

Между народами разных стран существуют как различия, так и сходство в их культурной и духовной жизни. Причинами их различия и схожести могут послужить исторические события, религия, география. Важной чертой любого народа является проявление самобытности, чье развитие в России сталкивалось со множеством проблем. Наличие рядом

Европы одновременно развивало самобытность русского народа и тормозило ее, потому что тонкая грань находится между просто пониманием европейской души и возвышением ее над русской. Автор работы «Судьба России» акцентирует внимание на том, что творческий человек, это не только тот, кто обладает талантом и мастерством, но и тот, кто обладает высшими духовными ценностями.

Ключевые слова: *русская душа, азиатская душа, европейская душа, польская душа, самобытность, религия, культура, романтизм, мессианское сознание.*

Olesya D. Pozharskaya,

junior researcher,

St. Petersburg Scientific Center of the Russian Academy of Sciences,

Saint-Petersburg, Russia

e-mail: olesyapozharskaya@yandex.ru,

Author ID: 1143289

SOUL OF NATIONS IN N.A. BERDYAEV'S REFLECTION

There are differences and similarities between people of different countries as well as culture and spiritual life. The reasons of differences and similarity may be historical events, religion, geography. Important feature of any people is manifestation of originality, whose development collided with many problems in Russia. Neighborhood with Europe, on the one hand was development of originality of Russian people, and on the other hand slows down it, because there is an invisible line between just understanding of European soul and elevation it above Russian. Author of paper «Russia's Fate» pays attention that creative person has not only got talent and workmanship, but also who has spiritual values.

Keywords: *Russian soul, Asian soul, European soul, Polish soul, originality, religion, culture, romanticism, messianic.*

В самом начале своего труда «Судьба России» Николай Александрович Бердяев рассуждает о том, что же такое русская душа, о том, что у каждого русского человека есть ощущение того, что его страна и его народ предназначен для чего-то великого, что они особенные и не похожи на других. Он связывает это чувство с концепцией «Москва – Третий Рим». Несмотря на то, что русское государство давно признано великой державой, с которой должны считаться все государства мира, духовная

культура России не занимает великодержавного положения в мире: «Дух России не может еще диктовать народам тех условий, которые может диктовать русская дипломатия» [1, с. 9]. Это связано с тем, что государственность является лишь поверхностной оболочкой и орудием духовной жизни людей. Бердяев считал, что такое положение должно измениться после Первой мировой войны: «Великий раздор войны должен привести к великому соединению Востока и Запада. Творческий дух России займет, наконец, великодержавное положение в духовном мировом концерте» [1, с. 9]. Иными словами, неважно, какую политическую роль в мире играет страна, важно чтобы в стране происходили некие изменения, которые заставят людей иначе смотреть на жизнь, на свою страну и на мир в целом. Россия долгое время существовала в изоляции, это напрямую влияло на ее развитие, точнее на задержку развития культурной и духовной жизни. Даже для того, чтобы продвигать идеи самобытности необходимо иметь какие-то основы, знания, умения, которые перенимаются у других народов.

По мнению Н. А. Бердяева, в глубине русской души бессознательно живет славянская идея, она существует как инстинкт, но настоящего славянского сознания и славянской идеи у нас нет. В распрях славянофильства и западничества родилось русское национальное и всеславянское самосознание. Но, судя по всему, этого было недостаточно чтобы славянофилы смогли четко выразить славянскую идею. Славянофильство, прежде всего, говорило о своеобразном типе русской культуры, опираясь на восточное православие и противопоставляя ее западной культуре и католицизму. Такая идея не то чтобы неправильная, она просто не могла сформироваться по-другому в силу того, что славянофильство развивалось в изоляции. В основном оно касалось частной семейной жизни и не подходило для вольной, широкой исторической жизни. Несмотря на то, что Бердяев в основном критикует идеи славянофильства, он признает их огромную заслугу в том, что они хоть и по-своему, но попытались выразить сознание русского народа.

Когда речь заходит об азиатской и европейской душе, Н. А. Бердяев обращается к статье Максима Горького «Две души», вышедшей в журнале «Летопись» (1915). М. Горький в этой статье указал на то, что в психике русских людей присутствует азиатское наслоение и что с ним пора начинать бороться, а также подвергнуть критике и изучению свою самобытность. С мыслью о том, что существует необходимость изучать и подвергать критике свою самобытность, Н. А. Бердяев вполне согласен, но вопрос во времени: он утверждает, что этим нужно было начать заниматься намного раньше, потому что русский народ за многие десятилетия дошел

до того, что практически стыдился своей идентичности и западничество стало главным направлением русской мысли.

Н. А. Бердяев обнаружил некий парадокс. В качестве главной черты европейской мысли он выделил ее самостоятельность. Следовательно, для русских важно не подражать европейской мысли, а мыслить по-европейски самостоятельно. Таким самобытным мышлением отличались славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ю. В. Самарин). По мнению славянофилов, самобытность России заключается в отсутствии классовой борьбы в ее истории, т.е. в русской общине, а также в православии как в единственно истинном христианстве. В статье А. С. Хомякова «О старом и новом» изложены историко-философские и социально-политические воззрения славянофилов. Он верил в особый путь исторического развития русского народа, особую миссию, признавал народ как главного деятеля истории. В этом взгляды славянофила и Бердяева совпадают. Хомяков обозначал преимущественно не достоинства Древней Руси, а скорее то, что следует преобразовать: «...грамотность и организация в селах; суд присяжных, суд словесный и публичный; отсутствие крепостного права, равенство всех сословий, собрание депутатов всех сословий для обсуждения важнейших вопросов государственных; свобода церкви» [2, с. 79–80].

Славянофилы долгое время не имели постоянного печатного издания. Их труды и произведения подвергались притеснениям со стороны цензуры, кого-то даже арестовывали. После частичного смягчения цензуры славянофилы начали издавать собственные журналы. Славянофильские кружки, точнее, их представители являлись на тот момент некой общественно-политической оппозицией правительству, так как их особенностью было неприятие любого насилия и стремление противостоять насилию вообще. Славянофилы не были противниками технического прогресса и развития жизни русского народа. Они выступали за отмену крепостного права, за развитие торговли, промышленности, банковского дела и т.д. Но при всем при этом утверждали, что государство несмотря ни на что должно стоять на страже национальных интересов.

А вот тех представителей русского народа, которым нравилась европейская культура, для которых это далекая мечта, Н. А. Бердяев называл азиатами. Говоря о русских западниках, он сравнивал их с детьми: как для детей взрослая жизнь кажется притягательной, в силу того что они многое о ней не знают и она им чужда, так и для западников европейская культура является манящим образом совершенной жизни, в силу того что она им мало знакома и тоже чужда. Он утверждал, что негативным моментом в русской культуре на протяжении многих лет является отрицание самоценности мысли и познания, и именно это является ази-

атским наслоением, и именно от этого нужно освободиться русскому культурному человеку [см. 1, с. 38].

Н. А. Бердяев подчеркивает, что если сознание вывести на путь самобытности, это не будет считаться отсталостью. По его мнению, подлинное национальное сознание может появиться только в результате творческой активности, и это является шагом вперед, но никак не назад. Важной ступенью для такого развития выступает осознание того, что человек не должен чувствовать презрения к своим древним истокам, так же как и к иной национальной культуре.

Для понимания различия азиатской и европейской души, Н. А. Бердяев обратился к религии. Он акцентировал свое внимание на таком течении как романтизм. Бердяев пишет: «Именно западный человек – романтик и страстный мечтатель. Восточный человек совсем не романтик и не мечтатель...» [1, с. 40]. Романтизм присущ католикам и не присущ православию. В процессе своего развития романтизм поддавался различному национальному влиянию, в зависимости от конкретных традиций и исторических событий той или иной страны. В мировоззрении романтизма акцентировалось внимание на поиске национальной самобытности. Это течение оказало большое влияние на становление национального самосознания. Н. А. Бердяев писал, что Россия культурно отсталая страна. Долгое время Россия находилась в некой культурной изоляции, поэтому под влияние романтизма она попала позже, чем европейские страны [см. 3, с. 208].

У Н. А. Бердяева особое место в жизни занимает религия. Он полностью оспаривает мнение М. Горького о «богоискателях», которые пытаются найти центр вне себя и тем самым снять с себя ответственность за бессмысленную жизнь, вплоть до того, что религиозные люди отрицают смысл жизни. Бердяев же убежден, что именно религиозные люди пытаются перенести центр тяжести во внутрь человека и возложить на него огромную ответственность за жизнь. Именно с помощью религии появится возможность пробудить самобытную творческую активность и способность созидания новой культуры. Это одна из основных тем, за которую он критикует работу М. Горького: «Вера в человека, в его творческую свободу и творческую мощь возможна лишь для религиозного сознания, а никогда не для позитивистического сознания, которое смотрит на человека, как на рефлекс материальной среды, природной и социальной» [1, с. 40].

Русскую и польскую душу он называет родственными славянскими душами. Чтобы обосновать положение о родственности душ, Н. А. Бердяев приводит пример семейной жизни, говоря, что близкому человеку можно нагрубить, можно его не понимать, отталкивать и не прощать, в

то время как чужому человеку все то же самое прощается: «И никто не кажется таким чужим и непонятным, как свой, близкий» [1 с. 95]. Причины ссор между русскими и поляками, по его мнению, лежат намного глубже, чем проявление собственно политических сил истории. Что касается политической жизни, то в распри России и Польши внесли свой вклад разное чувство жизни и борьба за землю. Как представляется, Н. А. Бердяев считал, что столкновение русских и поляков в вековой борьбе чисто внешне завершилось победой русских. Но при этом он восхищается несломленным польским духом, что вероятнее всего говорит о внутренней победе поляков [см. 1]. Одни и те же исторические события для русского и польского народа расценивались по-разному. Для России раздел Польши в XVIII веке – это объединение русских земель, для поляков – трагедия. Различие двух близких по крови народов, сформировавшееся в результате истории, вероятнее всего, никогда уже не исчезнет [4, с. 26–27]. Из этого проистекает и принципиальное различие во взгляде друг на друга, на понимание польского в русской культуре и русского – в польской [4, с. 27].

Раздел Польши спровоцировал развитие польского мессианизма в XIX в. В духовных взаимоотношениях русских и поляков произошло столкновение Востока и Запада. Западные славяне, то есть поляки, считали себя носителями европейской культуры, более цивилизованной, чем у восточных славян, то есть у русских. Русские в свою очередь противопоставляли Западу свой духовный тип культуры и уклад жизни. В этой связи Н. А. Бердяев рассуждает о религии, подчеркивая, что распря России и Польши это есть распря души православной и католической. Он выделяет религию как одну из основных проблем понимания этих душ. Православные русские не способны понять католиков, а значит, для них это является чуждым и вызывает вражду. Для славянофилов славянский мир это прежде всего православный мир: в нем нет места католической душе. Такого мнения придерживались славянофилы. Для них Польша была тем Западом внутри славянского мира, которому они все время противопоставляли русский православный Восток [см. 1].

В представлении Н.А. Бердяева, русская душа простая, бесхитростная и осознающая свое ничтожество перед лицом Господа. «Все остается в глубине у русского народа, и он не умеет себя пластически-благообразно выявить. В русском человеке так мало подтянутости, организованности души, закала личности, он не вытягивается вверх, в складе души его нет ничего готического. В самых высших своих проявлениях русская душа – странническая, ищущая града не здешнего и ждущая его сошествия с неба. Русский народ в своих низах погружен в хаотиче-

скую, языческую еще земляную стихию, а на вершинах своих живет в апокалиптических чаяниях, жаждет абсолютного и не мирится ни с чем относительным» [1, с. 95–96].

Русский человек ждет, что сам Бог организует его душу и устроит его жизнь. И русской душе противопоставляется польская душа, утонченная и изящная, упоенная своей страдальческой судьбой. Польская душа – аристократична и индивидуалистична до болезненности, в ней присутствует сильное чувство чести, что связано с рыцарской культурой, чего не знала Россия. Не все в польской душе отталкивает русских, в ней поражает эlegantность, недостаток прямоты и простоты, а вот отталкивает скорее чувство превосходства и презрения, которые присутствуют в польской душе. «Русский человек мало способен к презрению, он не любит давать чувствовать другому человеку, что тот ниже его. Русский человек горд своим смирением. Польская душа вытягивается вверх. Это – католический духовный тип. Русская душа распластывается перед Богом. Это – православный духовный тип. На вершинах польской духовной жизни судьба польского народа переживается, как судьба агнца, приносимого в жертву за грехи мира. Таков польский мессианизм, прежде всего жертвенный, не связанный с государственной силой, с успехом и господством в мире. Отсюда рождается в польской душе пафос страдания и жертвы. Все по-иному в русской душе. В русской душе есть настоящее смирение, но мало жертвенности. Русская душа отдает себя церковному коллективизму, всегда связанному для нее с русской землей» [1, с. 95–96]. Польская душа ощущается как способная больше к жертве и совершенно неспособная к смирению. Польская душа всегда отравлена страстями. «В польской душе есть страшная зависимость от женщины. Эта власть женщины, рабство пола чувствуется очень сильно у современных польских писателей, Пшибышевского, Жеромского и др. В русской душе нет такого рабства у женщины. Любовь играет меньшую роль в русской жизни и русской литературе, чем у поляков. И русское сладострастие, гениально выраженное Достоевским, совсем иное, чем у поляков. Проблема женщины у поляков совсем иначе ставится, чем у французов, – это проблема страдания, а не наслаждения» [1, с. 95–96].

Философ много написал о сильных и слабых сторонах души двух народов, во всем прослеживается основная мысль, что много грехов имеется у шляхетской Польши, но она искупила эти грехи жертвенной судьбой польского народа. Истинное общение возможно только тогда, когда русские перестанут воспринимать как дурное все то, что считают чуждым в польской душе, а польский народ должен освободиться от ложного и дурного презрения к иному духовному складу, который ка-

жется им низшим и некультурным. По его мнению, это поспособствует сближению двух народов, потому что историческая распря изжита и кончилась, и должна уже начаться эпоха примирения и единения. Глава заканчивается следующими словами: «...эти разные народные души могут не только понять и полюбить друг друга, но и почувствовать свою принадлежность к единой расовой душе и сознать свою славянскую миссию в мире» [1, с. 96–97].

Насколько это возможно – сказать трудно. Понять и принять иное мировоззрение куда сложнее, чем просто закрыть на него глаза. «В каждой народной душе есть свои сильные и свои слабые стороны, свои качества и свои недостатки». Второй момент в этой работе, который тоже можно назвать спорным, это то, что Н. А. Бердяев придает большое значение религии. Наверняка в нашей и другой культуре найдутся достойные творческие люди, которые все-таки не назовут себя религиозными или вообще будут относить себя к атеистам. Тем более это так в XXI веке, когда отношение к религии – личное дело каждого индивида. Однако большую часть истории религия занимала особое место в жизни людей, несмотря на все расколы, происходящие в церковной жизни, а сейчас по-настоящему верующих людей становится меньше [5, с. 104].

Идея о России как об объединительнице культур Запада и Востока – это основной мотив в рассуждениях Н. А. Бердяева, который хочется отметить, как актуальный в современную эпоху. Сегодня взаимодействие культур осуществляется на глобальном уровне, что принципиально важно для формирования многополярного полицентричного мира.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М.: Изд. Г.А. Лемана, С.И. Сахарова, 1918. 240 с.
2. Радионенко А.Г. Славянофильство // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2015. Т. 9. № 5-2. С. 78–81.
3. Гринивецкий Ю.Е. Романтизм как социокультурный феномен // Вестник Северо-Кавказского федерального университета. 2014. №5. С. 208–211.
4. Неменский О.Б. Поляки и русские: народы разных времен и разных пространств // Вопросы национализма. 2010. №3(3). С. 24–37.
5. Дашковский П.К. Вторая международная научная конференция «Религия в истории народов России и Центральной Азии» в Барнауле // Народы и религии Евразии. 2015. №8. С. 302–306.

Диана Эдуардовна Раупова,
аспирант кафедры почвоведения,
Санкт-Петербургский государственный
лесотехнический университет им. С.М. Кирова,
Санкт-Петербург, Россия
e-mail: diana.raupova@bk.ru,
ORCID: 0000-0002-3275-5913

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ТВОРЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Данная работа посвящена исследованию амбивалентности творчества в современном мире. В работе рассмотрены основные аспекты этой проблемы, а также ее роль в творческом процессе. Были сделаны основные выводы, которые подчеркивают важность понимания амбивалентности творческого процесса как мощного инструмента для выработки новых идей и развития творческого потенциала.

Ключевые слова: *современный мир, амбивалентность творчества, социальная ответственность, творчество, критическое мышление, искусство.*

Diana E. Raupova,
postgraduate student of the Department of Soil Science,
St. Petersburg State Forestry University named after. SM. Kirov,
Saint-Petersburg, Russia
e-mail: diana.raupova@bk.ru,
ORCID: 0000-0002-3275-5913

AMBIVALENCE IN CREATIVITY IN MODERN WORLD

This work is devoted to the study of the ambivalence of creativity in the modern world. The work examines the main aspects of this problem, as well as its role in the creative process. Key findings emerged that highlight the importance of understanding ambivalence in the creative process as a powerful tool for generating new ideas and developing creativity.

Keywords: *modern world, ambivalence in creativity, social responsibility, creativity, critical thinking, art.*

Введение. Творчество играет важную роль в современном обществе и является движущей силой прогресса во всех сферах культуры: от искусства до науки и техники [1, с. 47]. Творческие люди – художники, писатели, музыканты, ученые – вносят значительный вклад в развитие нашего мира. Современными исследователями даются следующие определения творчества:

1. высшая форма активности человека [2, с. 27];
2. способ самореализации человека в культуре [3, с. 39];
3. активность личности.

Однако творческая деятельность не всегда приносит только положительные результаты.

Понятие амбивалентности творчества заключается в том, что творчество может иметь как положительные, так и отрицательные последствия для общества и индивидуума. Например, картина или книга могут вызвать эмоциональное восхищение, но и стать причиной споров и конфликтов. Новое изобретение может помочь решить многие проблемы, но в то же время вызвать опасения и угрозы. Таким образом, творчество может быть источником как блага, так и беды.

Цель данной работы состоит в анализе амбивалентности творчества в современном мире. В работе будет рассмотрено, какое значение имеет творчество в нашей жизни, что такое амбивалентность творчества и как она проявляется в современном обществе.

Амбивалентность (от лат. *ambo* – «оба» и лат. *valentia* – «сила») – это двойственность отношения к чему-либо, в особенности – двойственность переживания, выражающаяся в том, что один объект вызывает у человека одновременно два противоположных чувства.

Термин введен Эйгеном Блейлером. Он считал амбивалентность основным признаком шизофрении и выделял три типа амбивалентности:

1. Эмоциональную: одновременно позитивное и негативное чувство к человеку, предмету, событию (например, в отношении детей к родителям).
2. Волевою: бесконечные колебания между противоположными решениями, невозможность выбрать между ними, зачастую приводящая к отказу от принятия решения вообще.
3. Интеллектуальную: чередование противоречащих друг другу, взаимоисключающих идей в рассуждениях человека [4, с. 153 – 159].

В современном мире творчество играет важную роль в различных аспектах жизни общества. Оно является не только источником развития культуры и искусства, но и движущей силой в экономике, науке и технологиях, а также средством социальной коммуникации и самореализации.

Творческие отрасли, такие как кино, музыка, изобразительное и прикладное искусство и т.д., являются значимым источником дохода для мно-

гих стран. Они способствуют развитию туризма, создают рабочие места и стимулируют инвестиции. Более того, творчество вносит значительный вклад в развитие новых технологий и инноваций. Многие инновационные компании, такие как Apple, Google, Microsoft, считают творчество одним из ключевых элементов своего успеха.

Творчество также играет важную роль в общественной жизни. Для многих людей оно является средством самовыражения и самореализации, а также средством социальной коммуникации и связи. Творческие проекты, такие как музыкальные фестивали, театральные постановки и выставки, способствуют культурному обмену и социальной интеграции.

Однако творчество может иметь и негативные последствия. Например, некоторые творческие проекты могут способствовать развитию негативных явлений в обществе, таких как насилие, ксенофобия и наркомания. Творчество также может использоваться как инструмент манипулирования общественным мнением, что может иметь серьезные социальные последствия.

Таким образом, творчество имеет двойственную природу и может оказывать как положительное, так и отрицательное воздействие на общество. Поэтому важно найти баланс между свободой творчества и социальной ответственностью, чтобы творческие проекты не наносили вред обществу. Кроме того, важно учитывать влияние творчества на психологическое и эмоциональное состояние людей. Творчество может способствовать развитию творческого мышления, улучшать качество жизни и даже помогать в лечении некоторых заболеваний. Однако, некоторые творческие проекты могут вызывать негативные эмоции, такие как страх, тревога, депрессия. Поэтому важно учитывать потенциальное влияние творчества на психическое состояние людей и обеспечивать поддержку и защиту для тех, кто сталкивается с негативными последствиями.

Чтобы лучше понять амбивалентность творчества в современном мире, рассмотрим несколько примеров.

1. Искусство и коммерция. Это два понятия, которые зачастую переплетаются. Многие художники и музыканты используют свой творческий потенциал, чтобы заработать деньги, однако этот процесс может приводить к тому, что искусство становится более коммерческим и теряет свою оригинальность. Кроме того, часто коммерческий успех зависит от конформности с общепринятыми нормами, что ограничивает творческую свободу и может приводить к утрате индивидуальности.

2. Социальные сети и творчество. Социальные сети – это платформа, которая позволяет творческим личностям выставлять свои работы на всеобщее обозрение. Однако на пути к успеху многие люди готовы идти на жертвы, создавая контент, который ориентирован не на качество и

оригинальность, а на количество лайков и подписчиков. Это может привести к тому, что творчество становится более поверхностным и неискренним.

3. Киноиндустрия и стереотипы. Киноиндустрия имеет огромное влияние на общественное мнение. Фильмы могут вдохновлять и показывать новые горизонты, однако зачастую в них используются стереотипы и устаревшие образы. Например, женщины в кино часто изображаются как слабые и зависимые от мужчин, а мужчины – как сильные и безразличные к эмоциям. Это может создавать негативные образы и ограничивать свободу выражения.

4. Журналистика и баланс. Журналистика – это средство массовой информации, которое должно предоставлять объективную информацию. Однако журналисты часто сталкиваются с проблемой баланса – необходимо дать возможность выразиться разным точкам зрения, но при этом сохранять некую объективность. В некоторых случаях журналисты используют свое творческое видение, чтобы сделать материал более интересным и привлекательным для аудитории. Однако это может привести к тому, что факты и события будут представлены не в полном объеме или с определенной искаженной перспективой.

5. Музыкальные инструменты и автоматизация. Музыкальные инструменты становятся все более автоматизированными, что делает их использование проще и доступнее для широкой аудитории. Однако это может ограничивать творческий потенциал музыканта и приводить к тому, что его работа станет более стандартизированной и монотонной.

Приведенные примеры демонстрируют, что амбивалентность творчества в современном мире может принимать разные формы и проявляться в различных сферах деятельности. При этом важно понимать, что не все проявления амбивалентности являются отрицательными. В некоторых случаях она может стимулировать творческий процесс и помогать художникам и музыкантам находить новые и неожиданные решения. Однако для того, чтобы сохранить свободу творчества, необходимо постоянно противостоять ограничениям и конформности, которые могут быть наложены на него со стороны коммерции, массовости и других факторов.

Существуют различные способы преодоления амбивалентности творчества.

1. Один из способов преодоления амбивалентности творчества заключается в разработке этических стандартов и норм, которые бы регулировали творческий процесс и ограничивали использование творчества в целях манипуляции общественным мнением. Этические стандарты помогают создать общественную атмосферу, которая способствует развитию творчества, при этом учитывая интересы и потребности общества в целом.

2. Другой способ преодоления амбивалентности творчества заключается в образовании и поддержке творческих индустрий. Образование в области творчества и искусства помогает развить творческий потенциал людей и дает им возможность реализовать свои идеи и проекты в соответствии с этическими стандартами и нормами. Поддержка творческих индустрий включает в себя финансирование проектов, создание инфраструктуры, поддержку талантливых молодых людей и привлечение экспертов в области творчества и искусства.

3. Развитие критического мышления – еще один способ преодоления амбивалентности творчества. Критическое мышление позволяет анализировать творческие проекты, оценивать их эффективность и определять, соответствуют ли они этическим стандартам и нормам. Кроме того, критическое мышление позволяет проводить различие между творчеством, которое способствует развитию и благополучию общества, и творчеством, которое может причинить вред.

4. Социальная ответственность творческих профессий – это еще один способ преодоления амбивалентности творчества. Творческие профессии, такие как журналистика, реклама и др., имеют большое влияние на общественное мнение и могут использовать свой творческий потенциал как во благо, так и во вред. Социальная ответственность творческих профессий заключается в том, чтобы осознавать свою роль в обществе и использовать свой творческий потенциал для создания благоприятной общественной атмосферы, развития культуры и искусства, а также повышения осведомленности и образованности людей.

5. Одним из способов преодоления амбивалентности творчества является поощрение разнообразия творческих проектов. Разнообразие творчества позволяет учитывать интересы и потребности различных групп общества, а также стимулирует развитие творческих способностей людей. Поощрение разнообразия творчества включает в себя финансирование проектов, направленных на развитие творческих способностей различных групп населения, поддержку новых технологий в области творчества, создание условий для самореализации творческих личностей и пр.

Таким образом, преодоление амбивалентности творчества требует комплексного подхода, включающего разработку этических стандартов, образование и поддержку творческих индустрий, развитие критического мышления, социальную ответственность творческих профессий и поощрение разнообразия творчества. Эти способы помогают создать благоприятную общественную атмосферу, способствующую развитию творчества, при этом учитывая интересы и потребности общества в целом.

Амбивалентность творчества является неизбежным аспектом в современном мире, который оказывает сильное влияние на работу худож-

ников и музыкантов. Несмотря на то, что амбивалентность может быть вызывающей стресс и провоцировать сомнения в художественном творчестве, некоторые исследования свидетельствуют, что уровень амбивалентности может быть связан с творческим успехом. Художники и музыканты, которые могут балансировать между чувством амбивалентности и достижением своих творческих целей, могут достигать более высокого уровня творческой продуктивности и получать большее признание за свою работу.

Однако, балансирование между амбивалентностью и творческим успехом является сложным процессом, который может потребовать времени и усилий. Художники и музыканты должны находить свой собственный путь в создании идеального баланса между их творческой работой и внешними факторами, такими как требования индустрии и мнения общества.

В итоге, амбивалентность творчества может стать не только вызовом, но и источником вдохновения для художников и музыкантов. Этот аспект творчества помогает им исследовать новые идеи, экспериментировать с разными стилями и техниками, и создавать уникальные произведения искусства. Важно помнить, что балансирование между амбивалентностью и творческим успехом требует от творца постоянной работы над собой и своим искусством, а также глубокого понимания того, что их творческое видение может вызывать как положительные, так и отрицательные эмоции у зрителей и слушателей.

Более того, амбивалентность творчества в современном мире не ограничивается только художественной и музыкальной сферой. Она распространяется на все области жизни, включая науку, технологии, бизнес и общество в целом. Таким образом, амбивалентность может быть использована как мощный инструмент для создания новых идей, развития инноваций и формирования новых представлений о мире.

Список литературы

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 15–65.
2. Сластенин В. А., Веретенникова Л. К. Формирование творческого потенциала школьников: учебное пособие. М.: Магистр, 1999. 95 с.
3. Бондаревская Е. В. 100 понятий личностно-ориентированного воспитания. Глоссарий: учебное пособие. Ростов н/Д, 2000. 44 с.
4. Epistemological aspects of Eugen Bleuler's conception of schizophrenia in 1911. *Medicine. Health Care and Philosophy* 3(2): 153-159.

УДК: 94(47)

Владимир Николаевич Ряполов,
заведующий сектором реставрации Зональной научной библиотеки,
Воронежский государственный университет,
Воронеж, Россия
e-mail: ryapoloff.v@yandex.ru,
Author ID: 38596695

К ПРОБЛЕМЕ КУЛЬТУРНОЙ УКРАИНИЗАЦИИ НЕКОТОРЫХ РАЙОНОВ ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ В 20-30-Е ГОДЫ XX ВЕКА

В статье ставится и рассматривается проблема культурной украинизации некоторых районов Воронежской области, граничащих с территорией Украины. Проблема возникла в 20-30-е годы XX века в связи с политикой насильственной украинизации, как самой территории республики, так и приграничных территорий Воронежской, Курской, Ростовской областей. Данная политика была крайне негативно встречена жителями Воронежской области, практического применения не нашла и была отменена советской властью в начале 30-х годов прошлого столетия.

Ключевые слова: политика украинизации, Воронежская область, большевизм, насильственное навязывание, сопротивление, отход от политики.

Vladimir N. Ryapolov,
Head of the restoration sector of the Zonal Scientific Library,
Voronezh State University,
Voronezh, Russia
e-mail: ryapoloff.v@yandex.ru,
Author ID: 38596695

ON THE PROBLEM OF CULTURAL UKRAINIZATION OF SOME DISTRICTS OF THE VORONEZH REGION IN THE 20-30S OF THE XX CENTURY

The article raises and examines the problem of cultural Ukrainization of some districts of the Voronezh region bordering the territory of Ukraine. The problem arose in the 20-30s of the XX century in connection with the policy of forced Ukrainization of both the territory of the republic itself and the border territories of the Voronezh, Kursk, Rostov regions. This policy was extremely

negatively received by the residents of the Voronezh region, did not find practical application and was canceled by the Soviet government in the early 30s of the last century.

Keywords: *policy of Ukrainization, Voronezh region, Bolshevism, forcible imposition, resistance, departure from politics.*

Проблема украинизации некоторых районов Воронежской области, возникшая в 20-30 годы теперь уже прошлого столетия, появилась не на пустом месте, истоки ее уходят еще в XVI век. До XVI столетия огромная степная и лесостепная территория, на которой сегодня расположились Воронежская, Ростовская, Белгородская области представляла собой, так называемое «Дикое поле». Золотая орда, которая раскололась в XV веке, оставила после себя воинственные осколки, кочевавшие по бескрайним просторам этого «Дикого поля». Наибольшую опасность среди них представляло собой Крымское ханство. Отряды его подходили даже к самой Москве, сжигая на своем пути города, села, пригороды столицы, и уводя в полон невольников. Чтобы оградить Русь от набегов, в царствование Бориса Годунова было принято решение о строительстве укрепленной линии, позднее получившей название Белгородской, в числе которой в 1585 году была основана крепость Воронеж. В эти же годы на берегах воронежских рек появились новые крепости, значившиеся по документам как города, среди которых Орлов (ныне село Орлово), Костенск (сейчас всемирно известное село Костенки), Урыв, Коротояк, Острогожск и Ольшанск и др. Переселялись в эти крепости жители, как правило, из великорусских городов Рязанской губернии, например, из Ельца [1, с. 14].

Это же время характеризуется нарастанием борьбы населения Малороссии против гнета польского дворянства и католического духовенства. Одна часть малороссов, взяв в руки оружие, вступив в казачье войско, сражалась с угнетателями, нападая на польские крепости и гарнизоны, другая часть покидала свои земли и уходила на восток, в те места, на которые власть польского короля не распространялась. Так в 1652 году тысяча черкасов, как в то время называли малороссов, во главе с черниговским полковником Иваном Дзиньковским вместе с семьями подошла к русской границе и попросила разрешения у властей перейти на жительство в Россию. Русское правительство, заинтересованное в заселении огромной пустующей территории православным населением, дало разрешение, определив их во вновь строящийся городок Острогожск [1, с. 15]. Так первые Острогожские черкасы стали на защиту Руси от крымских набегов. В тоже время это было не первое и не последнее переселение

черкасов на Воронежскую землю, оно продолжилось и после воссоединения Левобережной Украины с Россией. При этом хотелось бы упомянуть о судьбе выше названного полковника. Беда в том, что город Острогожск во главе с полковником казачьего полка Дзиньковским в 1670 году поддержал вспыхнувшее на Дону восстание Степана Разина. После подавления мятежа он был расстрелян 29 сентября 1670 года в Острогожске среди других его участников [2, с. 28].

И еще к выше сказанному. Острогожск является родиной талантливого художника И. Н. Крамского, и, судя по фамилии, его предки когда-то и были как раз в числе той тысячи переселившихся из Малороссии черкас. Переселялись малороссы охотно, как правило, семьями со всем своим домашним скарбом и скотиной, как группами, так и в одиночку. Правительство приветствовало переселенцев, выделяя им земли по 16 десятин на члена семьи, давая подъемные, освобождая от налогов [3, с. 92]. Из поселений, получивших в отличие от русских сел название «слободы», формировались черкасские казачьи полки, обязанностью которых была охрана южных рубежей русского государства. Так по переписи 1748 года в состав Острогожского полка входили такие населенные пункты Воронежской губернии, как Богучар, Калач, Новобелая, Панская Гвоздевка и многие другие, а также Касторное (Курская обл.), Слоновка, Алексеевка, Ровеньки, Волоконовка, Староивановка (бывшая Воронежская губерния, сейчас Белгородская обл.) [4, с. 17]. Со временем территория, заселенная малороссами, росла и к XIX веку уже охватывала нынешнюю Харьковскую, юг и запад Воронежской и юг Курской губерний. В историю она вошла под названием «Слобожанщина», а позже стала называться «Слободской Украиной», став самостоятельным историческим регионом. Этнически и культурно, она, конечно же, тяготела к Малороссии, а главным городом ее на многие годы стал Харьков, являясь не только ее культурным, но и политическим центром [5, с. 23].

С момента переселения малороссов именовали черкасами по названию, принятому еще в Московии в отношении запорожцев. Со временем оно поменялось, перейдя в название «хохлы». Как утверждают этнографы, данное название появилось еще во времена «Смутного времени», причиной чему были прически запорожцев, пришедших на Москву в составе польского войска. Со временем это название, данное малоросскому населению великороссами, прижилось, не неся в себе никакого негативного или насмешливого смысла, и стало самоназванием достаточно больших групп населения Слобожанщины. Оно стало таким же естественным, как название «казаки», «черемисы», «зыряне», «поморы», «самоеды» или «чухонцы».

Еще в 1828 году воронежский поэт Алексей Кольцов в своем известном стихотворении «Ночлег чумаков» написал:

«Беспечно пред огнем в кружке / Хохлы чумазые, седые,

С усами хлопцы молодые, / Простершись на траве, лежат и вдаль не-весело глядят» [6, с. 50].

В середине XIX века слово «хохол» стало этнонимом и использовалось не только в разговорной речи, но и в официальных документах, научных работах, публицистике. Так известный украинофил, историк, один из основателей украинского сепаратизма Н. И. Костомаров, будучи уроженцем Воронежской губернии, использовал в своих текстах слово «хохол», при этом великорусское население называл «москалями», что было производным от Москвы. А в произведениях Н.В. Гоголя можно встретить название не только «москаль», но и «кацап», как называли в Малороссии русское население. Итак, Костомаров писал: «Делалось то, что хочу вам рассказать, в Слободской Украине, из которой составилаь нынешняя Харьковская губерния, а часть ее отошла в южную часть губернии Воронежской. Малорусу всегда суждено быть только мужиком. Он до тех пор и малорус, пока мужик; а пока он мужик – его непременно эксплуатируют чужие люди. В крае, некогда занимаемом Гетманщиной, эксплуататором малоруса был иудей, а в Слободской Украине такую же роль захватили великорусы – москали, как их там называл народ. <...> Едва ли найдете слободу, где бы не было хоть одного великоруса, а в иных, более многолюдных, играющих роль местечек или городков, их можно насчитать целые десятки. Москали, поселившиеся в слободах, никогда почти не занимаются земледелием, разве когда москаль купит у хохла себе в собственность клочок полевой земли, да и тогда у москаля работают те же хохлы, только по найму. Чаще всего водворившиеся в малорусской слободе москали занимаются торгашеством: иной заведет в слободе шинок или постоянный двор, пускает обозы извозчиков и всяких проезжих, держит для них сено, овес, всякую харч и напитки, другой не держит постоянного двора, а один только шинок, и к нему собираются пьянствовать; иной заведет лавчонку со всякого рода съестным и с лакомствами; иной поселяется в слободе за тем только, чтоб скупать у хохлов сельские произведения и мужичьи работы и перепродавать их в город купцам тамошним, служа у последних как бы комиссионером. Многие москали дают хохлам деньги за проценты; у москаля всегда бывают деньги, а у хохла их почти всегда нет, а между тем в них всегда потребность. Москаль, живущий в слободе, всегда почти нелюбим хохлами, но хохол без москаля обойтись не может, потому что у хохла не достает столько смекалки, сколько ее бывает у москаля, и потому, хотя хохол москаля не любит, а находится у него в зависимости. Особенно противен

был москаль тем хохлам, которые, по стесненным обстоятельствам, прибегали к нему за пособиями и, попавшись ему в руки, чувствовали себя от него разоренными и обнищавшими» [7, с. 147-148].

Да и М. А. Шолохов, не раз писал: «Хохлы, они громадно сердитые», или «Тут драки начинались безо всякой причины, просто потому, что «хохол», а раз «хохол» – надо бить» [8, с.146, 147]. При этом детство самого писателя прошло не только, как всем известно, в Вёшенской, но и в Богучаре Воронежской губернии, где он учился в гимназии, и уж точно сидел за одной партой все с тем же «хохлом». При этом за всю историю своего существования слобожанские хохлы никогда не идентифицировали себя как украинцы, считая себя русскими. Да и современные, вряд ли бы смогли представить себе то, что они «украинцы», если бы не деятельность польской и австрийской элиты, внушавшей в течение XIX – нач. XX столетий жителям Галиции, Малороссии, Слобожанщины мысль, что они этнически самостоятельный, не имеющий ничего общего с русскими народ. Этноним «хохол» перерос даже в географическое название. Так на территории Воронежской губернии рядом с Русской Тростянкой появилось село Хохол-Тростянка, ровесница Острогожска или с Русской Гвоздевкой существовала Панская Гвоздевка. Что касается Тростянки, то по преданиям на этом месте острогожские черкасы на реке Тростянке разбивали свои огороды [9, с. 335].

Если в XIX веке идея «украинизации» витала в умах узкой, малообразованной прослойки малороссийской интеллигенции, не находя поддержки среди населения, то после событий 1917 года она получила новый импульс своего развития. Развалившийся фронт Первой мировой войны привел к оккупации территории Украины кайзеровскими войсками, на штыках которых к власти поочередно приходили, вытаскивая идею «самостийной Украины», то Петлюра, то генерал Скоропадский, то различные местечковые батьки. А как только в 1918 г. Германия потерпела поражение, то рухнула и Украина, оставив в умах и сердцах местного населения полное отторжение украинской идентичности под «жовто-блакитным» флагом. Утверждать, что эта идея исчезла совсем, было бы, наверное, неправильно. Она нашла свой приют в умах галицийцев и буковинцев, оказавшихся волей судьбы в составе польского государства и боровшихся за свою независимость, создавая различные националистические организации, мировоззрение которых сохранилось в течение последнего столетия и привело Украину к тому, что мы имеем сегодня.

Следующим этапом, самым злобредным и при этом самым удавшимся в области насаждения русскому народу Малороссии идеи украинизма, стала политика большевиков. Им удалось то, что не удавалось сделать в течение столетия ни полякам, ни сепаратистам, ни различным

самостийникам и гетманам, это расколоть один русский народ на два. По этому поводу в 1920 году князь Александр Михайлович Волконский писал, что: «могущественный фактор украинского и всех остальных сепаратизмов в России – большевизм» [10, с. 136]. Такое мнение у князя сложилось не спроста, так, еще до революции, выступая на Седьмой (апрельской) Всероссийской конференции РСДРП(б) в 1917 г. по национальному вопросу Ленин заявил: «Мы к сепаратистскому движению равнодушны, нейтральны. Если Финляндия, если Польша, Украина отделятся от России, в этом ничего худого нет. Что тут худого? Кто это скажет, тот шовинист» [11, с. 93]. Для партии большевиков «единая и неделимая Россия» не представляла никакой ценности. По их мнению, в ближайшем будущем на всем земном шаре должна была бы произойти мировая пролетарская революция, в ходе которой появится единая советская республика, с исчезновением национальных правительств, армий, границ и пр.

Развалив «единую и неделимую Россию» с губернской системой управления, большевики сотворили из нее лоскутное одеяло, в виде, так называемого, «Союза» государств с правом на самоопределение, в который и вошел еще недавно единый народ, разделенный искусственно на три составных: Россию, Белоруссию и Украину. Начало отсчета создания большевиками проекта «советская Украина» можно считать 1922 год, т.е. год образования СССР, составной частью которого и стала Советская Украина (УССР), и в которой началось активное строительство украинской нации. Идеологической опорой, навязанного проекта украинизации стал ленинский тезис о борьбе с «великодержавным (он же великорусский) шовинизмом». Где, как считал вождь, во имя пролетарского интернационализма и преодоления недоверия и подозрительности, угнетающая нация, т.е. русская должна была быть поставлена в неравное положение с нацией угнетенной [12, с. 285]. А вот почему «украинская нация», считавшаяся в годы «царского режима» нацией русской, по мнению большевиков, вдруг стала угнетаемой, до сих пор не понятно.

Одним из главных вопросов государственного строительства было разграничение территорий между республиками. Проведение границы между Россией и Украиной, как правило, проходило в нарушении старых губернских рубежей, сложившихся еще в досоветский период. Так территории северного Причерноморья, Приазовья и Слобожанщины (в составе Харьковской губернии) ранее именовавшиеся Новороссией, а также Донецкий регион, вопреки желанию жителей были переданы Украине с одной лишь целью – повысить процент пролетариата во вновь созданной аграрной республике. Наибольшее беспокойство, а вместе с тем и аппетит у украинских большевиков вызывали территории бывшей Сло-

божанщины с украиноговорящим населением пограничья, оставшегося в составе Воронежской, Курской, Ростовской областей, а также Кубани. В начале 1923 года украинские руководители представили в Москву проект пересмотра украинских границ. Они предлагали небольшую часть Волыни передать Минской губернии, в обмен, требуя от РСФСР значительную часть Курской, Воронежской, Брянской губерний, ссылаясь на то, что этнографические границы Украины не совпадают с границами девяти губерний РСФСР [13, с. 100-101].

В качестве основных экспертов в процессе пересмотра республиканских границ украинская сторона пригласила двух украинских историков Д. И. Багалея и М. С. Грушевского. Багалея указывал на то, что в основу государственного размежевания молодых советских республик должны быть положены принципы исторические, географические, этнографические, лингвистические и экономические. Он подчеркивал, что «Часть ... уездов Курской и Воронежской губерний являются в отношении колонизации продуктом смешанной великорусско-украинской колонизации с очевидно преобладающим количественно украинским этнографическим элементом...». Грушевский, вернувшийся на Украину в 1924 году, ссылаясь на собственную псевдонаучную «Историю Украины-Руси», делал вывод о необходимости «восстановления справедливости» [13, с. 102-103].

Что касается российских представителей, то они с претензиями оппонентов не соглашались, указывая на чересполосицу расселения, которая не позволяла производить территориальное деление по этническому принципу, что действительно так и было. Так по соседству со слободой обычно всегда располагалось русское село или деревня. Например, указанная выше Русская Тростянка рядом с Хохол-Тростянкой или под Воронежем – Русская Гвоздévка рядом с Панской Гвоздévкой. На этом украинская сторона не успокоилась, в 1927-1928 гг. она вновь подняла этот вопрос, ссылаясь на «грубое извращение национальной политики партии по отношению к украинскому населению в Курской и Воронежской губерниях», а украинский нарком просвещения Н. А. Скрыпник доказывал, что украинизация там якобы не проводилась [13, с. 104]. Он же в 1928 году написал статью «О границах УССР», в которой добивался пересмотра существовавших границ как мешающих свободному развитию украинской национальности. По его мнению в состав Украины должны были перейти не только некоторые районы Воронежской и Курской губернии, но и Ростовской, а также Кубань [12, с. 389]. Закрыв этот вопрос Сталин 12 февраля 1929 года. На встрече с украинскими писателями Сталин заявил, что «этот вопрос несколько раз обсуждался у нас» и решено было ничего не менять: «слишком часто меняем границы – это производит плохое впечатление и внутри страны, и вне страны» [13, с. 105].

Началом политики украинизации или, как еще ее называли, «коренизации» стал официальный курс партии, обозначенный в апреле 1923 года на XII съезде РКП(б). Коренизация, как политика, представляла собой насильственное переформатирование русской или малорусской идентичности в украинскую с помощью партаппарата и административных мер [3, с. 419]. Впервые этот вопрос поднял Сталин еще в марте 1921 года. Тогда, на X съезде партии, он выступил с докладом по национальному вопросу, где указал на необходимость: «а) развивать и укреплять у себя советскую государственность в формах, соответствующих национальному облику этих народов; б) поставить у себя действующие на родном языке суд, администрацию, органы хозяйства, органы власти, составленные из людей местных, знающих быт и психологию местного населения; в) развивать у себя прессу, школу, театр, клубное дело и вообще культурно-просветительные учреждения на родном языке» [13, с. 69].

Кроме того, идея коренизации должна была помочь распространению коммунистических идей и сделать советский политический режим более привлекательным. Украинизация была орудием и внешней политики, призванной завоевать симпатии украинцев в соседних странах: Польше, Венгрии, Румынии [14, с. 102]. Под украинизацию попали все сферы общественной жизни республики. Все делопроизводство обязано было перейти на украинский язык, и уже летом 1923 года на Украине вышли два постановления, согласно которым граждане, поступающие на государственную службу, обязаны были овладеть украинским языком в течение полугода, а те, кто уже работал, то в течение одного года. Те же сотрудники, которые не хотели изучать украинский язык, могли быть уволены со службы без выходного пособия, что часто так и случалось.

Основная масса школ республики также переводилась на украинский язык обучения, обязательным он стал и в институтах. К 1930 году из числа крупных республиканских и областных газет всего лишь три издавались на русском языке, а в 1931 году в УССР насчитывалось 66 украинских, 12 еврейских и только 9 русских театров. Такая политика не могла быть встречена с радостью местным населением, она вызвала сильное, встречное сопротивление.

Иногда Совнарком СССР пытался разобраться в ситуации, и выправить местные украинские перегибы. Например, в 1927 году он подтвердил, что делопроизводство в частях РККА должно вестись только на русском языке, как и по всей стране. Простые граждане Украины, в том числе и из сельской местности, писали письма в союзный и республиканский ЦК партии с просьбой отменить украинский язык, т.к. они его не понимают. Да и было почему. Большинство населения центральной и восточной

Украины говорило на понятном всем, природном языке Гоголя, который сегодня презрительно называется «суржиком». А вот в новосоздаваемый советско-украинский язык старались ввести максимальное количество польских или чешских слов, чтобы язык стал более непонятным и отдаленным от русского. Много галицийских слов и выражений было включено в Академический словарь украинского языка. Галицийские слова и выражения были признаны нормальной составляющей не только научного, но и литературного языка. В докладе, который в январе 1929 года оглашали в Киеве в Коммунистической академии члены Комиссии по изучению национального вопроса, было записано: «Возьмем дореволюционный украинский язык на Украине, скажем язык Шевченко. И теперешний украинский язык, с одной стороны, и русский язык – с другой: Шевченко почти каждый из вас поймет. А если возьмете какого-либо современного писателя – Тычину, Досвитского или другого из новых, – я не знаю, кто из вас, не знающих украинского или хотя бы польского языка, поймет этот язык на основе русского. По отношению к русскому языку мы видим здесь значительное увеличение расхождения» [3, с. 429]. Такой язык не был понятен не только сельским жителям Украины, но и малороссам, проживающим на приграничных территориях РСФСР, поэтому и вызывал отторжение.

Не имея возможности провести украинизацию быстрыми темпами из-за отсутствия подходящих для этого кадров, т.к. образованное население городов республики говорило на русском, партийным и советским руководством республики было принято решение вернуть на родину националистов-галичан, проживавших после Гражданской войны на территории Польши, Австрии, Чехословакии. По возвращению многие из них были назначены на ведущие посты в Наркомат просвещения и составили, по мнению вернувшегося украинского историка М. С. Грушевского, около 50 тыс. человек [13, с. 121].

На этом практическая деятельность руководства республики не ограничилась. КП(б)У в 1920-х и начале 1930-х годов реализовывали насильственную украинизацию и территорий России, приграничных с Украиной, и исторически заселенных малороссами. Под эту политику украинизации или коренизации невольно попало население некоторых районов Воронежской области. В качестве эксперимента был взят Россосанский уезд, где по некоторым данным проживало около 90% населения, говорящего на диалекте русского языка «суржике». Изначально местное руководство не спешило проводить украинизацию, думая, что все это временное и скоро забудется, однако увернуться от линии, проводимой партией, не удавалось. Как только прошли слухи о возможном присоединении некоторых районов области к Украине, вопрос стал подниматься на

уездных съездах Советов. Так, в протоколах Россошанского и Острогожского съездов подчеркивалось, что «имеющаяся в уезде часть украинского населения в силу проводившейся до революции национальной политики и по своим бытовым и культурным условиям к данному моменту ассимилировалась с великорусским» [13, с. 142].

Однако не все были согласны с этим. В Москву шли «подмётные» письма с просьбой «избавить украинское население от насилия со стороны русских». Такое письмо, например, пришло из слободы Подгорной Россошанского уезда, где местная инициативная группа интеллигентов, сторонников присоединения к УССР, вступила в борьбу с местными властями, не желавшими менять юрисдикцию [12, с. 214]. Или общее собрание учителей и курсантов украинских курсов Воронежа и украинского клуба имени Т. Г. Шевченко активно выступило в поддержку требований ВЦИК Украины о присоединении Валуйского, Россошанского, Богучарского уездов, а также ряда других территорий РСФСР к УССР, мотивируя это необходимостью борьбы с великодержавным шовинизмом. Собрание также постановило, что эту мысль необходимо внушать крестьянству и освещать проблему в прессе [12, с. 239].

Как и на Украине, первым этапом наступления на русский язык в Воронежской области стала школа, где считалось необходимым произвести перевод обучения на украинском языке с первого класса. Для этого в 1926 году в Россоши и Павловске были открыты украинские педагогические техникумы, которые должны были решить вопрос с кадрами [15, с. 114]. В итоге к 1928 году в уезде работало 256 учителей украинцев и 172 русских учителя [15, с. 115]. На украинское делопроизводство обязаны были перейти все уездные, волостные, советские и партийные учреждения. Предписывалось все бланки, печати, штампы, вывески местных органов власти произвести на украинском языке.

Начались поиски неблагонадежных, путем создания списков граждан, владеющих украинским языком, желающих его изучать и посещать соответствующие курсы, и отдельные списки, не желающих обучаться. После создания в мае 1928 года Центрально-Черноземной области с центром в Воронеже, политика украинизации резко усилилась. К тому же, в это время произошло укрупнение районов. Так появился Россошанский округ, в который вошли территории бывших Россошанского, Павловского, Богучарского уездов – всего шестнадцать районов: Богучарский, Бутурлиновский, Верхне-Мамонский, Воробьевский, Воронцовский, Калачеевский, Кантемировский, Лосевский, Михайловский, Новокалитвянский, Ольховатский, Павловский, Петропавловский, Подгоренский, Ровенский и Россошанский, – с населением, по данным 1928 года, 896 842 человека, из которых украинцев было 684 620 человек или

76,4 % населения [15, с. 116]. В декабре 1928 года Россошанский окружной исполком принял решение о полной украинизации округа, которая должна была завершиться до 1 октября 1930 года [15, с. 117].

В феврале 1929 года на заседании бюро обкома ВКП(б) было принято решение об утверждении двухлетнего плана по украинизации Россошанского, Острогожского, Белгородского, Борисоглебского, Льговского округов [15, с. 117]. В октябре этого же года вопрос об украинизации был вынесен на заседание бюро обкома ВКП(б), на котором выступил секретарь обкома И.М. Варейкис, заявивший о решительном переломе в работе по украинизации. При этом учитывались трудности и недостатки, связанные с отсутствием достаточного количества кадров. Решить эту проблему предложил секретарь Россошанского окружкома ВКП(б) М. М. Малинов, поставив вопрос о переброске с Украины необходимого количества работников культуры, редактора газеты, 50 учителей, преподавателей совпартшколы и педтехникумов [15, с. 119]. Коренизация округа при переводе делопроизводства на украинский язык показала, что на низовом уровне в среде работников сельских советов очень слабое знание «украинской мовы», для чего начали создаваться районные курсы, на которых преподавали учителя школ и выпускники Павловского украинского педагогического техникума. Срок обучения на курсах составлял 33 дня по 3 часа ежедневно. Курсы посещало 775 слушателей из 43 учреждений округа [15, с. 121]. Хотя, как признавалось руководство, через 5-6 дней занятий, курсы, как правило, разваливались, и приходилось набирать новых слушателей.

Среди всех советских органов наиболее быстрыми темпами прошла украинизация судов, нотариальных контор и органов судебных исполнителей. Однако в январе 1930-го Россошанский окрисполком вынужден был признать, слабую работу по украинизации. Полного введения делопроизводства на украинском языке ввести не удавалось. Директивы на «мове» просто не читались, чиновники их не понимали и считали «фильминой грамотой». Даже судебные и прокурорские органы отправляли документацию на места на русском из-за боязни, что на украинском они не будут точно и правильно поняты.

Особо низкие темпы украинизации отмечались в Россошанском и Михайловском районах, в которых на украинский перешло менее трети сельсоветов, а почта, кооперация и милиция вели переписку на русском. В Богучарском районе из 302 госслужащих «мову» знали только 84 человека, в Бутурлиновском из 220 – 52 человека, в Воронцовском из 77 – 5 человек. Проверка показала, что даже на предприятиях республиканского и союзного значения делопроизводство и прием посетителей производился на русском [15, с. 123].

Здесь хотелось бы уточнить, что население свободно владело и говорило на «суржике», но вот вновь испеченного украинского языка, в основе которого лежал галицийский диалект с вкраплением польских, чешских, да и вновь выдуманных слов, не понимало и понимать не хотело. Украинское население округа никак не хотело подвергаться украинизации. Один из членов губисполкома крестьянин Россошанского уезда Скляренко заявлял, что украинский язык среди населения совершенно не пользуется популярностью: «Как-то в уезде проводилась компания по организации украинских школ, населению предлагалось, по его желанию, устраивать школы с обучением на украинском языке, и, несмотря на это, не было создано не одной украинской школы». «Большинство жителей Острогожского уезда определенно не считают себя малороссами, — делал вывод председатель местного исполкома и приводил пример. В губернской крестьянской «Нашей газете» была открыта специальная рубрика, так называемый «украинский куток», в расчете на то, что крестьяне будут присылать заметки на украинском языке. Что же получилось? «После двух-трех заметок «Куток» заглох», «крестьянство осталось глухим, совершенно не интересуясь данным вопросом ... Жители не считают себя хохлами» [13, с. 142-143].

Однако, не смотря на противодействие местного населения, определенных успехов удалось добиться в системе школьного образования. Так, например, из школ I ступени (1-4 годы обучения) вместо 531 школы из 704 школ округа была украинизирована 601, так же успехи просматривались в пунктах ликвидации неграмотности, профессиональных, советских партийных школах, рабфаке, сельскохозяйственном и зоотехникумах, а также в трех школах колхозуча [15, с. 124].

Не отставала от образования и культпросветсистема. Главная газета округа «Голос бедноты» стала выходить на украинском, газеты для малограмотных также стали издаваться на «мове», с помощью передвижек по селам демонстрировалось несколько кинокартин, в округе гастролировала украинская театральная труппа, пользующаяся успехом, гастроли осуществляли отдельные артисты, музыканты и певцы. Да и многие газеты стали издаваться на украинском, так в Алексеевке появился «Шлях коммуны», сохранивший свою украиноязычность до 1934 года. Сложной оставалась ситуация с избами-читальнями из-за малого количества поступающей украинской литературы [15, с. 125].

Классовая борьба, по мнению руководства округа, никак себя не проявила. Хотя слухи о том, что выпускники украинских школ не смогут поступать в российские ВУЗы, распространялись. Конечно, доля истины в этом была. В 1920 году в Воронежском государственном университете был открыт рабфак. Целью его было сменить классовый состав студенче-

ства, выдавив молодежь непролетарского происхождения из высшей школы, попавшей туда в годы НЭПа и помочь рабочим и крестьянам получить высшее образование. Выпускники рабфаков имели право поступления практически во все вузы и техникумы страны. В 1926 году в воронежском университете было открыто украинское отделение рабфака. Спустя два года оно выделилось в самостоятельное отделение и разместилось в городе Павловске, поближе к районам с преобладающим украинским населением. Финансировалось оно за счет головного воронежского рабфака. В 1928 году украинский рабфак был открыт на педагогическом факультете университета.

Однако с украинским рабфаком вышли большие сложности. С одной стороны, студенты активно украинизировались, а с другой, поступать им приходилось главным образом в вузы России. Отправляться в вузы Украины большинство рабфаковцев, уроженцев российского Черноземья не хотели, да и Наркомпрос РСФСР не проявлял желания тратить средства на подготовку абитуриентов для другой республики, поскольку бюджеты у республик были разные, а также в связи с тем, что в 1928 году Наркомат просвещения УССР категорически отказался прикреплять к своим вузам выпускников воронежских рабфаков. В результате украинизация воронежских рабфаков оказалась делом неперспективным [16, с. 216-217].

В итоге, в процессе украинизации были выявлены основные моменты, тормозившие ее. Это: недостаток украинских кадров, недостаточное внимание к переподготовке имеющихся сотрудников, текучка кадров, т.е. обученные украинскому языку специалисты перебрасывались в другие районы, а на их место присылались русскоговорящие, слабое участие общественных организаций и недостаток денежных средств. Из-за этих проблем вопрос сплошной украинизации срывался. Сроки вместо 1930 года стали переноситься на 1931 год.

За срыв процесса украинизации Россошанский, Острогужский и Белгородский окрисполкомы получили выговоры [15, с. 126]. В целях ускорения украинизации облисполком предлагал ВЦИКу увеличить финансирование Россошанского округа, прежде всего, на проведение курсов и на издание межокружной украинской газеты для малограмотных. В итоге в 1928-1929 гг. вместо плановых 24 тыс. рублей фактически было потрачено 63 500 рублей, а в 1929-1930 гг. – 50 тыс. по плану и фактически [15, с. 127].

15 июля 1930 года вышло постановление ЦК ВКП(б) «О ликвидации округов и укреплении районов», вследствие чего в августе Россошанский округ и окрисполком были ликвидированы, и вопрос об украинизации лег на плечи районных властей. Если по украинизации годом раньше Россошанский округ входил в число отстающих, то в 1930 году Россошанский и

Павловский районы переместились в число передовых. Если не брать во внимание то, что в отличие от городских и районных учреждений, сельские советы никак не хотели переходить на украинский язык, то практически все школы и избы-читальни это сделали, получив учебники и литературу на украинском. Кроме них украинизировались 77 кружков по партийной учебе, 5 кружков по советскому строительству и пр.

На проходившем в Воронеже 10-13 марта 1932 года первом областном съезде нацменьшинств ЦЧО был поднят вопрос о трудностях украинизации. Выступивший от лица Россошанского района литератор и публицист П. И. Стодоля жаловался на поверхностный подход к проблеме и нежеланию русских обучаться языку в вечерней школе, считая его трудным. Украинский язык игнорировался в медицинском, птицепромышленном техникуме и птицеводческом институте [15, с. 128], что, в общем-то, было понятно. Да и преподаватели техникумов не могли найти переводы специальным техническим, медицинским, ветеринарным и другим терминам на украинском языке, т.к. их к тому времени еще в Киеве не выдумали. В итоге Россошанский округ, а затем район, стали основными полигонами в деле украинизации населения в Воронежской области.

В 1932 году линия партии резко поменялась, начался процесс в обратную сторону – «деукраинизация». Да и было почему. Во-первых, начался отток образованного населения из республики. Уезжали преподаватели ВУЗов, не желавшие преподавать и вести научную работу на украинском. На месте оставались не лучшие научные кадры, а в первую очередь, так называемые, «свидомые». Во-вторых, на Украине начался процесс формирования этнической элиты. Чтобы занять хоть какую-нибудь должность, необходимо было знать украинский язык, но и этого часто не хватало, лучше всего было быть украинцем по происхождению. Вновь сформированная бюрократия монополизировала право на формирование низшего и среднего звена республиканского аппарата управления. Такое привилегированное положение украинской элиты вызывало возмущение другой части общества, прежде всего, большевиков, веривших в мировую революцию и лозунги интернационализма, а также носителей русской культуры. Эти мнения не согласных, украинское руководство, чтобы удержать власть этнобюрократии, лицемерно называло «великорусским шовинизмом» [13, с. 125].

В-третьих, национальный вопрос обострился и наложился на негативные последствия коллективизации. К концу заготовительной кампании 1931 года Украина была на грани голода, а плохой урожай 1932 года никак не был учтен при разнарядках очередных заготовок. Выполнить план по хлебозаготовке любой ценой, как того требовало союзное руководство, на Украине не удалось. В итоге Сталин заявил, что в партийных и совет-

ских органах Украины окопались скрытые националисты, «петлюровцы» и иностранные агенты, целью которых было аннексировать Украину [17, с. 103]. Началась чистка. Пострадали не только партийные и советские руководители, но и работники науки, культуры, образования, обвиненные в национализме. Массово, как «антисоветских элементов», началось увольнение учителей украинского языка, Академия наук была также очищена от националистов, были они вычищены из Наркомпроса УССР, научно-исследовательских и педагогических институтов.

Волна, зародившаяся в Киеве, дошла и до российских приграничных областей и районов, где также начался процесс деукраинизации. 15 декабря 1932 года вышло постановление ЦК ВКП(б) об украинизации, которое было рассмотрено 19 декабря на заседании Бюро обкома ВКП(б) Центрально-Черноземной области. Первый секретарь И. М. Варейкис выступил с докладом, по которому с 1 января 1933 года предписывалось остановить дальнейшую украинизацию районов с переводом всего делопроизводства на русский язык, а с сентября – перевести все украинские школы на русский язык обучения. 26 декабря 1932 года вышло распоряжение № 59 по ЦЧО, которое ликвидировало украинское делопроизводство в судебной системе. Согласно этому документу, все делопроизводство в судах и прокуратуре переходило на русский язык, прекращалась переписка на украинском языке, а также все выплаты любых надбавок работникам-украинцам за работу на украинском языке.

Однако, на этом дело не закончилось. Отголосок вопроса «коренизации» проявился и в годы «большого террора», развязанного Сталиным и его окружением в 1937 году. Так, в октябре 1936 года были «изобличены» и арестованы органами НКВД девять учащихся Россошанского птицетехникума по обвинению в членстве в мифической «организации украинских националистов». Расстреляны они были в сентябре 1937 года, а было им в то время по 18-19 лет, поэтому, естественно, в силу своего возраста никакого отношения к Украине и тем более украинизации они не имели [18, с. 328].

И последний отголосок в вопросах украинизации проявил себя в годы Великой Отечественной войны, когда в Воронеже разместилось эвакуированное издательство газеты «Радянська Україна» во главе с Миколой Бажаном. Газета предназначалась для оккупированных территорий соседней республики [19, с. 295]. Однако пробыть ей в Воронеже долго не пришлось, так как в 1942 году город частично был захвачен немцами.

Хотя откат в деле украинизации или коренизации и произошел, но свое черное дело большевики сделали. В 1991 году было создано независимое украинское государство с идеологией, которую озвучил президент Леонид Кучма: «Украина – не Россия», а события в Киеве 2014 года и в последующие годы проявили всю русофобскую направленность

страны. Люди, носящие русские фамилии и говорящие на русском языке, маргинализировались настолько, что свой родной язык называют языком врага или оккупанта. А прямым отголоском политики украинизации стал, принятый в 2019 году Верховной Радой, «Закон о языке», в точности повторяющий все те мероприятия, которые проводили большевики в 1920-1930 гг. на Украине.

Список литературы

1. Загоревский В.П. История Воронежской области. Издание 3-е, доп. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 1976. 160 с.
2. Панова В.И. История Воронежского края. 2-е изд., перераб. и доп. Воронеж: «Родная речь», 1995. 208 с.
3. Медведев А.А. Подлинная история русского и украинского народа. М.: Издательство «Эксмо», 2015. 512 с.
4. Бережной А.А. Миграционные процессы на юге Воронежской губернии (XVIII в.). // Из истории Воронежского края. Сборник статей. Выпуск 14. Воронеж: ВГУ, 2006. С. 17-23.
5. Марчуков А.В. Новороссия: формирование национальных идентичностей (XVIII-XX вв.). М.: ООО «Кучково поле», 2018. 512 с.
6. Кольцов А.В. Ночлег чумаков / А. В. Кольцов // «В мечтах не разуверюсь я...». Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. Воронеж: Центр Духовного возрождения Черноземного края, 2001. С. 50-51.
7. Костомаров Н.И. Приключения по смерти (рассказ одного слобожанина) / Н.И. Костомаров // Русские нравы. Повести. Очерки. Рассказы. Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2007. С. 147-157.
8. Шолохов М.А. Тихий Дон. Роман в четырех книгах. Книга первая. Ростов-на-Дону: Ростовское книжное издательство, 1971. 368 с.
9. Прохоров В.А. Вся Воронежская земля. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 1973. 367 с.
10. Разин Руслан. Белый чернозем. М.: «Сеятель», 2019. 388 с.
11. Ласунский О.Г. Украинские писатели / О.Г. Ласунский // Воронежская энциклопедия. Т. II, «Н – Я». Воронеж: Центр
12. духовного возрождения Черноземного края, 2008. С. 295.
13. Волконский А.М. Украина: Историческая правда и украинофильская пропаганда. М.: ООО «Кучково поле», 2015. 208 с.
14. Ленин В.И. Речь по национальному вопросу 29 апреля (12 мая). / В.И. Ленин // Избранные произведения в 3-х томах. Т. 2. М.: Политиздат. 1982. С.90-94.

15. Марчуков А.В. Украинское национальное движение. СССР. 1920-1930-е годы. Цели, методы, результаты. М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2015. 591 с.

16. Борисенок Е.Ю. Феномен советской украинизации. 1920-1930-е годы. М.: Издательство «Европа», 2006. 245 с.

17. Коротун С.Н. Украинизация Воронежского края в 1923-1932 годах. // Вестник Пермского университета. Серия: история. Вып. 4 (39), 2017. С. 101-108.

18. Толкачева С.П., Шевченко Е.А. Этнокультурная политика Советской власти в отношении национальных меньшинств Воронежского края в 1923-1932 гг. (на примере Россошанского уезда). // Из истории Воронежского края: сборник статей. Выпуск 16. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 2010. С. 111-131.

19. Карпачев М.Д. Воронежский университет: вехи истории. 1918-2013. Воронеж: Издательство ВГУ, 2013. 560 с.

20. Вдовин А.И. Русская нация в XX веке (русское, советское, российское в этнополитической истории России). М.: РГ-Пресс, 2019. 712 с.

УДК 57.012.2+167.2

Игорь Михайлович Савич,
д. биол. н, доктор теологии PhD, директор,
Фонд «Конкордия» содействия просвещению
и духовному развитию общества,
Санкт-Петербург, Россия
e-mail: igorsavich@mail.ru

ФЕНОМЕН ЗОЛОТОГО СЕЧЕНИЯ – ТВОРЧЕСТВО ПРИРОДЫ ИЛИ СВИДЕТЕЛЬСТВО РАЗУМНОГО ЗАМЫСЛА?

В статье представлены сведения, касающиеся так называемого золотого сечения, заложенного в ряде геометрических фигур (прямоугольник, пятиугольник, логарифмическая спираль и др.). Удивительной особенностью этих фигур является их бесконечность в построении как в сторону уменьшения, так и в сторону их увеличения. Обнаруженная тесная связь между золотым сечением и строением ряда живых объектов (цветы, раковины моллюсков), а также в динамике объектов неживой природы (вихревые потоки, водовороты, структура галактик) наводит на мысль о не случайности этих явлений, а об их преднамеренном творении.

Ключевые слова: золотое сечение, ряд Фибоначчи, бесконечность, прямоугольник, пятиугольник, логарифмическая спираль, информация, Сотворение, Разумный замысел.

Igor M. Savich,
Ph.D., Doctor of Theology PhD, Director,
Concordia Foundation for the Promotion of Education
and spiritual development of society,
Saint-Petersburg, Russia
e-mail: igorsavich@mail.ru

PHENOMENON OF GOLDEN RATIO – NATURE CREATION OR PROOF OF INTELLIGENT DESIGN?

In this article author describes data about so-called Golden Ratio inserted in some geometric figures (rectangle, pentagon, logarithmic spiral etc). Amazing quality of these figures are infinity in both sides in increasing or in decreasing. Revealing linkage between golden ratio and structure of some living organisms (flowers, mollusks) and in dynamic of subjects of nonliving nature (eddy currents, whirlpools, galactic structure) give understanding about non-randomness of these phenomenon but give evidence of Intelligent Design.

***Keywords:** golden ratio, Fibonacci row, infinity, rectangle, pentagon, logarithmic spiral, information, Creation, Intelligence Design.*

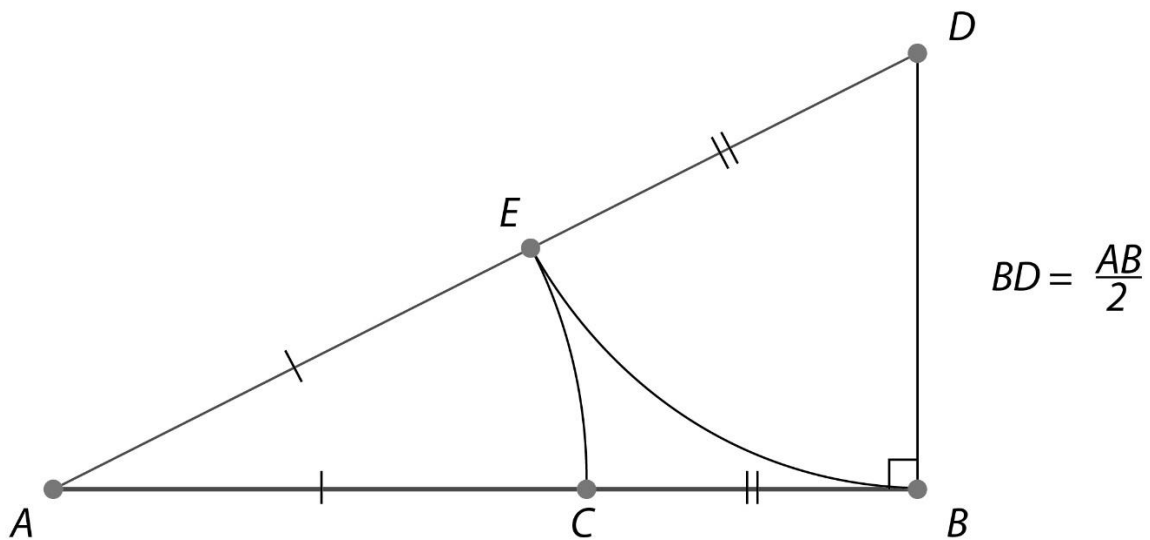
Все началось в древней Греции. Именно там, больше двух тысячелетий назад известный математик Евклид решил разделить отрезок прямой в заданной пропорции. Задача состояла в том, чтобы вся прямая относилась к большему отрезку, так же, как больший отрезок относился к меньшему. Если уравнение выполняется, то оно равно числу 1,618.

Если мы обозначим всю прямую как АВ, большой отрезок как АС, а малый – как СВ, то уравнение, о котором шла речь, будет иметь такой вид: $AB/AC=AC/CB$.

Для большей ясности это можно представить в виде цифр. Если вся линия АВ=233 см, большой отрезок АС=144 см, а, соответственно, малый СВ=89 см, то наше уравнение примет следующий вид: $233/144=144/89=1,618$.

Казалось бы, уравнение выглядит идеально, но это потому, что приведено только три цифры после запятой. Число 1,618 и есть та самая золотая пропорция, или золотое сечение. Хотя это и округленное значение.

Встают вопросы о том, почему число 1,618 названо так звучно и за- чем было его округлять. Округление было необходимо скорее для красоты, поскольку «золотое сечение» является иррациональным числом, то есть таким, которое представляет собой бесконечный ряд цифр после запятой. К первому же вопросу мы еще вернемся. Здесь же надо показать, что де- ление этого отрезка на два для получения необходимых соотношений воз- можно с применением прямоугольного треугольника. Надо только выпол- нить одно важное условие: малый катет должен быть вдвое короче боль- шего (Рис. 1).



Чтобы разделить данный отрезок AB в пропорции 1,618, необходимо отметить на стороне AD отрезок DE, равный половине AB, а затем отме- тить на отрезке AB точку C так, чтобы отрезок AC был равен AE. Точка C и будет делить отрезок AB в искомой точке (Рис. 1).

Мы подходим к удивительной значимости не только этого числа, но и последовательности цифр, которые его образуют.

Обратимся к истории. Приблизительно 800 лет назад в эпоху раннего средневековья жил математик, которого звали Леонардо Пизанский (ок. 1170 г. – ок. 1250 г.), по прозвищу Фибоначчи. Он стал известен, когда опубликовал свой труд «Liber abaci» («Книга абака»). В этом труде он как раз и привел ту самую последовательность чисел.

Этот числовой ряд теперь называется рядом Фибоначчи и представ- лен следующими цифрами: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, 987, 1597, 2584, 4181, 6765, 10946, 17711, ... Можно легко заме- тить, что каждое последующее число равно сумме двух предыдущих, со-

ответственно, этот ряд чисел бесконечен. В XVIII в. число 1,618 получило сначала имя «Божественная пропорция», а затем его стали называть «Золотая пропорция» или «Золотое сечение».

Уникальность этого ряда цифр заключается в том, что каждое число из ряда Фибоначчи, разделенное на предыдущее, имеет значение, стремящееся к уникальному показателю, которое составляет 1,618.

Впрочем, если разделить 3 на 2, получается только 1,5. Это число становится все более точным при делении последующих значений этого ряда. Например, если разделить 17711 на 10946 получается 1,6180339850173.

Пизанский додумался до всех этих закономерностей с помощью умо-зрительного эксперимента кроликов. Кролики очень быстро размножаются. Каждые 5–6 месяцев крольчиха может приносить приплод. Пизанский сформулировал определенную задачу, по которой у первой пары кроликов рождается один кролик.

Через полгода подросший кролик тоже может вступить в этот фермерско-математический эксперимент и принять участие в формировании заданного ряда чисел. Это будет 5. Затем у этих пяти кроликов приплод будет 3, и будет уже 8 кроликов и т.д. [1, с.150–154]. Пизанский несколько упростил задачу и слегка ее идеализировал. Он предположил, что пара кроликов может приносить одного детеныша, в то время как в реальной жизни одна крольчиха за один помет может принести 6–12 крольчат.

Но это еще далеко не все. В этом ряду чисел сразу бросается в глаза еще одна закономерность. Сумма двух соседних чисел дает следующее число этого ряда. Возьмем для примера числа из этого же ряда. Например: $4181+6765=10946$.

Шли века и целая плеяда математиков, философов, художников и даже биологов открывала все новые и новые чудесные свойства как самого ряда Фибоначчи, так и его уникального золотого сечения. С 1963 года ежеквартально даже начал выходить журнал «The Fibonacci Quarterly», где публиковались все самые последние изыскания в области этого удивительного ряда чисел.

Выше мы экспериментировали с делением отрезка на две части. Как можно теперь догадаться, взяты готовые цифры из ряда Фибоначчи. И только поэтому все сошлось: получено искомое число 1,618. Интересная особенность этого ряда состоит еще и в том, что соотношение двух величин, например, когда бóльшая величина относится к меньшей равно сумме этих двух величин к бóльшей. И эта пропорция дает все ту же неизменяющую цифру 1,618.

Эту закономерность можно представить в виде следующей формулы: $A/B=(A+B)/A$, где A – большая величина, а B – меньшая [2]. Для большей ясности возьмем все те же числа, которые мы рассматривали выше: 144 и

89. Подставляем их в эту формулу $144/89=(144+89)/144$ и получаем все то же значение 1,618.

Отсюда название, которое впервые появилось в эпоху Возрождения, в частности в трактате францисканского монаха, математика Луки Пачоли Божественная пропорция (лат. *De Divina Proportione* (1509)), однако закономерность подобных отношений была известна гораздо раньше: в Древней Месопотамии, Египте и античной Греции [1, с. 135].

К слову, эту цифру математики часто обозначают греческой буквой Ф. Для дальнейшего исследования этого удивительного числа нам надо заняться еще одной геометрической фигурой, которая называется золотым прямоугольником. И этот прямоугольник конечно же тесно связан с числом 1,618. Ко всему, что связано с этим числом, часто добавляют прилагательное «золотой».

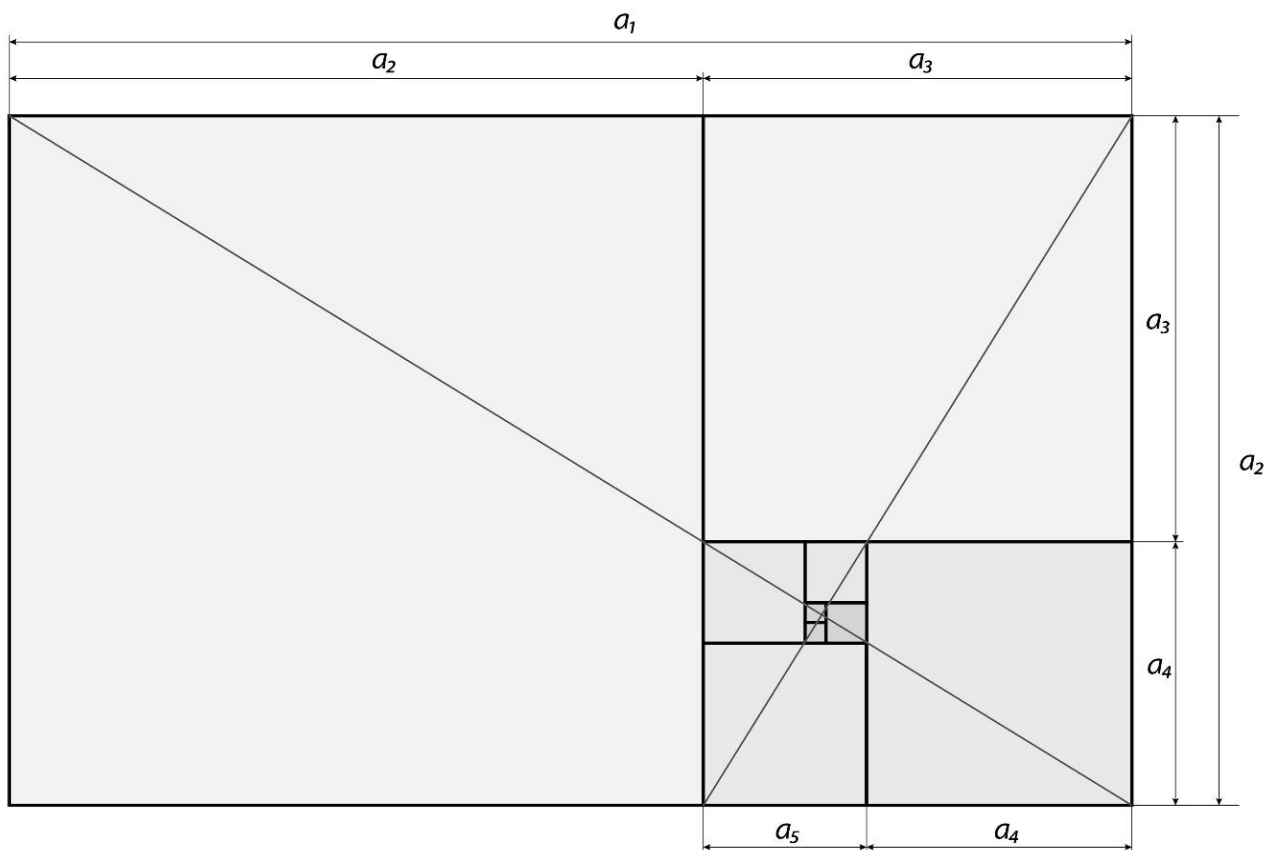
Итак, особенностью этого прямоугольника является то, что его большая сторона, будучи разделенной на малую, дает знакомое нам значение 1,618. Но, конечно, это еще не все. Если большая сторона этого прямоугольника равна 10946, то малая сторона этого прямоугольника будет равна 6765, так как отношение большей к меньшей примерно равно 1,618. Если же отсечь от этого прямоугольника квадрат со стороной равной 6765, то получится еще один прямоугольник.

И это будет еще один золотой прямоугольник, расположенный вертикально по отношению к первому. Большая сторона у него будет равна 6765, а малая сторона – следующей цифре из этого ряда в сторону убывания, то есть 4181 (Рис. 2).

Мы можем снова повторить ту же самую операцию уже с этим новым прямоугольником. Мы строим квадрат на его малой стороне и отсекаем еще один прямоугольник, который теперь располагается также перпендикулярно к этому второму прямоугольнику. Но он будет параллелен к тому первому большому прямоугольнику. И малая сторона у него будет равна 2584. Можно продолжать «экспериментировать», и каждая новая операция будет приводить к подобным же результатам.

Но мы еще не до конца исчерпали свойства этого прямоугольника. Если мы проведем прямую из самых дальних углов первоначального большого прямоугольника, а затем соединим дальние углы следующего по размеру прямоугольника, то эти две прямые пересекутся в определенной точке (Рис. 2).

И эта точка пересечения также уникальна. Дело в том, что если мы сделаем эту же самую манипуляцию со следующим прямоугольником, то эти две новые диагональные прямые пересекутся в той же самой точке. Прочертив аналогичные диагонали в третьем прямоугольнике, мы вновь увидим, что они вновь пересекутся в той же самой точке. То же самое будет и с четвертым прямоугольником, с пятым и т.д. (Рис. 2).



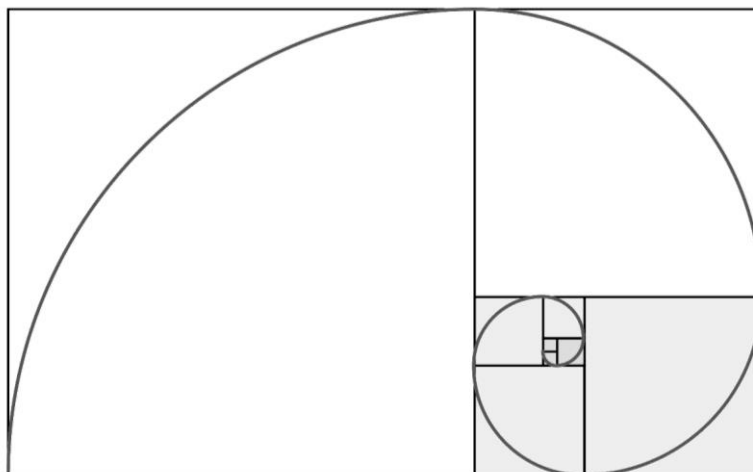
$$\frac{a_1}{a_2} = \frac{a_2}{a_3} = \frac{a_3}{a_4} = \dots = \Phi$$

Единственным затруднением в этих построениях является то, что с уменьшением масштаба прямоугольников все труднее и труднее точно соблюдать их размеры и находить точку пересечения двух перпендикулярных друг к другу прямых. Если надстраивать эти прямоугольники в сторону их увеличения, то это даст очень точное положение этих диагоналей. Такими темпами мы покинем пределы Земли и даже Солнечную систему, но диагональные прямые все так же будут пересекаться в одной и той же точке.

Если соединить точки пересечения стороны квадратов с длинной стороной золотых прямоугольников, то получится спираль, которая закручивается внутрь. Эта спираль, впервые описанная Рене Декартом, получила название логарифмической.

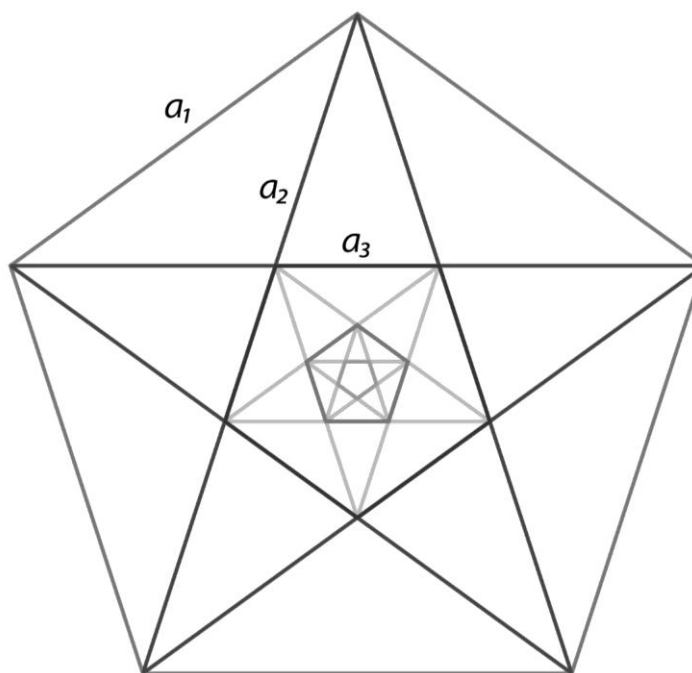
Математики выяснили, что эта логарифмическая спираль имеет бесконечное множество витков. С увеличением расстояния между ними и центром (полюсом спирали) растет и расстояние между витками. И наоборот, уменьшение расстояния между полюсом и витками все более и более закручивает спираль внутрь.

Кроме того, это единственный тип спирали, которая не меняет своей формы при увеличении размеров или при ее уменьшении (Рис. 3) [2].



Удивительным является то, что точки, делящие стороны наших прямоугольников в среднем и крайнем отношении, лежат на логарифмической спирали, закручивающейся внутрь. Или эта спираль будет раскручиваться, если мы наоборот будем достраивать наши прямоугольники до все больших и больших размеров. Понятно, что этот процесс бесконечен как в сторону раскручивания этой спирали, так и в сторону ее закручивания. В обоих случаях через какое-то время мы выйдем за пределы познания нашего макро- или микромира.

Теперь построим равносторонний пятиугольник, который тоже имеет прямое отношение к золотому сечению. Для начала мы соединим вершины нашего пятиугольника прямыми линиями и получим звезду (Рис. 4).



$$\frac{a_1}{a_2} = \frac{a_2}{a_3} = \dots = \Phi$$

Любопытно, что любой из 10 отрезков внешнего контура звезды, то есть любая из сторон треугольника, при делении на любой из 5 отрезков, образующих маленький внутренний пятиугольник, дает 1,618, то есть всю ту же золотую пропорцию.

Это значит, как бы мы ни построили равносторонний пятиугольник, звезда внутри него будет иметь пять треугольников, построенных строго в соответствии с числом Φ . Ведь ее лучи образованы пятью равносторонними треугольниками, у которых длинная боковая сторона относится к короткой как 1,618. Во-вторых, отношение a_1 к a_2 будет равняться отношению a_2 к a_3 – и будет равняться числу Φ (Рис. 4) [2].

Звезда образует еще один пятиугольник, стороны которого равны между собой. Внутри его можно построить еще одну звезду поменьше, с теми же свойствами, что и у предыдущей и т.д. И поэтому это простое уравнение, приведенное ниже этого пятиугольника как можно догадаться не имеет конца (Рис. 4).

Есть множество объектов в природе, построенных в пропорциях золотого сечения. Это цветы косточковых деревьев, имеющие по пять лепестков, различные виды морских звезд. На поперечном срезе яблока мы можем обнаружить звезду, близкую по пропорциям нашей золотой звезде. И даже самый большой цветок в мире Раффлезия Арнольди (достигает более одного метра в диаметре и весит до 10 кг) имеет строение правильного пятиугольника.

Не все цветы источают приятное благоухание. Мир цветов невероятно огромен и многообразен по свойствам и запахам. Раффлезия, например, источает запах гниющего мяса. Спрашивается, кому нужен такой цветок? Мухам, например. Они с удовольствием слетаются к этим цветам и заодно их опыляют. А жители Индонезии считают эти цветы лекарственными и используют в народной медицине. У этого растения кроме огромного цветка ничего нет, ни стеблей, ни корней, ни листьев. У него нет даже фотосинтезирующей системы. Он является паразитом и живет за счет стеблей лиан, на которых и произрастает. Вызывает сомнение, как вообще такой цветок мог появиться.

Подобные примеры наводят на мысль, что в природе все продумано до мелочей и взаимосвязано. Раффлезия паразитирует на другом паразите, выкачивая растительные соки из лиан, которые тоже паразитируют на других деревьях, этот цветок тормозит их развитие и не дает им слишком уж заполнить джунгли и погубить другие растения. А неприятный запах этих цветов привлекает мух, как будто чтобы они меньше досаждали людям в их жилищах.

Ну может быть еще один пример из богатейшего царства цветов, который имеет почти точную форму золотой звезды – это Стапелия крупно-

цветковая (семейство кактусов) из Южной Америки. Цветок достигает 30 см в диаметре [3].

Еще один пример. Бог в Своем повелении Моисею дал указание украсить светильник для Своего святилища золотыми цветами, сделанными в виде цветов миндаля (Исход 25:31–35). Цветок миндаля идеально вписывается в равносторонний пятиугольник, отсюда следует, что цветы миндаля совершенны.

Более того, когда Бог избирал для Себя служителя из двенадцати колен Израиля именно посох Аарона из дома Левиина расцвел цветами миндаля и даже дал плоды (Числа 17:8). И если Бог избрал цветок миндаля Своим символом – это не случайно.

В литературе, посвященной исследованию свойств золотого сечения, иногда встречается точка зрения, что все в природе само по себе (телеологически) стремится к золотому сечению.

С нашей точки зрения, это не вполне верно. Ни одно живое существо не может само по себе стремиться к чему-либо, будь то его форма или его внутреннее строение, если в нем не заложено необходимой информации. Только определенным образом закодированная информация дает возможность тем или иным растениям или животным приобретать заданную форму.

Логарифмическая спираль лежит в основе построения раковин многих моллюсков [4], как живущих ныне (виноградные улитки, рачки наутилусы), так и вымерших аммонитов. Эта спираль четко вырисовывается и в строении спиральных галактик) [5] и даже в полете сапсана к своей добыче¹ [7]. Вихревые и водные потоки также образуются согласно правилу логарифмической спирали [6].

Встает закономерный вопрос: какая связь может быть между строением этих моллюсков и строением галактик, состоящих из миллиардов звезд, между полетом сапсана и графическими построениями на бумаге.

Когда человек конструирует какую-либо вещь, он делает все максимально продуманно и целесообразно. Наш мир утроен гораздо сложнее самого хитроумного человеческого устройства. Можно утверждать, что эти математические закономерности являются доказательством не только сотворения мира, но и его нерушимого единства. Другими словами, наш мир является целостным и гармоничным только благодаря его разумному происхождению.

Некоторые вещи, казалось бы, не связанные друг с другом обнаруживают поразительную аналогию. Математически точное строение рако-

¹ Как показали исследования последних лет все связано со строением глаз сапсана. Он гораздо лучше прицеливается к своей добыче, если летит к ней по все суживающейся спирали [7].

вины виноградной улитки, спиральной галактики и особым образом скрученный хвост хамелеона наводит на мысль о конструктивной аналогии этих, казалось бы, совершенно не связанных друг с другом объектов. Все это свидетельствует о практическом осуществлении некоторого разумного замысла.

Вернемся к пятиугольникам и звездам, чтобы лучше обосновать эту точку зрения. Для примера возьмем квазикристаллы. Квазикристаллы – это искусственно созданные кристаллы, которые обычно в природе не встречаются. Квазикристаллы являются промежуточными структурами между кристаллами и аморфными телами. Их получают сплавлением различных химических элементов и некоторые из них имеют форму правильного пятиугольника. Так, образуются трехмерные квазикристаллы, например, Ho-Mg-Zn квазикристалл [8].

Но что действительно значимо, так это то, что пятиугольники играют важнейшую роль в молекулярных структурах, где записана вся информация о живых организмах. Имеется в виду ДНК. Эти огромные молекулы состоят из повторяющихся отдельных модулей, каждый из которых состоит из азотистого основания, остатка фосфорной кислоты и дезоксирибозы. Дезоксирибоза является моносахаридом и имеет пятиугольную форму, впрочем, так же, как и рибоза, которая является составной частью модулей (эти модули называются нуклеотиды) рибонуклеиновой кислоты (РНК). И те и другие являются необходимыми составными частями важнейших информационных молекул всего живого ДНК (дезоксирибонуклеиновой кислоты) или РНК (рибонуклеиновой кислоты).

Эти нуклеотиды соединены полиэфирными связями и образуют длинные цепочки как ДНК, так и РНК. И наши «магические» пятиугольники этих моносахаридов присутствуют во всех повторяющихся нуклеотидах обоих нуклеиновых кислот.

Следует также заметить, что значительную роль в строении нуклеиновых кислот играют шестиугольники. Действительно, эти азотистые основания (их всего четыре вида для каждой цепи ДНК или РНК) играют огромную роль в кодировании информации. Как известно, отдельные модули соединены в триплеты по три нуклеотида. И комбинация этих триплетов кодирует все невообразимо огромное количество информации, заключенное в живых существах на нашей планете.

Этот небольшой экскурс в мир чисел позволяет лучше осознать, насколько глубоки и взаимосвязаны математические законы, положенные в основу мироздания. И все это вместе взятое делает наш мир невероятно прекрасным и гармоничным как по форме, так и по содержанию. Человек, понимая это, старается воплотить в своих творениях закономерности архитектуры окружающего мира, которые задуманы и осуществлены Богом.

Список литературы

1. Ливио М. Ф – число Бога. Золотое сечение – формула мироздания // М.: Издательство АСТ, 2021. 432 с.
2. <http://files.school-collection.edu.ru/dlrstore/4749fc07-06be-e0bf-40ce-5aed6cdefbf6/00145619645674227.htm> (Дата обращения 7 февраля 2023).
3. <https://kulturologia.ru/blogs/110719/43607/> (Дата обращения 3 апреля 2023).
4. Жизнь животных // М.: Просвещение. 1968. Т.2. 620 с.
5. <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/102717> (Дата обращения 03 марта 2023). спиральная галактика
6. http://www.cawater-info.net/all_about_water/?p=13476 (Дата обращения 27 февраля 2023).
7. Vance A. Tucker, Alice E. Tucker, Kathy Akers, James H. Enderson Curved Flight Paths and Sideways Vision in Peregrine Falcons (*Falco Peregrinus*) // J Exp Biol (2000) (15 DECEMBER) 203 (24): 3755–3763.
8. <https://tenzorro.livejournal.com/8150.html> (Дата обращения 22 февраля 2023).

УДК 101.1+004.8

Роза Абдулхаевна Тукаева,
к. филос. н., доцент кафедры
философии и социальных дисциплин,
Санкт-Петербургский государственный
лесотехнический университет имени С.М. Кирова,
Санкт-Петербург, Россия
e-mail: tukaeva.rza@rambler.ru

ТВОРЧЕСТВО В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

В статье рассмотрены некоторые из важных вопросов и интересные примеры взаимодействия человека с ИИ, а также проанализированы возможности сотворчества людей и нейросетей. Для более глубокого погружения в тему следует подробнее разобраться в том, что же такое творчество, в чём суть и смысл этого процесса?

Ключевые слова: *творчество, искусственный интеллект, нейросеть, мозг, компьютер, программа, произведение, картина, художник, суррогатный продукт.*

Roza A. Tukaeva,
Ph.D., associate professor of the department
philosophy and social disciplines,
St. Petersburg State
Forestry University named after S.M. Kirov,
Saint-Petersburg, Russia
e-mail: tukaeva.rza@rambler.ru

CREATIVITY IN THE LIFE OF A MODERN PERSON

This article considers some of important issues and interesting examples of human interaction with AI, as well as analyze the possibilities of the co-creation of people and neural networks. For a deeper immersion in the topic, you should understand in more detail what creativity is, what is the essence and meaning of this process?

Keywords: *creativity, artificial intelligence, neural network, brain, computer, program, work, painting, artist, surrogate product.*

В последние годы искусственный интеллект (далее по тексту – ИИ) активно внедряется в такую сложную и многогранную сферу как искусство. Нейросети могут создавать картины, генерировать фотографии, писать литературные и музыкальные произведения. В связи с этим возникает множество вопросов. Действительно ли эти произведения являются искусством? Можно ли назвать ИИ творцом? Возможно ли совместное творчество нейросетей и человека? Не заменит ли ИИ людей в сфере искусства, как ранее заменил в других сферах? Не опасны ли нейросети?

В данной статье будут рассмотрены некоторые из этих важных вопросов и интересные примеры взаимодействия человека с ИИ, а также проанализированы возможности сотворчества людей и нейросетей.

Для более глубокого погружения в тему следует подробнее разобраться в том, что же такое творчество, в чём суть и смысл этого процесса?

С. Н. Семёнов в монографии «Творческое мышление (сущность, механизмы, пути оптимизации)» утверждает: «Творчество должно раскрываться как синтез «природного», т.е. естественного, стихийного и бесцельного процесса с культурным, сознательным и целенаправленным действием» [1, с. 7].

Историк, художественный критик и теоретик модернизма Рене Юиг пишет: «Создать произведение – это значит создать новую реальность, которая не тождественна ни с природой, ни с художником и которая прибавляет к обоим то, чем каждый из них обязан другому» [2, с. 172].

М. С. Каган приходит к выводу, что «изображение становится художественным лишь при условии воплощения в нем мыслей и чувств художника, его отношения к миру» [3, с. 265].

В работе «Смысл творчества» Н. А. Бердяев рассуждает следующим образом: «Душа человеческая стоит больше, чем государства, обычаи и нравы, чем всякая внешняя польза, чем весь внешний мир» [4, с. 160]. В концепции Бердяева творчество неразрывно связано со свободой: «Только свободный способен творить. Творчество всегда рождается из свободы, в то время как из необходимости рождается лишь эволюция» [4, с. 161].

Относительно понимания творчества в сфере искусства Бердяев отмечает:

- «Смысл искусства в том, что оно переводит в иной, преображенный мир. Оно освобождает от гнетущей власти обыденности».
- «Я называю буржуа по духовному типу всякого, кто наслаждается и развлекается искусством как потребитель, не связывая с этим жажды преображения мира и преображения своей жизни» [5, с. 16].

Акт творчества Бердяев представляет в форме соединения мощи творить (которая дана человеку добытийственной свободой), дара, способности придавать форму этой мощи и материала, на который она направлена.

Он говорит, что человек меняется в процессе творческого акта. Человек переживает подъем и потрясение духа, возвышается над собой и над миром. Творчество, преобразующее внешнюю среду, помогает возрождению человека, его движению к Богу. А человек, становясь духовно богатым, более эффективно изменяет этот мир [6, с. 489].

Е. В. Завадская в своих «Беседах о живописи» пишет: «**Живопись зарождается в сердце**» [7, с.61–62]. Но, может, эти суждения утратили свою актуальность, равно как творчество утратило свой сокровенный смысл, перестало быть исключительной прерогативой человека? [7, с. 61–62] Для ответа на этот вопрос следует разобрать несколько занимательных случаев, когда искусство, сотворенное с помощью ИИ, произвело фурор и было признано восхитительным.

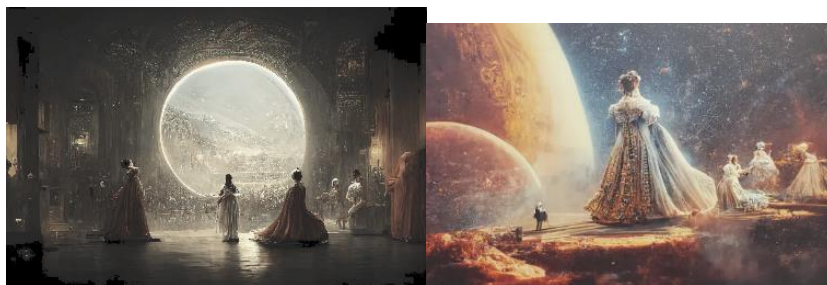


Катерина Белкина
«Personal Identity», 2016

В своей картине «Personal Identity» художница Катерина Белкина изображает женский образ. Произведение передает чувство прозрачности, читаемости, создаётся ощущение, что человек может коснуться сенсорного экрана и ощутить себя частью картины [8]. Свои творения художница создаёт, совмещая живопись и фото, используя при этом графические редакторы.

Дизайнер компьютерных игр Джейсон Аллен в какой-то момент понял, что с помощью ИИ может создавать шедевры. Он объяснил платформе Midjourney, как именно должны выглядеть его картины, а затем подправил полученные изображения в графическом редакторе.

Три лучшие работы он отправил на конкурс. Победила картина под названием «Théâtre D'opéra Spatial». Она ошеломляет и притягивает взгляды, кажется, что именно так может выглядеть метавселенная.



Аллен говорит: «Я хотел заявить о себе, используя искусственный интеллект в искусстве. Мне кажется, что я этого добился, и я не собираюсь за это извиняться» [9].

Судьи заранее не знали о том, что картина создана ИИ, а присудив ей победу, заявили, что их больше волнует то, «как искусство рассказывает историю, как оно пробуждает дух», и они считают, что картина справилась с этой задачей.

Кинокритик и искусствовед Ричард Фицуильямс сказал: ««Théâtre D'opéra Spatial» – на самом деле завораживающая работа». Также он отметил, что, по его мнению, проблема восприятия произведений нейросетей заключается в потрясении. Однако, когда художники преодолеют это чувство, они смогут адаптироваться. К тому же искусствовед заметил, что всё новое в творческой сфере всегда беспокоит и шокирует – и это является одним из предназначений искусства.

Эти случаи свидетельствуют о зарождении новой концепции искусства, в которой сотворчество человека и нейросети имеет место быть и может захватывать, будоражить, вызывать споры и безмерное восхищение. При этом роль человека в творчестве по-прежнему остаётся важной, ведь он доводит до идеала полученный с помощью ИИ результат, добавляя в него частичку своей души и своё мастерство [10].

По поводу возможностей совместного творчества человека и ИИ интересно мнение математика и профессора Оксфордского университета Маркуса дю Саутоя, который в своей книге «The Creativity Code: Art and Innovation in the Age of AI» изучил проблему роли ИИ в понимании творчества.

Он считает, что многие произведения живописи написаны с использованием шаблонов и структур, носящих математический характер, и поэтому художественное творчество может быть алгоритмизировано больше, чем принято считать. Ведь очень часто эти шаблоны остаются незамеченными. Возможно, ИИ поможет это обнаружить, поскольку он очень хорошо справляется с поиском скрытых закономерностей.

Маркус дю Саутой также отмечает несколько интересных фактов и выводов о взаимодействии ИИ и человека в области искусства.

1. Нейросеть, изучив закономерности игры одного джазового музыканта, начала самостоятельно писать произведения, копируя стиль музыки. Получилось очень похоже на оригинальные произведения, даже по оценке самого музыканта. Этот эксперимент заставил задуматься о том, что часто в творчестве люди действуют очень шаблонно, а ИИ помогает увидеть эти шаблоны со стороны и сделать творчество более интересным и разнообразным.

2. Одной из проблем ИИ является то, что некоторые программы машинного обучения производят код, при этом люди не до конца понимают, как он работает. Проект Google Deep Dream помогает людям понять, как «видит» ИИ и как он запрограммирован. Получается, что если для людей искусство – это способ проникнуть в сознание другого человека, то, возможно, искусство, созданное ИИ, поможет проникнуть в суть работы некоторых кодов.

3. Проект Microsoft Rembrandt создает генерируемые нейросетью изображения в стиле Рембрандта. Это помогает найти и понять новое в искусстве, взглянуть на знакомые произведения с математической точки зрения.

4. Нейросеть хорошо умеет кратко излагать уже написанные произведения, но сложнее всего ей даются литературные произведения, так как ИИ сложно удерживать повествовательную линию и изощрённо и изобретательно формулировать предложения.

Данные выводы позволяют предположить, что нейросети оказывают положительное влияние на творческую составляющую жизни людей, что они помогают человеку разобраться в себе самом и окружающем мире. Но не всё так однозначно: новые горизонты, открываемые человечеству нейросетями, порой вызывают беспокойство и некую озабоченность [11].

Американский предприниматель Илон Маск стал основателем большого количества проектов, способных изменить жизнь всей планеты. Один из них – это Neuralink, который стартовал в 2016 году. Его идея состоит в разработке встраиваемых в мозг нейрокомпьютерных интерфейсов, с помощью которых можно обеспечить связь человеческого мозга и компьютера [12].

Однако уже в 2023 году Илон Маск совместно с другими известными людьми, занимающимися ИИ, в своем открытом письме призвал приостановить разработку и обучение нейросетей. Ведь человечество рискует потерять контроль над нашей цивилизацией, уступив управление ИИ.

Здесь снова очень кстати будет обратиться к высказываниям Н. А. Бердяева: «Техника дает в руки человека страшную, небывалую силу, которой может быть истреблено человечество. Прежние орудия, находившиеся в руках человека, были игрушечными. И их можно, было еще считать нейтральными. Но когда дана такая страшная сила в руки человека, тогда судьба человечества зависит от духовного состояния человека. Техника, порожденная духом, материализует жизнь, но она же может способствовать и освобождению духа, освобождению от сращенности с материально-органической жизнью. Она может способствовать и одухотворению» [6, с. 489].

Действительно, ИИ может быть опасен для мира искусства. При бездумном применении ИИ мы рискуем заменить суррогатным продуктом то, что всегда было наполнено человеческой душой, теплом, любовью. Мы рискуем отречься от нашего живого и трепетного искусства в пользу более простых в исполнении вещей, созданных нейросетью. Однако не стоит драматизировать, ведь есть поводы для оптимизма. ИИ не так страшен, если пользоваться им разумно, в благих целях: он может модернизировать искусство, вывести его на новый уровень, преобразить и разнообразить. К тому же человек, его душа не могут без творчества. Некая созидательная составляющая будто встроена в нашу природу и на протяжении тысячелетий призывает творить новое, поразительное, прекрасное.

Список литературы

1. Семенов С.Н. Творческое мышление (сущность, механизмы, пути оптимизации): Монография. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 144 с.
2. Цит. по кн. Овсянников М.Ф. Эстетика и жизнь. [Сборник статей]. Вып. 4. Ред. Коллегия М.Ф. Овсянников и др. М.: «Искусство», 1975. 288 с.
3. Каган М.С. Философия культуры. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1996. 416 с.

4. Бердяев Н.А. Смысл творчества. 1989. 608с..
5. Бердяев Н. А. Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. 398 с., ил.
6. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 1. М., Искусство, 1994. 542 с. (Серия «Русские философы XX века»)
7. Завадская Е.В. «Беседы о живописи» Ши-тао. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. 208 с.
8. Катерина Белкина – фотограф в живописи и живописец в фотографии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.liveinternet.ru/users/bo4kameda/post451602605/> (дата обращения 11.06.2023).
9. Творчество ИИ побеждает в художественном конкурсе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dzen.ru/a/Y4CnYaFpx0lj73c5> (дата обращения 11.06.2023).
10. Мнение математика из Оксфорда: сможет ли ИИ творить как человек? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ainews.ru/2019/04/mnenie_matematika_iz_oxforda_smozhet_li_ii_tvorit_kak_chelovek.html (дата обращения 10.06.2023).
11. Проникновение в мозг: Neuralink как самый фантастический проект Илона [Электронный ресурс]. – Режим доступа: Маска <https://naked-science.ru/article/nakedscience/neuralink> (дата обращения 10.06.2023).
12. Илон Маск призвал приостановить разработку и обучение нейросетей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rbc.ru/life/news/6424457c9a7947ebee7f7534> (дата обращения 12.06.2023).

УДК 111. 81

Владимир Анатольевич Яковлев,
д. филос. н., профессор кафедры философии естественных факультетов
философского факультета,
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия
e-mail: goroda460@yandex.ru
Author ID: 571331

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ КРИЗИС МЕНТАЛЬНОСТИ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Метафизический кризис ментальности эпохи постмодернизма связан, прежде всего, с бурным развитием тесно взаимосвязанных конвертируемых технологий. В совокупности они нередко представляются как

техно – или дигитальная наука. Эти технологии таят опасности, связанные с полным изменением ментальности человека, вплоть до появления так называемого «постчеловека».

Ключевые слова: *ментальность, творчество, информация, наука, конвертируемые технологии, глобальные проблемы, искусственный интеллект.*

Vladimir A. Yakovlev,
Dr., Professor, Department of Philosophy, Natural Faculties,
Faculty of Philosophy,
Moscow State University named after M.V. Lomonosov,
Moscow, Russia
e-mail: goroda460@yandex.ru
Author ID: 571331

METAPHYSICAL CRISIS OF MENTALITY IN THE POSTMODERNISM ERA

The metaphysical crisis of postmodern mentality is primarily associated with the rapid development of so-called closely interconnected convertible technologies, which in their totality are often presented as techno-or digital science. These technologies are fraught with dangers associated with a complete change in the human mentality, up to the appearance of the so-called "posthuman".

Keywords: *mentality, creativity, information, science, convertible technologies, global problems, artificial intelligence.*

Концептуальная диспозиция ментальности

Известный французский этнограф и социантрополог Л. Леви-Брюль в 1922 г. выпустил книгу «Первобытный менталитет» (*La mentalité primitive*). Автор исследовал формы и механизмы функционирования культуры первобытных обществ с точки зрения их дологических и эмоциональных диспозиций. В настоящее время понятие *mentalete* (ментальность) вошло в корпус понятий в исследованиях по социофилософской проблематике и нередко используется в качестве эквивалента таких метафизических пропозиций, как «дух (душа) народа», «национальный характер», «стиль (образ, тип) мышления» и т.п.

В содержательном плане ментальность прежде всего определяется социокультурной средой («бытие определяет сознание»), где немалую роль играют особенности коммуникативно-языковых конструкций, а также

географическими факторами (климат, ландшафт), о влиянии которых на целостный образ жизни писал ещё в XVIII в. французский просветитель Ш. Монтескье. Следует подчеркнуть, что наряду с фундаментальными структурами деятельности сознания в ментальности находят выражение и глубинные характеристики бессознательных процессов («Оно» (Id) З. Фрейда, «коллективное бессознательное» К. Юнга).

Ментальность является одним из важнейших духовных факторов, обеспечивающих единство и преемственность поколений в историческом развитии фундаментальных структур общества и культуры. На наш взгляд, можно выделить национально-этнические и общецивилизационные типы ментальности. На уровне национально-этнического типа выделяют сложившуюся исторически наиболее важную и укоренившуюся его характеристику. Так, говорят о «широте русской души», «немецкой пунктуальности», «английской чопорности», «американской предприимчивости», «китайской церемониальности» и т.п. Однако заметим, что по мере бурного развития и глобализации так называемых конвертируемых технологий – био-нано-космо-инфо (BNCI) – эти стереотипы («бытовые ярлыки») постепенно стираются и становятся лишь компонентами общецивилизационного типа ментальности. На первое место выходит человек, рассматриваемый как метафизический субъект познания и деятельности перед лицом глобальных проблем современности.

Имеет смысл, на наш взгляд, рассматривать информационные технологии (Now Now) как основу (фундамент) всех остальных современных технологий. Информационные технологии лежат в основе всех остальных традиционно значимых проблем, в том числе и когнитивных (ментальных). Всесторонний научный и общественный интерес к глобалистике проявился после получивших мировую известность докладов так называемого Римского клуба – «Пределы роста» (1972), «Человечество на перепутье» (1974), «Пересмотр международного порядка» (1974), «За пределами века расточительства» (1976) и др.

Данная неправительственная международная организация была создана в 1968 г. Она объединила известных крупных ученых как естественного, так и гуманитарного направлений (А. Печчеи, А. Кинг, Д. Медоуз, М. Месарович, Э. Пестель, Я. Тинберген, Э. Ласло и др.). Главной целью Римского клуба стало всесторонне исследование глобальных проблем, предупреждение человечества об опасности их кризисного развития и поиски возможных путей их преодоления. Разрабатывались компьютерные модели обозримого будущего, которые свидетельствовали о катастрофических последствиях развития общества массового потребления уже в начале третьего тысячелетия. Загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов, рост народонаселения, по оценкам экспертов, могут

достигнуть критического предела, после которого неизбежны мировые катастрофы. Один из последних докладов Римского клуба (2016 г.) – «Прцветание по-новому: Управление экономическим ростом для сокращения безработицы, неравенства и изменений климата» – также акцентирует внимание на проблемах загрязнения окружающей среды.

Формированию общецивилизационного менталитета способствуют различного рода международные организации и движения, среди которых выделяется Мировой общественный форум «Диалог цивилизаций». Этот форум, организованный в 2002 г. по инициативе ряда стран, в том числе и общественных деятелей России, призван сплотить и объединить усилия учёных, философов, деятелей культуры и представителей различных религиозных конфессий в их стремлении не допустить глобальной катастрофы человеческой цивилизации.

Метафизические характеристики ментальности

Несмотря на многообразие национально-этнических типов ментальности её метафизическим (сущностным) атрибутом является *креативность*. Креативность Homo Sapiens обусловлена творческим потенциалом всего Мироздания. Креативность в метафизическом плане выступает как спонтанное неограниченное трансцендирование потенциалов и перманентное расширение поля возможностей универсума. К. Поппер в своих поздних работах неоднократно говорит о творческом потенциале Вселенной, реализация которого во времени и сделала возможным появление таких очевидных проявлений человеческого творчества, как наука, поэзия, музыка, живопись и др.

Однако впервые о неразрывной связи космического и человеческого творчества задумался Платон, в диалогах которого неоднократно встречаются определения творчества. Как правило, он не анализирует понятие творчества специально, а вводит его в связи с изложением своих представлений о творении мироздания и человека, сущности человеческой деятельности, специфики искусства. Важно подчеркнуть, что, по Платону, творчество в принципе носит *универсальный* характер, имея место всякий раз, когда любое *нечто* обретает свое *бытие*.

Так, Сократ в диалоге «Пир» соглашается с определением творчества как *всякого* перехода из небытия в бытие, подчёркивая, что создание *любых* произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а *всех* создателей – их творцами. В том же диалоге философ пытается разработать концептуальную модель процесса ментальной коммуникативной практики.

Проблемы космогенеза и происхождения человека наиболее полно и систематически рассматриваются Платоном в «Тимее», произведении, известном в Европе с эпохи средневековья. Трансцендентальные сущности

космогенеза – парадигма, демиург, хора – образуют базовую структуру процесса эманации трансцендентного единого, продукт его самотворчества. Каждый из элементов этой структуры играет свою роль в дальнейшем развитии творческого процесса. Так, демиург представляет наиболее активное, деятельностное начало, целью которого является достижение абсолютного блага. Парадигма выступает как образцовая исходная идеальная модель для последующего формирования демиургом идей и физических вещей. Согласно Платону, «... если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным» [1, с. 432].

Смысл творчества всегда, по Платону, заключается в постоянном *совершенствовании* всего мироздания. Категория «благо» приобретает скорее метафизическую, чем аксиологическую нагруженность, поскольку является исходной причиной и целью творчества. Демиург творит по плану-парадигме и свидетельством его благого творчества выступает совершеннейший космос. Человек, с такой точки зрения, тоже может быть реальным творцом, если благи его помыслы (ментальность) и цели, к которым он стремится, благи мотивы и средства достижения целей.

Платон формулирует идею *восхождения человека к своей гуманистичной творческой сущности*. Главным, метафизическим, можно сказать, мотивом творческой деятельности является извечное стремление человека к бессмертию и вместе с тем понимание ограниченности своей земной жизни. На основе этого принципа Платон конструирует первую классификацию видов творчества: физическое, художественное, техническое, научное, общественно-политическое. Плодотворность каждого вида творчества характеризуется рождением «детей» как в обычном смысле этого слова по отношению к физическому творчеству, так и в метафорическом – по отношению к другим видам творчества. Однако, на наш взгляд, ментальность самого Платона, глубоко верующего гражданина рабовладельческих Афин, определила создание им первой модели тоталитарного государства (так называемая утопия), где для атеистов были предусмотрены концентрационные лагеря и вводилась жёсткая цензура на различные виды искусства.

В эпоху Возрождения понятие творчества, так же, как и у Платона, связывали с понятием гуманности. Суть последнего – человечность, человеколюбие – состоит в обращении к человеку как венцу мироздания, уступающему в своём совершенстве (креативности) лишь самому Богу («образ и подобие божие») и бесплотным божественным духам. Добродетели человека – благородство, достоинство, великодушие, доблесть – определяются метафизическими принципами божественного мироздания. Эти ценности гуманистической ментальности утверждаются в таких великих про-

изведениях того времени, как «Речи о достоинстве человека» (Пико дела Мирандола), «О наслаждении» (Лоренцо Вала), «О достоинстве и превосходстве человека» (Джаноццо Манетти).

Ментальность постмодернизма

В настоящее время общепризнано, что креативные процессы могут быть как созидательными, так и разрушительными [3]. Более того, нередко само созидание становится возможным только через предварительное разрушение или, говоря языком И. Пригожина, «порядок возможен через хаос». Современная наука все больше раскрывает определенную направленность всех природных процессов, что может быть понято как изначальность существования творческого потенциала универсума.

В науку как бы возвращается на новом уровне телеологическая причина (энтелехия) Аристотеля. Например, говорят о глубокой целесообразности физических законов, антропном принципе Вселенной, телеономии эволюционных процессов, смысле исторического развития и предназначении человека. Современные космологи пришли к выводу о «тонкой настройке», «подогнанности» физических констант, детерминирующих облик нашей Вселенной («антропный принцип») и «удивительной целесообразности, гармонии физических законов» (И. Розенталь, Й. Линник).

Однако со времён Г. Спенсера – первого, можно сказать, глобального эволюциониста – никто не отрицает возможность и деструктивных, с точки зрения человека, космических процессов (современные теории коллапса Вселенной). На наш взгляд, общую креативную функцию всех процессов мироздания можно трактовать как реализацию генетического кода нашей вселенной, или в качестве информационной матрицы космогенеза. Такая метафизическая разнонаправленность (дуальность, бинарность) природных процессов в их бесконечном становлении и финитности, казалось бы, должна примирять человека с неизбежным и обращать его ментальность, как Б. Паскаля, к трансцендентному Богу. Но современный массовый человек, о чём свидетельствуют многочисленные социологические исследования, уже прошёл, следуя закону трёх стадий О. Конта, религиозную стадию своего развития и всё чаще обращается к науке, а точнее к её прикладным технологиям, в надежде продлить срок своего земного существования.

Некоторые философы считают, что современная наука всё больше алгоритмизируется, а творческая ментальность проявляется, и то не всегда, а лишь в искусстве. Философ В. А. Кутырев пишет: «...если научное отношение к миру перерастает в техническое и технологическое довольно плавно... то художественное оказывает сопротивление... На протяжении веков творчество отождествлялось с искусством, поэзией, вдохновением... Или вдохновение, творчество, или расчет, алгоритмы...» [4, с. 78]. Стре-

нительное наращивание рационально-материальной составляющей творческих проектов в ущерб вдохновению, интуиции, чувству приводит к тому, что «не искусство, а искусственное – продукт современного творчества» [4, с. 80].

Некоторые другие философы считают, что классической гуманистической ментальности в настоящее время всё больше противостоит ментальность разрушения и человеконенавистничества. Так, по мнению философа Ф. А. Селиванова, наряду со сферой разумной гуманистической ментальности следует выделить сферу глупости, безумия, зла, которую он предлагает назвать атасферой – по имени Аты, дочери Зевса, считавшейся богиней безумия и заблуждения, богиней, приносящей людям многочисленные беды. Ф. А. Селиванов пишет: «На планете живут не только разум, истина, добро, красота, но их антиподы: глупость, ложь и заблуждения, зло (и его крайняя форма – злодейство, бозобразное, безумное)» [5, с. 87].

На наш взгляд, метафизический кризис ментальности эпохи постмодернизма связан прежде всего с бурным развитием уже обозначенных выше, так называемых, тесно взаимосвязанных конвертируемых технологий. Эти технологии в своей совокупности нередко представляются как техноили дигитальная наука. Прикладные технологии таят опасности, связанные с полным изменением ментальности человека, вплоть до появления так называемого «постчеловека» [6, 7, 8].

Наука фундаментальная и наука прикладная (технонаука) могут быть ценностно ориентированы на познание мира с целью приспособления человека к его гармонии (античная наука) или с целью овладения этим миром, контроля над ним (а сейчас и над самим человеком), его преобразования в своих интересах (нововременная наука). Наиболее важные успехи в познании были достигнуты на пути следования лозунгу Ф. Бэкона «знание – сила». На наш взгляд, вместе с осознанием на уровне научного сообщества принципиальной амбивалентности в использовании любого знания – как во благо, так и во зло – должно прийти и понимание необходимости установления нравственных нормативов научных исследований – новой ментальности учёных.

Новейшие открытия в физике, космологии и особенно в биологии не только существенным образом изменяют мировоззренческие представления, но и затрагивают глубинные, экзистенциальные характеристики самого человека, радикально трансформируют его ментальность. Современные технологии, разработанные на базе фундаментальной науки, фокусируются уже на проблеме элиминации «зародыша смерти», который несет в себе, по словам Г.В.Ф. Гегеля, всякая жизнь. Анализируя этот процесс, В. В. Миронов и З. А. Сокулер приходят к выводу, что благодаря прогрессу в сфере генных и информационных технологий ментальность этого «постчелове-

ка» будет направлена на освобождение себя от любых ограничений, связанных с телесной природой. Он будет стремиться не только избавиться себя от любых физических страданий, но и сделать себя бессмертным (так называемый креативный «трансгуманизм»). Авторы пишут: «Пещера Платона из образа стала реальностью, причем из виртуального мира вырваться гораздо труднее, чем из описываемой им пещеры» [9, с. 21].

Современная технократически ориентированная культура и технонаука ведут к деградации окружающей среды, и, в конечном счёте, всё явственнее прослеживается тенденция к деградации самого человека – фрагментации его ментальности («клиповое сознание»). Можно, конечно, продолжать утверждать, что ответственность за это несет не научное сообщество, а разного рода недобросовестные политики и государственные деятели. Но как быть с тем фактом, что большинство современных «учёных мужей» работает в прикладной, «ведомственной» науке. В свою очередь, большинство из них до сих пор сознательно и с большим успехом трудится над созданием всё более совершенных (читай: «всё более разрушительных») средств военной техники.

Постмодернистская ментальность также тесно связана с глобальными проблемами современной цивилизации. В теории цивилизационной глобалистики выделяются три группы проблем. Это – проблемы войны как способа решения межгосударственных конфликтов; экологические проблемы, связанные с ресурсами и загрязнением среды; демографические проблемы. Наиболее остро выступает экологическая проблема, которая, как и другие глобальные проблемы современности, связана с развитием науки.

Гуманистический принцип А. Швейцера о благоговении перед жизнью трансформируется в установку на абсолютную самоценность жизни отдельного субъекта. Для её реализации могут быть использованы любые средства. Наука всерьез ставит под вопрос пункт о мимолетности человеческой жизни. В метафизическом плане это означает переход к качественно иному пониманию экзистенциальной свободы: из узких рамок, установленных богом или природой, естественного цикла жизни человека, в постоянно расширяющееся поле определяемых и формируемых наукой условий, то есть жизни как артефакта. Технически это становится все более и более реальным.

Однако остается под вопросом, насколько данный переход может быть оправдан этически. Ведь проблема равенства и неравенства людей, еще не решенная в социокультурном плане, приобретает глобальный характер, а методы ее решения (политические, юридические, военные, когнитивные) становятся ценностно значимыми. Социальное неравенство людей, их порой принципиально разные ценностные ориентиры историче-

ски как бы уравнивались «справедливостью природы (Бога)», установившей границы «бренного бытия». При современных научных технологиях эта «справедливость» серьёзно испытывается на физическую и моральную прочность. Естественная биологическая жизнь, по сути, превращается в артефакт.

Перефразируя в метафизическом аспекте вопрос Гамлета «быть или не быть», можно сказать, что качественно изменяется понимание ценности свободы человека от смерти в зависимости от его информированности и состоятельности. Научно-технические технологии кардинально изменяют цикл естественного существования человека, а следовательно, ценностные экзистенциалы его существования и его ментальности. Существуют ли этические границы для «технологического» преобразования человека (крайний случай – его клонирование)? Эта проблема и многие другие связанные с ней «подпроблемы» в настоящее время остро обсуждаются на уровне научных дискуссий, социальных сетей, парламентов и правительств.

При этом морально-этический, ценностный аспект деятельности учёных в глобальном масштабе играет всё большую роль в решении гуманистически значимых проблем мирового сообщества. Конвергентные технологии непосредственно выражают современное содержание концепции ноосферы, которую академик В. И. Вернадский разработал в первой половине XX в. Эта концепция существенно повлияла и продолжает влиять на цивилизационный менталитет современного социума. Именно через них в дальнейшем может быть осуществлена гармонизация отношений общества и природы.

Как известно, Вернадский ещё в 1920-е гг. в Париже, где он читал лекции, познакомился с Э. Ларуа и Т. де Шарденом и их идеями о ноосфере. Последующее развитие этих идей было реализовано Вернадским в работе «Научная мысль как планетарное явление». По Вернадскому, ноосфера – это высшая стадия развития биосферы, на которой человечество научно организует свою деятельность с целью гармонизации отношений между обществом и природой. Космизм философии Вернадского проявляется в его взглядах на биосферу как связующее звено между Землёй и Вселенной. Учёный писал: «В биосфере существует великая геологическая, быть может, космическая сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе, представлениях научных или имеющих научную основу» [12, с. 288]. Посредством биосферы происходит энергетический, вещественный и информационный обмен между Землей и космосом. Следовательно, утверждает Вернадский, «жизнь не есть простое, исключительно земное явление, но... должна рассматриваться как космическое явление в истории нашей планеты» [12, с. 294].

Новая наука – биогеохимия, основателем которой стал Вернадский, должна изучать эти сложные процессы взаимодействия земных и космических явлений. В. И. Вернадский пришёл к важному мировоззренческому выводу: «Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть ноосфера» [12, с. 309]. Человечество с помощью науки должно рационально организовать свою деятельность с целью гармонизации отношений между обществом и природой. В конце своей жизни учёный писал, что человечество постепенно входит в ноосферу.

Однако те необходимые условия, которые сформулировал Вернадский, для реализации этого процесса не только не выполнены до сих пор, но и представляются, как это ни печально, всё более утопичными. Напомним основные из этих условий: 1) Охват человечества научной концепцией мира, 2) равенство всех людей, всех рас и религий, 3) свобода научных исследований от религиозных и политических факторов (создание в обществе условий для свободной научной мысли), 4) ликвидация пандемий, бедности и нищеты, 5) исключение из жизни общества войн. Если раньше учёные говорили лишь о побочных негативных эффектах на пути прогресса науки и общества, эффектах, которые предполагалось устранить опять-таки с помощью науки, то теперь такого рода аргументация встречает все более серьезные возражения – слишком велики стали эти эффекты. Рациональность внутри науки оборачивается глобальными иррациональными последствиями в других сферах общества, а также в ментальности современного человека [13].

Необходимо подчеркнуть, что концепцию ноосферы Вернадского развивал и известный академик (математик, синергетик) Н. Н. Моисеев. Учёный ввёл понятие коэволюции, содержание которого выражало необходимость стратегии сбалансированности развития земной цивилизации с фундаментальными законами эволюции биосферы. Моисеев предупреждал, что если сохранится прежняя стратегия неограниченного техногенного развития и ментальность потребительства, то уже в 2000 г. цивилизация достигнет так называемой точки невозврата (бифуркации) и разбалансировка биосферы станет необратимой [14, 15].

Ментальность современного человека определяется структурой технонауки, базирующейся на конвергентных технологиях. На наш взгляд, технонаука, наряду с усовершенствованием человеческой жизни и новыми экологическими перспективами, таит и реальные опасности иррационального экспериментирования над человеком и природой (клонирование, редактирование генов, чтение мозга и др.).

Особенно следует отметить, что в пуле дисциплин технонауки всё большее влияние на эволюцию ментальности социума оказывают работы по созданию искусственного интеллекта. Известный физик С. Хокинг предрекал, что в течение ближайших десятилетий будет создан искусственный разум, превосходящий по всем параметрам человеческий интеллект, а космолог и астрофизик Макс Тегмарк стал одним из основателей лидеров движения «За дружественный AI». Девиз движения – «Быть человеком в эпоху искусственного интеллекта». Основной опасностью от технологий AI принято считать последствия создания так называемого сильного искусственного интеллекта (Artificial General Intelligence, AGI). Теория резкого, лавинообразного ускорения научно-технического прогресса после появления AGI, имеющего лучшие способности к самосовершенствованию, чем возможности дальнейшего усовершенствования AI коллективом инженеров и разработчиков, его создавшим, получило название «технологическая сингулярность» [16].

Тегмарк склоняется к точке зрения, что уже в обозримом будущем разумными могут быть не только люди, но и машины. А если машины по своим когнитивным способностям станут превосходить человека, то что может помешать сверхразумному AI элиминировать своего создателя – сюжет, уже неоднократно обыгранный в литературе и кинофильмах. Можно сказать, что в таком случае «Белокурая бестия» Ф. Ницше обретёт своё реальное существование. Человеческая ментальность попадает в новую стрессовую ситуацию, т.к. по такой логике развития событий людям придётся довольствоваться, в лучшем случае, вспомогательной ролью в развитии теперь уже машинно-человеческой цивилизации. Если это случится, то действительно произойдёт кардинальная переоценка всех ценностей в формате новой коммуникативно-информационной парадигмы, а также будет кардинально переосмыслено само понятие человеческой ментальности, связанной физиологически прежде всего с деятельностью мозга.

Не случайно ещё в 2013 г. Евросоюз выделил 1 млрд евро на программу изучения человеческого мозга *The Human Brain Project*. Проект реализуется в Швейцарии под руководством известного нейробиолога Генри Маркрама и объединяет специалистов из 26 стран. Конечной целью этих исследований является «чтение мозга», а в перспективе и «чтение мыслей». Тегмарк видит выход в строжайшем контроле за работами по созданию самих возможностей самосовершенствования AGI, а также создания тщательно разработанных систем безопасности и управляемости. Но абсолютную гарантию, как представляется, ни одна из этих мер дать не может. Кто и как может контролировать «Сверхразум» – остаётся непонятным. В идеале должна сформироваться новая общецивилизационная ментальность (консенсус менталитетов, новый «категорический

императив»). Одно несомненно – «сверхразум» должен создаваться не в партикулярных интересах одного или нескольких государств, а только во благо всего человечества.

Список литературы

1. Платон Собр. соч. в 4 т. Т.3. “Мысль”, 1994. 654 с.
2. Яковлев В.А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. М., 2003. № 6. С. 142 – 154.
3. Яковлев В.А. Метафизика креативности // Вопросы философии. М., 2010. № 6. С. 44 – 54.
4. Кутырев В. А. Осторожно, творчество! // Вопросы философии. 1994. № 7-8.
5. Селиванов Ф.А. Сфера глупости (атасфера) // Сагатовский В.Н., Селиванов Ф.А. Бытие и мы. Тюмень: Вектор Бук, 2011.
6. Bostrom N. Are you living in a computer simulation? // Philosophical Quarterly. 2003. Vol. 53. N 211. P. 243 – 255.
7. Chalmers D.J. The Matrix as metaphysics. 2003 / Philosophy Section of thematrix.com // URL: <http://consc.net/papers/matrix.html>
8. Philosophers explore the Matrix/ Ed. by Ch. Grau. Oxford, 2005.
9. Миронов В.В., Сокулер З. А. Тоска по истинному бытию в цифровой культуре // Вестник. Московского Университета. Сер. 7. Философия. 2018. № 1. С. 3 – 22.
10. Аршинов В.И., Буданов В.Г. Парадигма сложности и социо-гуманитарные проекции конвергентных технологий // Вопросы философии. 2016. № 1. С. 59 – 70.
11. Самохвалова В.И. Творчество: божественный дар, космический принцип, родовая идентичность человека / Москва : Российский ун-т дружбы народов, 2007. 537 с.
12. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Русский космизм: Антология философской мысли. Сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368с.
13. Кацура А.В., Мазур И.И., Чумаков А.Н. Планетарное человечество: на краю пропасти. М.: Проспект, 2016. 206 с.
14. Моисеев Н. Н., Александров В.В., Тарко А.М. Человек и биосфера: Опыт систем. анализа и эксперименты с моделями / Н. Н. Моисеев, В. В. Александров, А. М. Тарко. М.: Наука, 1985. 271 с.
15. Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. 1. © Издательство «Молодая гвардия», 1990 г. 232 с.
16. Тегмарк М. Быть человеком в эпоху искусственного интеллекта / Пер. с англ. Д. Баюка. М.: АСТ: CORPUS, 2019. 560 с.

Subrata Mitra,
Professor, Ph.D. (Rochester)
South Asia Institute, Heidelberg University,
Heidelberg, Germany
e-mail: mitra@uni-heidelberg.de

INDIA: IN QUEST OF A NATION BEYOND GOOD AND EVIL

The article is devoted to the problem of the formation of national unity as an internally consolidated civil society in post-colonial India. In order to study this problem, the meaning of the existential crisis that post-colonial countries often have to face is revealed. Based on the understanding of a nation as a moral community based on a common collective identity, the author analyzes the process of nation formation through the unification of social groups, each of which has its own ideas about good and evil. This process relies on their norms, values and deeply held beliefs. Independence from colonial rule transforms colonial subjects into citizens overnight. And then the much sought-after nation, which was at the center of the anti-colonial struggle, disintegrates into many contradictory views. Religious differences are the most vulnerable. The author makes the point that the steady rise of "Hindu" nationalism, dominant at the federal level over the past ten years and in several regions of India, has shown how the powerful appeal of Hindutva – nationalism based on Hindu principles – has polarized Indian society as it seeks to build a nation, from which many in India, especially non-Hindu minorities in India, feel left out.

The author argues that the best way forward lies through dialogue, open expression of one's points of view during election campaigns, and the aggregation of desires and concerns through the political activity of parties. Only this can bridge the gap between competing visions of the imagined community and ensure that the epistemological construction of a genuine nation will lead to consensus around it among stakeholders.

Identifying the general and special in the processes of formation of national unity in post-colonial countries, the author emphasizes that, unlike the vast majority of post-colonial states, India has achieved relatively great success in creating a state, but the creation of a nation still remains a cherished goal. The article concludes with a brief description of why nationalization of India is currently a work in progress.

Keywords: *India, post-colonial state, nationisation, nation-building, Hindu nationalism, essentially contested concepts, 'beyond good and evil', Jawaharlal Nehru, Narendra Modi.*

Субрата Митра,
профессор, доктор философии. (Рочестер)
Институт Южной Азии, Гейдельбергский университет,
Гейдельберг, Германия
e-mail: mitra@uni-heidelberg.de

ИНДИЯ: В ПОИСКАХ НАЦИИ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ДОБРА И ЗЛА

Статья посвящена проблеме формирования национального единства как внутренне консолидированного гражданского общества в постколониальной Индии. С целью исследования данной проблемы раскрывается смысл того экзистенциального кризиса, с которым приходится зачастую сталкиваться постколониальным странам. Исходя из понимания нации как морального сообщества, основанного на общей коллективной идентичности, автор анализирует процесс формирования нации посредством объединения социальных групп, каждая из которых имеет свои представления о добре и зле. Этот процесс опирается на их нормы, ценности и глубоко укоренившиеся убеждения. Независимость от колониального господства в одночасье превращает колониальных подданных в граждан. И тогда столь востребованная нация, которая была в центре антиколониальной борьбы, распадается на множество противоречивых взглядов. Наиболее уязвимыми оказываются религиозные разногласия. Автор акцентирует тот момент, что устойчивый рост "индуистского" национализма, господствующего на федеральном уровне в течение последних десяти лет и в нескольких регионах Индии, показал, как мощная привлекательность хиндутвы – национализма, основанного на принципах индуизма, – поляризовала индийское общество, стремящееся создать нацию, из которой многие в Индии, особенно представители неиндуистских меньшинств Индии чувствуют себя обделенными.

Автор обосновывает, что лучший путь вперед лежит через диалог, открытое выражение своих точек зрения в период избирательных кампаний, а также агрегирование желаний и тревог посредством политической активности партий. Только это может сократить разрыв между конкурирующими взглядами на воображаемое сообщество и гарантировать, что эпистемологическое построение подлинной нации приведет к консенсусу вокруг нее среди заинтересованных сторон.

Выявляя общее и особенное в процессах формирования национального единства в постколониальных странах, автор подчеркивает, что в отличие от подавляющего большинства постколониальных государств,

Индия добилась относительно больших успехов в создании государства, но создание нации по-прежнему остается заветной целью. Статья завершается кратким описанием того, почему национализация Индии на данный момент находится в стадии разработки.

Ключевые слова: Индия, постколониальное государство, национализация, государственное построение, индуистский национализм, в сущности спорные концепции, «по ту сторону добра и зла», Джавахарлал Неру, Нарендра Моди.

Key arguments:

1. The puzzle
2. *Nationising* and *nation-building*: rival routes to a similar goal
3. Why is nation an ‘essentially contested concept’ in Indian political discourse?
4. Jawaharlal Nehru, institutional design of the state, and ‘nation-building’
5. Accommodating linguistic diversity within India’s federal arrangement
6. Nehru and the cow-controversy: Turning religion into a ‘non-issue’
7. Religion, colonial strategy and post-colonial institutional arrangement
8. The Devaswom Board: A colonial innovation, re-used by the post-colonial state
9. The political trajectory of Hinduism: a critical chronology
10. Nationisation, religion and liberal democracy in transitional societies
11. Nationising a ‘civilisational state’ through the re-use of political heritage
12. Why nationising India is still a work in progress
13. Conclusion: The quest for a nation ‘beyond good and evil’

The puzzle

A nation is a moral community, based on a shared, collective identity. *Nationising* is the process of crafting a nation out of a loosely affiliated people, drawing on their norms, values and deeply held beliefs. The quest of nationhood in post-colonial states, ensconced in diverse and deeply divided societies involves melding social groups, each with its own notion of *good and evil*,¹ rit-

¹ The nation as a moral community that transcends the dyadic categories of good and evil associated with its constituents, comes close to the core arguments of Friedrich Nietzsche. The idea of nationising as a process driven by the will to power and marked by violence, belong to the chain of reasoning of Nietzsche. His book *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* (German: *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie*

uals specific to its members, and binding norms of right and wrong conduct, into a community based on common citizenship. Without nationhood, stateness remains incomplete. Besides, a nation accords legitimacy to the state and acts as its power-multiplier.¹ European experience of national movements, despite vast differences in context, still provide valuable insights to the understanding of the post-colonial world. It is important, however, to remember that unlike nation-states of Europe, post-colonial states are essentially ‘state-nations’. For them, the path to nationhood is more complicated. Independence from colonial rule often turns colonial subjects into citizens overnight. When political citizenship precedes civic citizenship², and the historical long durée is marked by memories of bitter inter-ethnic and religious conflict, the much sought-after nation that gave a focus to anti-colonial struggle, splits into myriad conflicting visions.

With these caveats, we ask in this essay, why the concept of the nation has become a polarizing and “essentially contested concept” (Gallie, 1956, p. 188) in contemporary India, and what might elevate the idea of an Indian nation into “a long run universal agreement” – an entity that rises “beyond good and evil”, so that one can speak of the Indian nation in the same vein as nationhood of Western liberal democratic states.³ I respond to these questions in this essay on the basis of an analysis of the Indian case.

In contrast to the vast majority of post-colonial states, India has been relatively more successful in state-formation, but nationhood still remains a cherished goal. While the Indian state has been more successful in managing language, accommodating religion has turned out to be the Achille’s Heel of the liberal-secular-democratic project of nationhood. The essay begins with a brief

der Zukunft) urges moral philosophy to go beyond simplistic black and white moralizing. The references are to Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, (1886), translated by Marion Faber, (Oxford: Oxford University Press; 1998)

¹ In this vein, Terry Eagleton writes, “Nationalism was the most successful revolutionary movement of the modern age, toppling despots and dismantling empires; and culture in both its aesthetic and anthropological sense proved vital in this project. With revolutionary nationalism, culture in the sense of language, custom, folklore, history, tradition, religion, ethnicity and so on becomes something people will kill for. Or die for.” (2024: 6)

² Jivanta Schoettli, drawing on Marshall, writes “...citizenship has grown incrementally [in Europe] and was expressed progressively, in three different dimensions, namely the civil, the political and most recently, the social.” (Schottli 2012 p. 40). By extending constitutional guarantee of liberal political rights in one fell swoop in 1950 as post-colonial India proclaimed its new constitution, the new citizens learnt to define their identities in terms of their rights and not duties to a national political community. See Koenig (2016, p. 124).

³ Globalisation had led to the weakening of national frontiers. However, the spate of immigration into Western states and the challenge to national identity has reinforced the rise of the extreme right whose main *raison d’être* is their vigorous defence of national identity, and resistance to the rights of minorities in their own societies.

discussion of the contrasting concepts of *nationisation* and *nation-building*, its doppelgänger. The conceptual analysis is followed by a dissection of the institutional arrangement meant to mould India's diverse population into a national political community and ensure democratic governance and political order. However, whereas the state continues to be orderly and robust, the sense of nationhood has gone through a radical transformation. The steady rise of 'Hindu' nationalism, in power at the federal level for the last ten years, and in several regions of India, has shown how the powerful appeal of *hindutva* – nationalism based on tenets of Hinduism – has polarised Indian society seeking to design a nation from which many in India, particularly from among India's non-Hindu minorities feel excluded. The paper concludes with a brief account of why nationising India remains a work in progress, for now.

Nationising and nation-building: rival routes to a similar goal

As a concept, nationising is does not feature in the lexicon of nation and nationality. The more familiar concept is 'nation-building' which evokes the image of an engineering project, with of large masses of men at work, making great efforts to subdue obstacles, striving to give concrete shape to a preconceived design. Nationising, in contrast, has a radically different approach to generating a sense of nationhood. Instead of implementing a design of external provenance, nationising seeks to craft the desired nation out of the normative and ontological reserves of social groups within its catchment, dipping into their collective memories and the imaginaries that constitute their *longue durée* and to tease out the central norms of the nation from the existing, lived-in norms of the groups that the leaders seek to bring together into the ambit of the nation. One thinks of the early years of Gandhi – not yet a Mahatma – freshly back in India from South Africa, trying to discover the commonality that, in his imagination, described the essence of the Indian nation. Nationising was for him a heuristic process, seeking to build an authentic normative core of the Indian nation that would be inclusive and, would abide by non-violence as the core principle of nationisation, and would stage a united struggle against British rule.¹ Jinnah, his main adversary, also sought to create a nation, but the context and conjuncture gradually hardened his stance until his 'two-nation' theory spelt out the doom of the Gandhian idea and led to the partition of India, and the creation of Pakistan – a territorial home for Muslims of undivided India.

Political movements in search of nationhood in eighteenth century Europe involved a concerted effort to fuse different social groups and nationalities together, sometimes forcefully. One thinks of the heyday of nationalism in the

¹ On his return to India after twenty years in South Africa where he developed the technique of satyagraha – non-violent civil resistance – Gandhi spent a year going around the country to get a sense of different parts of the vast land before entering the anti-colonial freedom movement.

nineteenth century – of bloody campaigns by the likes of Bismarck, Count Cavour, Mazzini, Garibaldi, and their efforts to give the abstract idea of the nation. (Anderson 1991). Historical context and conjuncture influenced the pace and intensity of the national movements. The equivalent movements in post-colonial states are radically different. Such movements in countries that gained independence after long stretches of colonial rule follows a different path from nations that came to be, in earlier times.

In departing, the European colonial powers left behind successor states which had to create nations out of their people. The violence that had marked the making of European nations was no longer feasible in an era where global watchdogs of democracy, dominated by western nations who took it upon themselves to police politics in post-colonial states, and protect human rights of potential victims. Pulling the social segments together democratically and blending collective identities sometimes worked at cross-purposes, giving nationising in the post-colonial context its complex character.

Post-colonial Pakistan followed closely the logic of building a new, Islamic Pakistani nation on the lines prescribed by Jinnah. Religion – in this case Islam – and a national language, Urdu were to be the glue to hold the fragments together. Forceful nation-building eventually led to resentment by speakers of Bangla, the mother tongue of most of the folks in East Pakistan, and eventually split the country. In the Indian case, as we shall see below, Nehru emerged as the builder of an Indian nation (Schoettli 2012). His vision was based on modern science, technology and liberal political values that assiduously sought to keep religion at bay. The process worked up to a point, until the gap between the values espoused by the state and those germane to large sections of society opened up space for the re-emergence of a movement on the lines of core Hindu values which had made its first appearance in the late nineteenth century (see table 1, below). The demolition of the Babri mosque of Ayodhya in 1992 and consecration of a Ram temple in its place, presided over by the Prime Minister of the country (figures 3 and 4) marked an end of the Nehruvian vision of the nation. It has also been a traumatic event for many Indians, particularly those belonging to the minority Muslim and Christian communities. So, one might ask, *quo vadis*, India's nationhood?

Why is nation an 'essentially contested concept' in Indian political discourse?

In spite of their all-too-frequent appearance in contemporary India's political discourse, the twin concepts 'nation' and its derivative 'anti-national,' are 'essentially contested concepts' (Gallie 1956).¹ Gallie introduced this term to

¹ In a paper delivered to the Aristotelian Society on 12 March 1956, (subsequently published as Gallie 1956), Gallie had specified the attributes of essentially contested concepts. These attributes, in so far as they help us understand the philosophical uncertainty that marks the

explain different applications or interpretations of the same concept. The term signifies a problematic situation. An attempt to pin the concept down empirically can lead to intense, even violent political disputes.

As we analyse the multiple meanings that the term ‘nation’ and ‘anti-national’ connote in contemporary political discourse in India, it would be helpful to keep in view the following attributes that Gallie associates with essentially contested concepts:

1. Essentially contested concepts are *evaluative*, and they deliver *value-judgements*.
2. The different *constituent elements* of that internally complex entity are initially *variously describable*.
3. The disputed concepts are *open-ended* and vague, and are subject to considerable modification in the light of *changing circumstances*.
4. Each party knows and recognizes that its own peculiar usage/interpretation of the concept is disputed by others who, in their turn, hold different and quite incompatible views.
5. Each party's use of their own specific usage/interpretation is driven by a need to *uphold* their own particular (*correct, proper* and *superior*) usage/interpretation against that of all other (*incorrect, improper* and *irrational*) users.
6. Because the use of an essentially contested concept is always the application of one use *against* all other uses, any usage is intentionally *aggressive* and *defensive*.

Chameleon-like, used in multiple ways, by multiple actors including the state, the empirical shapes that the nation takes are context-dependent. Such evocative terms as ‘*Desha Premi*’ and ‘*Desha Drohi*’ – Hindi vernacular terms that distinguish patriots from traitors to the nation – link them to long trails of memories. But these concepts are difficult to pin down empirically with any degree of precision or consensus. The following incident in the media – an exemplar of frequent reports of this kind – makes the point:

The Tata Institute of Social Science (TISS) has suspended a PhD student for two years for “*repetitive misconduct and anti-national activities*”, (emphasis added), with the Progressive Students Forum (PSF) alleging that the decision was linked to the student’s participation in a protest march in Delhi in January against alleged anti-student policies of the central government. The institute administration, however, has claimed “serious violation of discipline code made for students”.¹

concept of nation in contemporary political discourse in India, and the possible resolution of its contested character will be discussed later in the chapter.

¹ Pallavi Smart, “TISS suspends Dalit PhD student for 2 years for ‘anti-national activities’” Students’ forum says decision due to his participation in a march in Delhi against govt’s ed-

Attempts to develop a nation had made several, tentative appearances in course of India's freedom movement, reaching a focal point in the iconic shape of Bharat Mata – Mother India – comparable to other iconic forms of nationising such as the figure of Marianne in France. However, whereas Marianne has had a record of continuous evolution as statues ensconced in public buildings, coins and postage stamps, appearing in her recent avatars as an Arab girl draped in the French flag, the equally iconic 'tricolore', Bharat Mata, after Independence fell by the wayside. Relegated to a party-political symbol, the iconic symbol of the Indian nation got a brief resurrection at the 1962 India-China war, and then lapsed into sidelines of politics. (Mitra and Koenig 2013) The slogan *bharat mata ki jay* – victory to Mother India – has reemerged as the *cheval de bataille* – the warhorse – of the Bharatiya Janata Party. Still, despite the successful consecration of the Ram temple in Ayodhya, no consensual imagery has yet to appear that could portray the entire nation, riding over and above social and political divisions.

A brief perusal of India's political discourse explains why there is little empirical precision or consensus on the concept nor much precision about its antonym 'anti-national'. The very asking of the question who or what is 'anti-national' makes the question disappear and reappear in the form of larger issues of deep ideological differences, collective memories of violence and settling of partisan scores.

One can notice four different accounts of how the diversity of India refracts the concept of the nation in reality. The first comes from psychoanalysis of the Indian mind which, as Nandy (1994: X-XI)) tells us, shows how the sheer attempt to create a nation – the attempt to melt down the “traditional ways of life of India's highly diverse, plural society” into a “new, enlightened secular universalism” is an illegitimate idea with regard to India's civilizational past.¹ One can hear the distant echo of this scepticism about the reality of an Indian nation or of the capacity of Indians to blend their many differences to create a nation which was common among colonial rulers of India.² For a second variation on the

ucation policies, Indian Express, April 20, 2024, <https://indianexpress.com/article/cities/mumbai/tiss-suspends-phd-student-for-2-years-for-anti-national-activities-9280387/>

¹ His subsequent co-authored work (Nandy et. al. 1997) which illustrates the political challenges that the nationisation project faces, takes the argument a step further by linking the yearning for a nation with deeper uncertainty about the self.

² In *India, the Most Dangerous Decades* (Madras: Oxford University Press; 1968), p. 4 Selig Harrison makes this point “...there is not and never was an India, no Indian nation, no ‘people of India’...’India is a mere geographic expression like Europe or Africa’. *Strachey, India: Its Administration and Progress* (London: Macmillan; 1888), p. 4. One even hears this in someone as emphatic towards India as the celebrated British author E. M. Forster, in the voice of Fielding, the India-loving lead character of his novel *A Passage to India*:

empirical usage of the concept of the nation we turn to the political theorist Partha Chatterjee who raises the issue of incommensurability of different notions of good and evil, germane within the fragments that nationalists seek to blend together. He cites Gellner (1983) to expose the nation-building process as a concerted attempt to crush all differences within the group in order to generate an undifferentiated whole:

Nationalism is, essentially, the general imposition of a high culture on society, whose previously low cultures had taken up the lives of the majority, and in some cases of the totality, of the population. It means that generalised diffusion of a school-mediated, academy-supervised idiom, codified for the requirements of reasonably precise and bureaucratic and technological communication. It is the establishment of an anonymous, impersonal society, with mutually substitutable atomised individuals, held together above all by a shared culture of this kind, in place of a previous complex structure of local groups, sustained by folk cultures reproduced locally and idiosyncratically by the micro-groups themselves. That is what *really* happens. (Emphasis in the original.)

Chatterjee then raises the possibility of a legitimacy gap between the national project and the society concerned, on account of the alien provenance of the paradigm, and the incommensurability of indigenous values and norms on the one hand and the putative central norms and values that form the core of the national paradigm. To quote: “What if the new high culture happens to be the product of an alien imposition? Can it then effectively supersede the various folk cultures and become a truly homogenous national culture? Is there not a problem of incommensurability and inter-cultural relativism which the new national culture must overcome?” (Chatterjee: 1986, page 6)

The third line of writings are from historians of Hindu nationalism – basically a descriptive project – that does not see the core concept of the nation as problematic, nor the incommensurability of the majoritarian vision and that of the minorities as a basic problem of nationising India. (Bruce Graham, 1990, Christophe Jaffrelot 1996). The fourth set of observations about the anomalous usage of the concept of the nation comes from the occurrence of what are considered to be ‘sub-national’ movements. (Mitra 1995) These movements, often involving substantial sections of distinct groups of people – be they Tamils of South India or tribes like the Nagas or Mizos of the North-East – see themselves as genuine nations but are perceived by the Government of India as ‘sub-

India a nation! What an apotheosis! Last comer to the drab nineteenth-century sisterhood! Waddling in at this hour of the world to take her seat! She, whose only peer was the Holy Roman Empire, she shall rank with Guatemala and Belgium perhaps!

nations' which can be coaxed into the national political community through an adroit combination of force and persuasion.

Jawaharlal Nehru, 'nation-building' and institutional design of the state

These four strands explaining the empirically diffuse character of the concept of nation forms the discursive domain of politics in post-colonial India. Emerging out of two centuries of British colonial rule, the country in 1947 was poor, socially and spatially fragmented, with low literacy, still recovering from memories of vicious Hindu-Muslim riots that marked the Partition of the British colony into the Republics of India and Pakistan. An overwhelmingly large percentage of its population – illiterate, poor and steeped in subsistence agriculture – was suddenly catapulted to the world of modern competitive politics thanks to the introduction of universal adult franchise. Still, the country made a successful transition to democracy, and went on to consolidate it, despite the absence of the requisite social and economic pre-conditions at the outset.¹ Jawaharlal Nehru, India's first Prime Minister, set the tone of the new republic with an evocative speech, known as India's tryst with destiny', to mark the inauguration of the Republic of India:

"Long years ago we made a tryst with destiny, and now the time comes when we shall redeem our pledge, not wholly or in full measure, but very substantially. At the stroke of the midnight hour, when the world sleeps, India will awake to life and freedom. A moment comes, which comes but rarely in history, when we step out from the old to new, when an age ends, and *when the soul of a nation, long suppressed, finds utterance...* (Emphasis added.)

The Transfer of Power from British rulers to the Congress party led by Jawaharlal Nehru transmitted much of the institutions that sustained colonial rule to the new regime. Along with these colonial institutions to generate governance by stealth (Mitra 2022) came implicit assumptions of "good and evil" that underpinned colonial rule. The idea that religion and culture were antithetical to modernity resurfaced in the concept of 'communalism,' the use of ethnic or religious identity as the basis of political appeal which was to be avoided at any cost. The British had done this through a mixture of firm suppression, accommodation, distancing and the innovation of buffering institutions. Nehru was to follow on those lines.

The departure of the Muslim League that had championed the salience of Islam to build the new state of Pakistan, and the assassination of Gandhi by a

¹ Seymour Martin Lipset, "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy," *American Political Science Review* Vol. 53, No. 1 (1959), pp. 69–105. See my *Governance by Stealth: The Ministry of Home Affairs and Making of the Indian state* (Delhi: OUP; 2022) for a detailed analysis of the transition from colonial rule to post-independence democracy.

Hindu fanatic helped Nehru put a political distance from religion, and stick to the vision of science, technology and modernity as the basis of the future course for the country. After its brief appearance as an evocative concept, 'nation' disappeared and reappeared as a programme of social and economic reform. Nehru continued:

...The ambition of the greatest man of our generation has been to wipe every tear from every eye. That may be beyond us, but so long as there are tears and suffering, so long our work will not be over. And so we have to labour and to work, and work hard, to give reality to our dreams. Those dreams are for India, but they are also for the world.¹

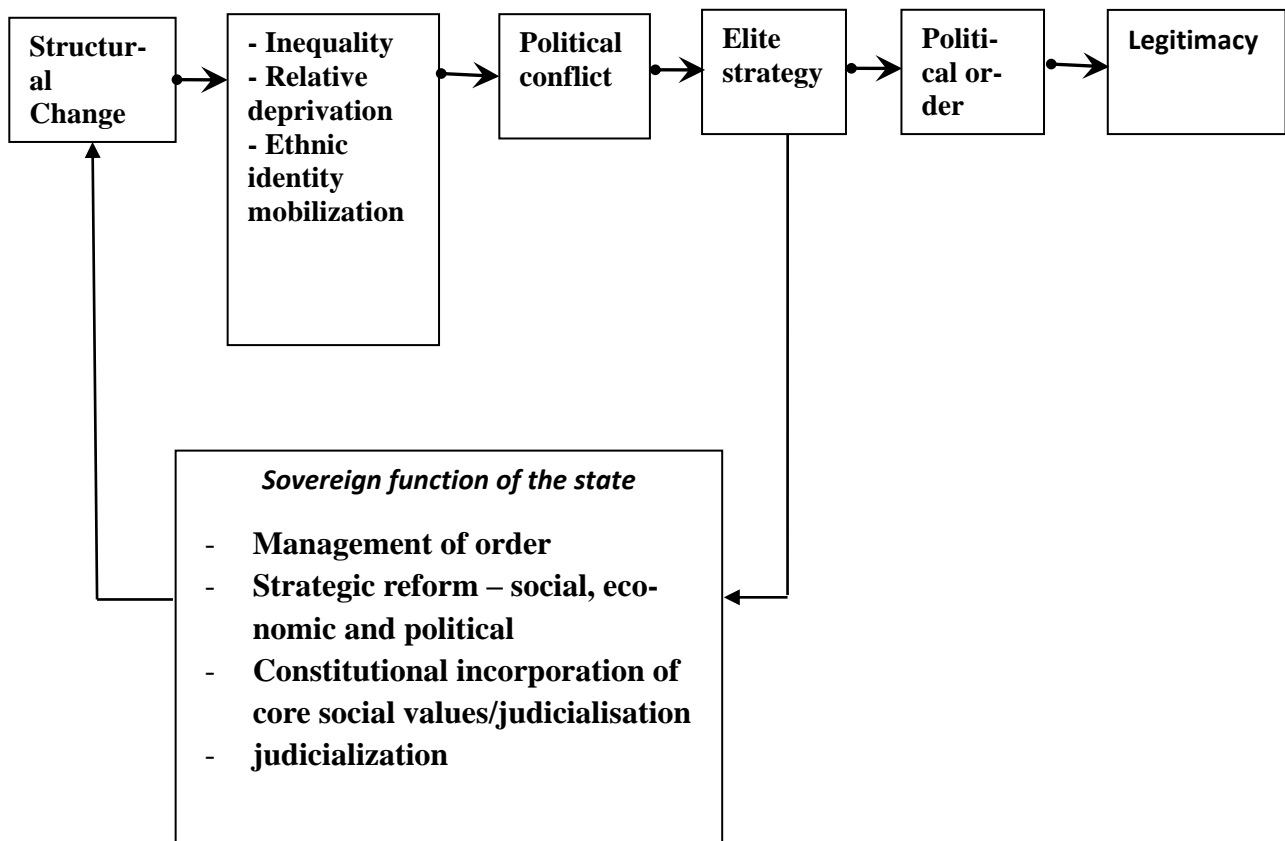
The religious policy of the state was essentially a means to move towards the larger objectives of democracy, modernity, nation-building and economic development.² The Partition of India on religious grounds and the creation of Islamic Pakistan had traumatised the modernist elite around Nehru who were determined to keep India secular. The constitution itself was aimed at providing a sense of security to Muslims who chose to stay on in India rather than migrating to Pakistan and send a message to the lower orders of Indian society that the state would commit itself to improve the material conditions of their existence. The collective identity of the majority community – its advocates were not part of the body that set the rules – was left to redefine itself as Indian citizens, with the same individual rights as the other citizens. The fact that the religion was to be treated as personal faith and as such as a private matter, came from societies like Great Britain or the United States where the church was 'established' as the ontological foundation of the modern state. This does not appear to have entered the mindset of the first-generation secularists, led by Nehru. This becomes clear when we analyse the political system set up by this elite where the bureaucratic state machinery led by an elected government which combined policy responsiveness with management of order as a means to ensure legitimacy and democratic governance. The Nehruvian model of state-formation has been phenomenally successful by the standards of post-colonial states. India's successful transition from colonial rule to electoral democracy can be explained with the help of a *dynamic neo-institutional* model of economy-society-state interaction (Mitra 2005, 2011a, 2011b, 2012). In this model, the new social elites, themselves

¹ An excerpt from Jawaharlal Nehru's *Tryst of Destiny* speech, August 15, 1947. <https://www.cam.ac.uk/files/a-tryst-with-destiny/index.html> downloaded on April 21, 2024

² Nehru was convinced that religion was a "hindrance to the tendency to change and progress inherent in human society" and that "the belief in a supernatural agency which ordains everything has led to a certain irresponsibility on the social plane, and emotion and sentimentality have taken the place of reasoned thought and inquiry" (Nehru, *The Discovery of India* [Bombay: Asia, 1961], 543).

the outcome of a process of fair and efficient political recruitment through democratic elections, went on to become the new leaders of India at local, regional and national levels. They combined law and order management, social and economic reform and accommodation of identity. These policy initiatives, called ‘sovereign functions of the state’ in the model, moderated the impact of structural change on social stability. (See Figure 1).¹

Figure 1
A dynamic neo-institutional model of innovative governance



Source: Mitra 2005

The package of policies and institutional innovations intended to implement the process of transition from colonial rule to a democratic political system had the following core constituents:

1. Law and order management² as an *exogenous* condition of order whereby the state manages to convince rational players that disobedience will

¹ The following hypotheses and the model of governance are discussed in detail in Subrata Mitra, ‘Elite Agency and Governance in Changing Societies: India in Comparative Perspective’, *Asian Journal of Political Science* vol. 16 (1), April 2008, 1-23

² No state can generate order entirely through force as none can have as many policemen as the entire population, and even if this is hypothetically possible, who will police the police?

be punished. So, *the higher the credibility of sanctions, the higher is the expectation of governance.*

2. The *innovation of exogenous and endogenous* conditions which convinces rational actors that rule breaking is costly and counterproductive, can generate democratic governance. Hungry peasants will steal: but agricultural workers turned owner-cultivators will protect the crops until they are ripe. *Effective, strategic and accountable social, economic and political reform enhances governance and helps transform rebels into stakeholders.*

3. The combination of federal and consociational arrangements based on power-sharing, creating the right balance between self-rule and shared-rule can increase governance in divided societies. *Trust, shared norms and social networks that result from such institutional arrangements enhance governance.*

4. The incorporation of new social elites in the power structure, and creation of new political arenas enhances governance. Transforming rebels into rulers enhances governance. Governance can be improved by converting potential rule breakers into legislators, provided they enjoy political support within the community. Successful and credible electoral democracy turns poachers into gamekeepers. *Institutional arrangements based on the logic of federalism and consociational forms of power-sharing promote governance.*

5. If the rule violates deeply held values and beliefs which the actor considers sacred and non-negotiable, then rule-infraction becomes a goal in itself. Tamil identity in the southern State of Madras was strong enough to 'kill or die for' in the 1950s but once Tamil identity was constitutionally guaranteed as the basic structure of politics in the region renamed Tamil Nadu (the home of the Tamil people), the political process became transactional. Governance bounced back. *If the core values and symbols of a society are constitutionally protected, then governance is likely to be higher.*

Accommodating linguistic diversity within India's federal arrangement

Thanks to the memories of Partition violence and the shock waves that passed through Indian politics in the aftermath of the assassination of Mahatma Gandhi by Nathuram Godse, an ardent advocate of Hindu rights, the leadership around Nehru could turn it into a 'non-issue' in the aftermath of Independence.¹

The important objective is to instil self-policing to restrain the impulse for self-help which produces anarchy. This idea is complementary to North's concepts of *limited access order* and *open access order* where he argues that the key premise to good governance is control over violence. See Douglass North, *Violence and Social Orders. A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*, (2013).

¹ Nehru, past-master at parliamentary rhetoric and manipulation of majorities, turned the emotive problem of cow-slaughter into a 'non-issue'. See Peter Bachrach, Morton S. Baratz, *The American Political Science Review*, Volume 56, Issue 4 (Dec., 1962), 947-952, for an

But that was not the case with language. In re-constituting its provincial committee in 1917 and then in 1920s (following the Nagpur Congress in 1920) on the lines of areas of the country ensconced within linguistic groups, the Congress party had already given legitimacy to language as an effective parameter of Indian politics. Language, as a factor in Indian politics, had stayed on as a live issue on the agenda of Indian politics since then. The promotion of Hindi as India's official language became a major component of the mandate of the Home Ministry after Independence.

Language, as a factor in Indian politics had stayed on as a live issue on the agenda of Indian politics since then. The promotion of Hindi as India's official language became a major component of the mandate of the Home Ministry. India would not be proper state without a language in which the people of the country could converse and transact official business. At the same time, the choice of a language held the potential of disorder, for privileging the speakers of the chosen language would certainly upset those who would be thus disadvantaged.

The Constitutional provisions on the status of Hindi is to be stated for those who are not familiar with Indian politics. The complex process of developing an official language as a marker of national identity and simultaneously empowering regional languages had already started in 1949. A resolution adopted by the Provincial Education Ministers' Conference, held in August 1949, recommended four measures regarding secondary education that was to make arrangements for secondary education for minority language speakers by setting up of separate schools or providing additional facilities at regular schools, in addition to making regional languages a compulsory subject throughout the secondary education.¹ These ideas were taken up by the States' Reorganisation Commission. The main emphasis was for a 'clear policy' with regard to "education in the mother tongue at the secondary stage." Similarly, the Home Ministry took on board the challenging process of creating unilingual States, on the basis of the mother tongue of at least seventy percent of residents of the area.² The Home Ministry, acting for the Government of India, accepted

explanation of how holders of power can turn the table on trenchant minorities through a manipulation of rules. Nehru's success in having the private member's bill to ban cow-slaughter can be seen as a quintessential example of governance by stealth. See my discussion of "The Indian Cattle Preservation Bill" on the floor of the parliament, in Subrata Mitra, "Desecularising the State: Religion and Politics in India after Independence", in *Comparative Studies in Society and History*, 33(4), October 1991., pp. 755-777.

¹ Ministry of Home Affairs, Safeguards for linguistic minorities, laid on the table of Lok Sabha, on 4.9.1956, p. 2; the National Archive of India, Delhi.

² "The Commission had proposed that a State should be recognized as unilingual, only where one language constitutes about 70 per cent or more of its entire population, and that where there is a substantial minority population constituting 30 per cent or more of the pop-

these recommendations of the Commission. However, instead of giving the State Governor the responsibility for the actual implementation of these policies by the State government, the Ministry suggested the setting up of an independent national commission for Minorities as a watchdog body. That these were not mere homilies becomes clear when one takes media reports from this period about implementation into account.¹ Before long, however, the issue of linguistic minorities cropped up. However, the government showed considerable delicacy and dexterity in promoting Hindi and protecting linguistic minorities at the same time. In May 1963, Parliament enacted the Official Languages Act, 1963. Section 3 of the Act provides that ‘notwithstanding the expiration of the period of fifteen years from the commencement of the Constitution’, the English language may continue to be used, in addition to Hindi.²

Bilingualism, promotion of Hindi and solicitude for linguistic minorities – all continued at the same time. The reports diligently maintain that efforts to promote Hindi “have attracted some amount of opposition from people in the non-Hindi-speaking areas on the ground that it places unequal burden on the candidates for Central Services from those areas”. It then continues by mentioning all the alternative that are provided, in order to “arrive at a national consensus on the question”.³ The elaborate lattice-work of the Union Ministry of Home Affairs, and the national commissions for minorities, and language helped sheath the potentially divisive issue of language within an orderly framework, taking it off the agenda, at least for a long while.⁴

Nehru and the cow-controversy: Turning religion into a ‘non-issue’

Unlike language, religion as a constitutive factor of nationhood got the short shrift. Typically, Nehru construed religion in terms of its social conse-

ulation, the State should be recognized as bilingual for administrative purposes.” The same principle was also to be followed at district level. Ministry of Home Affairs, Safeguards for linguistic minorities, laid on the table of Lok Sabha, on 4.9.1956, p. 4; the National Archive of India, Delhi.

¹ The Press Information Bureau of India picked up a news item from the Mail (Madras), Oct 3, 1960 where we have a statement from Home Minister Pant who had commended Southern States – Madras, Mysore, Kerala and Andhra – about the progress of implementation of safeguards for linguistic minorities which had gone “so much beyond the Centre’s directives on the subject.” Ministry of Home Affairs, Safeguards for linguistic minorities, laid on the table of Lok Sabha, on 4.9.1956, p. 9; the National Archive of India, Delhi.

² Government of India, Ministry of Home Affairs, Brief Statement of Activities of the Ministry of Home Affairs during the year 1963-64, pp 42-43

³ Government of India, Ministry of Home Affairs, Brief Statement of Activities of the Ministry of Home Affairs during the year 1968-69, pp. 113-120

⁴ The issue was to flare up again, following Home Minister Amit Shah’s inadvertent remark (which he subsequently clarified) about ‘one nation, one language’ and Hindi being that one nation. See, footnote XX, below.

quences. This understanding got translated into social policies for equal rights, a uniform civil code, positive discrimination, prohibition of untouchability, spread of education, and removal of superstition. The constitution of India bears ample evidence of Nehru's thinking on religious and moral matters. Individual freedom of religion is guaranteed as a fundamental right in Article 25(I) of the Constitution:

Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practice and propagate religion. However, the concern for social reform is reflected in the limitations on the enjoyment of the right to the freedom of religion which follow the guarantee of this right:

Nothing in this article shall affect the operation of any existing law or prevent the state from making any law (a) regulating or restricting any economic, financial, political or other secular activity which may be associated with religious practice; (b) providing for social welfare and reform or the throwing open of Hindu religious institutions of a public character to all classes and sections of Hindus.

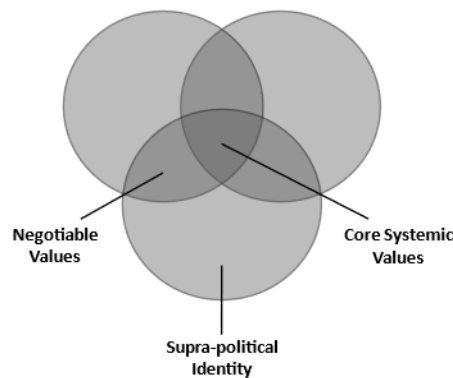
Article 26, which provides the right to collective freedom of religion through the establishment of religious institutions is similarly subject to "public order, morality and health." The equal right to citizenship regardless of religions provided by Article 15 is further reinforced by provisions in Articles 16 and 29 for the equality of opportunity and equal access to educational institutions that are maintained by the state or are receiving aid from the state irrespective of religion. The separation of state and religion is provided by article 27, which prohibits the imposition of taxes the proceeds of which are specifically appropriated for the benefit of particular religions; and article 28, which states categorically that "no religious instruction shall be provided in any educational institution wholly maintained out of state funds." No radical reformist of the ilk of Kemal Ataturk but one cast in the democratic mould, Nehru nevertheless showed his resolve to bring a predominantly Hindu society in line with liberal democratic beliefs and practices by successfully steering through the parliament, thanks to the dominance of the Congress party, important legislations like the Hindu Code Bill that empowered women in matters of divorce and succession (Schoettli 2012) and successfully blocked attempts by conservative Hindus to have a ban on cow slaughter. (Mitra 1991)

The Constitution of India allows the freedom of religion as a basic right, and requires the state to protect places of religious worship from encroachment. For those with long memories of the devastation of Hindu places of worship by Islamic invaders, particularly in North India, the commitment to defend the status quo can be seen as a refusal by the state to undo historical wrongs. The double concept of individual and group rights helps protect individual rights (corresponding to the

norms of liberal democracy) and collective identity (language, religion and region). In practice, this takes the shape of a three-way division whereby the core values of liberal democracy are available to all citizens; some issues where two religions or one religion and the state might come to a conflict, such as ownership of a specific piece of land, there is a provision for arbitration by independent judges. The rest of life (such as marriage, divorce, adaption and succession) is governed by personal law, specific to each community. (Figure 2) In his zeal to reform Hindu religious practices that were anathema to his modernist sensibilities, Jawaharlal Nehru had championed the reform in the shape of the Hindu Code Bill but had shied away from similar reform of other religions. (Schoettli 2012) This issue has recently re-surfaced in terms of a move by the BJP to promote a Uniform Civil Code for India which would entail the enlargement of the ontological core of the state, including, perhaps, values that are germane to Hinduism such as the ban on cow slaughter and take away from the religious leaders the right to legislate for their own communities in the realm of marriage, divorce, succession and adoption.

Figure 2
The state and multiple, overlapping identities

Negotiating Identity in Divided Societies



In committing the state to the protection of the practice of religion as an act of personal faith and no more, Nehru was self-consciously defending the notion of the modern secular state against the forces of obscurantism. These progressive and modern views were very much a part of the zeitgeist of post-independence political elite. Published in 1963, at the very fag end of the Nehru era, Donald Eugene Smith's *India as a Secular State*, for long the standard book on the theme, spelled out a list of future accomplishments in the realm of state and society relations:

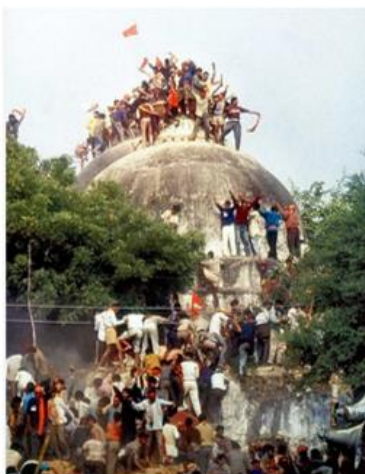
There is a good chance that twenty years from now, many of India's constitutional anomalies regarding the secular state will have disappeared. It is reasonable to expect that by that time there will be a uniform civil code and that

Hindu and Muslim law, as such, will have ceased to exist. Legislation having already dealt with the most serious abuses in Hindu religion there will be little need for further interference by the state. (p. 134)

Few of these prophecies have in fact been fulfilled. Instead of a secular society sustaining a secular state, the 1980s have seen the steady rise of Sikh militancy culminating in the seizure of the Golden Temple, followed by a bloody military intervention; the celebrated incident of the Sati (the banned Hindu ritual of widow burning) of Deorala in Rajasthan in the late 1980s, which aroused considerable interest and passion; and the failure of the state to secure the equal protection of the law to divorced Muslim women, as seen in the Shah Bano case. The demolition of the Babri mosque of Ayodhya, located on a spot which Hindu mythology considered to be the sacred birthplace of Lord Ram in 1992 revealed the potential power of appeals to religion. The transformation of this power to electoral success eventually saw the elevation of the BJP to the Union government of India. The construction of the Ram temple on the spot – a move that was endorsed by the Supreme Court of India – and the participation of the Prime Minister of the country in the religious sanctification of the temple – the *prāṇa pratiṣṭhā*, the rite or ceremony by which a statue is consecrated in a Hindu temple, wherein hymns and mantra are recited to, brought the nationisation of India to a new and controversial peak. (Figures 3 and 4)

Figure 3 Demolition of the Babri Mosque of Ayodhya and a model of the Ram Temple

Image 1



Source: Tamil Guardian. 02.10.2020
<https://www.tamilguardian.com/content/no-convictions-destruction-babri-mosque-and-massacre-muslims>



Source: Yatradham.org. 18.12.2023
<https://blog.yatradham.org/ayodhya-ram-mandir-timings-and-history/>

Figure 4 Prime Minister Narendra Modi at the Ram Temple

Image 3

Ram Temple consecration ceremony at Ayodhya



Source: https://www.business-standard.com/india-news/ram-temple-consecration-ceremony-at-ayodhya-extraordinary-moment-pm-modi-124012200311_1.html

Ram Temple Consecration Advent Of New Era



Source: <https://kashmirreader.com/2024/01/23/ram-temple-consecration-advent-of-new-era-pm-modi/>

Religion, colonial power and post-colonial institutional arrangement

Why has the Indian state – robust enough to secure democratic governance and defend the frontiers – been less successful in constituting a nation, and to cope with popular mobilisation based on religion? A brief analysis of state policy and political discourse shows that very little of enduring value has been achieved in terms of defining religion's legitimate role in the making of the Indian nation. The state and society do not share a basic definition of religion even at the conceptual level. Although the state is content to define religion in terms of religious practices and the social customs linked to them, the society considers religion to be essentially an attitude of mind that helps the individual order his universe and define his position in it. The modern state does not and cannot have a coherent religious policy as long as its secularism commits it to the relatively narrow agenda of guaranteeing the right to the profession of personal faith, as it stood in 1950 when the constitution came to force.

Language and religion are the conventional bridges between our sense of the sacred and the mundane (Douglas, 1966).¹ Both are of crucial significance to the post-colonial state. “The classical problem of legitimacy”, Clifford Geertz (1972) wrote, “is peculiarly acute in a country in which long-term colonial domination created a political system that was national in scope but not in complexion.” (Geertz 1972: p. 325) The leadership around Prime Minister Nehru – sandwiched between the advocates of Hindu religion and Hindi language

¹ Mary Douglas (1966) contextualizes our sense of the sacred and its problematic, and often ominous relationship with everyday life. Following her analysis one can understand why, everyday markers of identity which form parts of unproblematic rituals, can incite people to kill or die for their sake.

as the foundation of the Indian nation and the ‘secular-democratic-Socialist-Left – had no readymade solutions.¹ But the pressure from below was palpable. Independence and mass politics revived these vital issues from their temporary abeyance during the Second World War and the traumatic Partition. Whereas the ‘modern’ minded leaders of India were in broad agreement to jettison the pre-modern markers of identity such as caste, kin, and religious dogmatism, the defenders of Indian tradition saw constitution-making as an opportunity to resurrect them. The representatives of Hindu interests who wanted to claim back what they believed was taken from Hindus by force by foreign invaders or denied to them by the superior power of the colonial state, did not form part of this ruling elite. The assertion of the right to places of worship became a standard refrain of the Hindu right-wing.

Inexorably, post-independence politics thus brought in a sense of polarization of opinion and fragmentation of the political consensus on the issue of the ownership of sacred spaces. The introduction of universal adult franchise was about to open the floodgates of aspirations, backed by mass empowerment. Legitimacy of the successor state was crucially contingent on solution of this vexed problem. Independence had simultaneously highlighted the pressing need for clarity about Indian identity, and the hiatus between the state and Indian society, riven between competing social visions.

The Devaswom Board: A colonial innovation, re-used by the post-colonial state

The British colonial rulers of India were all too aware that the religion deeply affected lives of their colonial subjects who vastly outnumbered them. Religion was not merely an epiphenomenon but a salient fact of public life and that the entanglement of both in everyday life was a critical part of public order.² The Devaswom Board – intended to buffer the state from religion – was a colonial innovation that continues to perform the same function for the In-

¹ For Pakistan, designed to be the homeland of India’s Muslims, answers to these questions appeared to be foreordained. However, the rise of the language movement in the 1950s which ultimately led to the break-up of Pakistan, shows how trenchant and enduring the problematic quest for collective identity in transitional societies where the state was deliberately designed to cope with this, can be. On Nehru’s vision and strategy, see Schoettli (2012).

² Presler (1987), one of the best sources of the regulation of religion under colonial rule, comments:

We need to accept as a starting point the clear fact that religion and public life *do* penetrate each other, and reflect on how we might best interpret this fact. Greater specificity is needed regarding the different ways and contexts in which religion and politics intersect, the types of conflict which emerge, and the influence of economic, social, historical and cultural factors. Only then can we assess the meaning and consequences of what is clearly a world-wide phenomenon. (Presler 1987: p. 1)

dian state. The absence of a central ecclesiastical authority in India made it imperative for public authorities to regulate religious purity, property and practice. These bodies are manned by elected leaders and career civil servants who are, respectively, political and bureaucratic in nature. By training and temperament, they are not equipped to separate faith and belief from power or collective ownership.

The colonial state devised a set of norms to insulate the state and political order from the terrifying potential of religion to cause violent disorder. Part of this strategy was to set up Devaswom boards¹, with native princes playing a part in running them. The Devaswom board filled in the institutional blank between the colonial structure and the private sphere of the colonial subjects. A general rule was to endow religion with semi-autonomy, under the watchful eyes of colonial power. However, once Independence and integration of princely states swept away all these tidal barriers between the state and mass religiosity, and universal adult franchise empowered the masses to claim back their sacred spaces, the post-colonial state had a major problem in its hands.

Following the reorganization of Indian States, most major regional languages have found their own *territorial homes*. In consequence, language riots no longer disrupt orderly rule like it used to be during early years after Independence. In contrast with language, popular religiosity, riding on the strength of electoral democracy, has steadily found its way into high politics of the state. Hinduism, as the critical chronology in table 1 shows, has slowly emerged through its intellectual articulation in the public sphere, political assertion and surreptitious accommodation within the institutional architecture of the Indian state.

The political trajectory of ‘Hindu’ nationalism: articulation, assertion and accommodation

Hindu nationalism is broadly understood as a number of social movements, some of which are explicitly political and others less so. They are united under the broad banner of a core program of giving Hinduism a higher profile in the public space of India. Hindu nationalism as a whole has had a long and checkered history which has seen the BJP in and out of government, and the movement – fragmented – but still united as a loose, and yet, closely connected body. Using the Hindi word *parivar* (family), many commentators

¹ Devaswom (*Property of God*, in Sanskrit) are socio-religious trusts in India that comprise members nominated by both government and community. Their aim is to manage Hindu temples and their assets and to ensure their smooth operation in accordance with traditional rituals and customs.

refer to this group of organizations and political parties as an organically linked cluster.

The entry of Hindu nationalism into the public sphere has gone through several different processes, namely, articulation, assertion, engagement, conflict and accommodation. (table 1) Articulation of the need for Hindu values to be present in the public sphere – more as social organisations than as a political movement – began with a Hindu reform movement called Arya Samaj, as far back as 1875. Its presence, further bolstered by the charismatic Swami Vivekananda and the subsequent foundation of Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha reached a decisive moment with the publication of Hindutva by Savarkar. The Rashtriya Swayamsevak Sangh (national volunteer force, RSS) had been founded in 1925 by Dr K. B. Hedgewar drew support from middle class Hindus in Maharashtra and Madhya Pradesh, many of whom had been associated with the Arya Samaj movements. The main mission of the RSS was to train young Hindu men to stand up to the ‘temptations of secular society’ and to revive the traditional values of Hindu India. The ideas were shaped by the writings of Vinayak Damodar Savarkar. Savarkar advanced the concept of *hindutva*, the idea that virtually everyone who has ancestral roots in India is a Hindu and that collectively they constitute a nation. On the basis of the idea the RSS, in its constitution, called on all Hindus to “eradicate differences” and realise the greatness of their past in the regeneration of their society. The RSS from the outset was engaged with various sections of society, but staying off direct involvement with politics. From time to time Hindu nationalists set up organisations to enlist students, workers, farmers among others. (Table 1). However, even implicit, the politics of Hindu nationalism did come up in a conflictual mode with the state with the assassination of Mahatma Gandhi in 1948. They were among other anti-state forces whom the Emergency regime of Indira Gandhi incarcerated. Demolition of the Babri Mosque – built by destroying a temple built on the sacred spot where the Hindu god Ram was said to have been born – was the most important rift between the secular state and Hindu nationalism.

The turning point for the entry of Hindu nationalism into governance at the Union level came in 1977. For the first time, they found allies among major non-Congress parties and shared ministerial power as part of the Janata government. Though the coalition was short-lived, it gave valuable ministerial experience to its top leaders. This paved the way for the future evolution of the party as the core element of the National Democratic Alliance which won power in 2014 and subsequently in 2019. (The main inflexion points have been marked in table 1).

Table 1:
**The emergence of Hindu nationalism: articulation, assertion
and accommodation**

Date	Event	Mode of induction into public sphere
10 April 1875	Arya Samaj – a Hindu reform movement is founded by Swami Dayananda	Articulation
11 September 1893	Swami Vivekananda's speech at the Parliament of the World's Religions at Chicago	Articulation
1915	Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha is founded (identified India as "Hindu Rashtra")	Articulation
1923	Vinayak Damodar Savarkar writes <i>Hindutva: Who is a Hindu?</i> where he outlines his vision of "Hindu Rashtra" (Hindu Nation) as "Akhand Bharat" (United India) Bharat" (United India)	Articulation
1925	Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) is founded by Dr K. B. Hedgewar to oppose both British colonialism in India and Muslim separatism.	Engagement
1939	Madhav Sadashiv Golwalkar writes "We, Our Nationhood Defined"	Assertion
30-Jan-48	Nathuram Godse, an activist with the Hindu Mahasabha, assassinates Gandhi	Conflict
1949	Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad, all India student organization, is founded	Assertion
21-Oct-51	Bharatiya Jana Sangh is founded by Syama Prasad Mookerjee as the political wing of the RSS.	Assertion
23-Jul-55	Bharatiya Mazdoor Sangh, largest central trade union organization in India, is founded.	Engagement
1963	After Sino-Indian war of 1962, RSS is invited by Nehru to take part in the Indian republic day parade. This event increases RSS image as a patriotic organization.	Accommodation
1964	Vishva Hindu Parishad is formed by Swami Chinmayananda as president and former Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) member	Assertion
19-Jun-66	Shiv Sena is founded by Bal Thackeray	Assertion
1977	Janata Party, which BJS is constituent of, forms the first non- Congress government,	Accommodation

Date	Event	Mode of induction into public sphere
	Atal Bihari Vajpayee is given the charge of the Ministry of External Affairs, whereas Lal Krishna Advani the Ministry of Information and Broadcasting.	
1978	Bharatiya Janata Yuva Morcha, the youth wing of Bharatiya Janata Party (BJP) is founded.	Engagement
4-Mar-79	Bharatiya Kisan Sangh, farmers' representative organization affiliated with the Rashtriya Swayamsevak Sangh	Engagement
1980	Bharatiya Janata Party is founded by Atal Bihari Vajpayee, Lal Krishna Advani and Bhairon Singh Shekhawat.	Engagement
1984	Ram Janmabhoomi movement is launched by VHP and BJP, under the leadership of L.K. Advani.	Engagement
1-Oct-84	Bajrang Dal, the youth wing of the Vishwa Hindu Parishad (VHP), is founded.	Assertion
1991	BJP comes to power in Uttar Pradesh	Accommodation
22-Nov-91	Swadeshi Jagaran Manch, an economic wing of Sangh Parivar, is founded	Engagement
6-Dec-92	Babri Mosque is demolished by kar sevaks, prompting nationwide rioting between Hindus and Muslims in which more than 2,000 people die.	Conflict
February – March 2002	Over 1,000 people, mostly Muslims, die in riots in Gujarat following the Godhra train attack by a Muslim mob, which resulted in 58 Hindu pilgrims (karsevaks) being burned alive.	Conflict
1998 – 2004	The BJP, as the biggest constituent of the National Democratic Alliance, forms the national government, with Atal Bihari Vajpayee as the Prime Minister and Lal Krishna Advani as his deputy.	Accommodation
Jun-09	The Liberhan commission investigating events leading up to the Babri mosque's demolition submits its report.	Conflict
Sep-10	Allahabad High Court rules that the site should be split, with the Muslim community getting control of a third, Hindus another third and the Nimrohi Akhara sect the remainder. Control of the main disputed section, where the mosque was torn down, is given to Hindus. A lawyer for the Muslim	Accommodation

Date	Event	Mode of induction into public sphere
	community says he will appeal.	
2011	BJP is in power in five States (Gujarat, Madhya Pradesh, Karnataka, Chhattisgarh and Himachal Pradesh). In five other states – Punjab, Jharkhand, Nagaland, Uttarakhand and Bihar – it shares power with other political parties.	Accommodation
2014	Modi as Prime Minister. From <i>hindutva</i> to “sabka saath, sabka vikash” (in Hindi: “unite with all, welfare of all”)	Accommodation
2019	Modi returns to office with a larger majority in the Lok Sabha elections. The triptych of national pride, <i>hindutva</i> and welfare becomes the ideological basis of the regime.	Accommodation
2019 Nov 9	The five-judge bench of the Supreme Court unanimously pronounced its verdict ordering the government of India to create a trust to build the Ram Mandir temple and form a Board of Trustees within three months.	
2024, Jan 22	Prime Minister Narendra Modi leads the consecration on Monday of a grand temple to the Hindu god Lord Ram on a site believed to be his birthplace, in a celebratory event for the Hindus, mostly of North India.	Accommodation
2024, April-June	Parliamentary elections pit the Modi regime on trial before the Indian electorate	Hindutva and secularism become two competing versions of Indian nation.

Building a temple to Ram in Ayodhya on the spot where the Babri mosque stood has been a long saga for Hindu nationalism, involving movements and court cases. In its final judgement in the Ram Janmabhoomi-Babri Mosque dispute delivered on November 9, 2019, the Supreme court of India ordered the disputed land (2.77 acres) to be handed over to a trust, to be created by Government of India, in order to build a temple for the deity Ram, and 5 acres of land for the purpose of building a mosque. Several features of this unanimous judgement by a five-judge bench, presided over by the Chief Justice, have important implications for religion and the state in India. The five-judge bench of the Supreme Court unanimously pronounced its verdict on 9 November 2019. The court has allocated responsibility for the administration of the construction of a Hindu temple to a trust which would be appointed by the Government. The principles on which the members of the trust are to be appointed have been left open. The Court ruled that the Demolition of the Babri

Masjid and the 1949 desecration of the Babri Masjid was in violation of law. However, as evidence, the Court has admitted archaeological evidence of a pre-existing non-Islamic structure under the demolished mosque, literary sources that mention the existence of a temple, and evidence of collective worship by Hindus to award the disputed land to the 'Hindu community'. Similarly, its award of land for the construction of a mosque is not to a specific person or sect but to the Muslim community. There is, thus, a judicial formulation of a level between the state and the individual.¹

Nationisation, religion and liberal democracy: India in European perspective

Religion and nation meet at the transcendental edge of politics. Little acknowledged by secularists, the relationship between both is symbiotic. Religion offers individuals a link between the self and the cosmos. The nation offers a larger identity than the individual self and a continuity beyond the limited span of one's life. The nation provides the institutional context in which religions can function without friction among its adherents, and among religious communities competing for space. The state gets involved, both with religion and the nation, either as protagonist or as honest broker, acting to ensure orderly rule. A liberal democracy typically builds on the freedom of thought, belief, faith, worship and practice on the one hand, and toleration of difference, guaranteed by the state, on the other.²

The history of how European nation-states put the era of collective violence and wars based on religion and nationalist movements and reached stable, democratic political systems where the nation and the church are 'established' has some valuable lessons for India. Citing the Belgian example, Kalyvas (1996) shows how self-policing by the Catholic church which decided to back the moderates publicly and repudiate and purge radicals set the tone for moderation. The church repeatedly and explicitly condemned radical criticism of liberal institutions and silenced radical leaders who were expelled from the party. It thus indicated tangibly that the Catholic party was under the firm control of moderate leaders willing and able to abide by the rules of the game.

Three enabling conditions have helped moderate radical movements and facilitated the mutual accommodation of religion and the nation. First of these is the presence of electoral democracy with general constituencies so that political parties had to constantly hone their skills for compromise and gravitate to the centre of the ideological space. A second condition is the in-

¹ On 12 December 2019 the Supreme Court dismissed all the 18 petitions seeking review of the verdict, elevating the judgement to a reference point in the religious politics of the state.

² These ideas are broadly based on broadly based on Berger (1967) and Kalyvas, Stathis N. *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Cornell and London: Cornell University Press; 1996).

stitutional arrangement of the state. As long as the state remains aloof from religion, some extremists might find themselves alienated from its institutions, or to be opportunistic in their usage of it, such that, once in power, they will use electoral power to subvert the institutions that brought them to power in the first place. However, if the state strategically co-opts some of the core values and leading personalities of the extremist movements, rebels can become stakeholders.¹

The third condition puts the onus on to the inner organizational and power structure of religion itself, for its capacity to self-police, and rein-in the more extreme elements into politically brokered moderation (or expulse them from the holy order) is a crucial part of the bargain.²

The Hindu nationalist movement is constantly caught in the dilemma between mobilisation vs. representation, integration vs. accommodation, ideology vs. populism, *shakha* (cadre) vs. *janata* (the mass electorate). Seen through the lens of the moderation ‘theory’ which predicts that given regular and systematic participation in competitive elections extremist religious parties become moderate, Hindu nationalism appears ambivalent. Many among Left-secularists in India suspect the BJP of running with the hare and hunting with the hound, for they are inclined to go along with electoral democracy as long as it brings in the power. But when it does not gain power, or control slips, they are prone to wake up the sleeping giant of a mobilised majority Hindu community., The leadership of the BJP on the other hand see this scepticism as rather self-serving for those who are the loudest in making this allegation against the BJP are themselves who stand most to win from this. In the frenzied electoral rhetoric in India, ‘secularism’ has increasingly emerged as an ideological plank to hold disparate social groups and their opportunistic leaders together in their common quest for power. This mutual distrust inhibits the convergence of key terms of political discourse into a consensual political vocabulary in India.

¹ The Indian state has used federalisation as a strategy to set up territorial units that correspond to the core identity of ethnic, linguistic and religious groups. Once they feel comfortably ensconced in their ‘own’ territorial unit, moderation sets in. The transcendental cause of religion then gets transformed into the transactional politics of which religious values and actors can negotiate their way into the public sphere and high office.

² Such is the case of the Sikh religion, which is equipped with its one and only holy book (the Guru Granth Saheb), its religious order (the Khalsa), its religious properties (Gurdwaras), governed by a high administrative act and order (SGPC). Such is conspicuously not the case of Hinduism. How can Hindus, split among so many different sects, competing orders and belief systems and an ontology that conspicuously denies the existence of one ultimate and supreme truth, have the necessary endogenous institutional and organizational strength to reach a basic agreement on scripture, and the ranking of their sacred beliefs and symbols, strike a deal with their adversaries, and deliver on the deal, in order to keep their part of the bargain?

Nationising a ‘civilisational state’ through the re-use of political heritage

Much basic thinking is necessary to generate enabling conditions that can transform contested categories of political discourse into consensual ones. We need to start with a clarification of the nature of the state in India. In a major contribution to our understanding of nationhood of post-colonial states, Tonnesson and Antlov (1996: p. 26) have introduced the concept of ‘civilisational states’ – states ensconced in a pre-modern civilisation whose norms and institutions have lived on within the crevices of modern institutions:

A conspicuous difference between the state systems of Asia and Europe is the presence in Asia of what we may call ‘civilisational nations’: India and China – may be Japan. Western Europe has not had such a nation since the fall of the Third Reich, but Russia may be seen as a civilizational nation representing the Slavic-Orthodox world.

Some elements of the political culture and institutions of pre-modern India suggest a form of social contract between the ruler and the ruled which can become the logic to bind a nation together over and above the bonds of kinship. We learn from Kautilya’s *Arthashastra* (Mitra and Liebig: 2017) that the state in pre-modern India made a distinction between righteousness (*dharma*) and material power (*artha*). The priestly group (*Brahmins*) and rulers (*Raja*) were responsible, respectively, to strike the balance between the two.¹ Royal power, thus, rather than being identified with the divine mandate of the King – like the Pharaoh of Egypt or Chinese son of Heaven – was the outcome of a social contract. “Anointed by the Brahmin high priest, the king was an executive, but in himself, he was nothing.”² Kings who exceeded their authority were subject to multiple censure. This pre-modern idea of countervailing forces has been re-used in the modern constitution where the Supreme Court of India has emerged as the ultimate arbiter of right and wrong, and the referee in the incessant competition for power between individuals, groups, regions as well as the whole process of representation and election.

The application of these core ideas has led to a hybrid political system that is both modern and deeply traditional. The norms generated through this strategic and critical re-use of India’s cultural heritage has created a modern

¹ Politics in classical India “distinguished between *dharma*, a concept carrying the broad general meaning of righteousness and best rendered in legal literature as the divinely ordained norm of good conduct, and *artha*, which signifies utility and property. The sources of Indian political thought are thus essentially two-fold: the *dharmashastras*, or treatises on law and political theory, among which the Code of Manu is the most renowned, and the *Arthashastra* which deal with practical politics on the national and international level.” Bozeman 1969, p. 120

² Bozeman (1960: 121)

Indian nation that can aspire to membership of the global society and yet remain ensconced in its own tradition. These norms which are constantly evolving have helped the Indian state and society to 'lock-in'¹ and generate democratic governance. One must, however, admit that democratic government implies both rule through accountability of the rulers to the ruled, as well as political power which is responsive to social needs. While politics in India has fared well on the first count, its performance on the second remains less impressive.

For nationisation to succeed, the imagined community will need to be spelt out in terms of its normative and institutional structure, and should be perceived as such by all the relevant actors. To quote Joseph Maxwell and Kavita Mittapalli (2010: 1-2):

... a common feature of the realist positions that we discuss ... is an integration of a realist ontology (there is a real world that exists independently of our perceptions, theories, and constructions) with a constructivist epistemology (our understanding of this world is inevitably a construction from our own perspectives and standpoint, and there is no possibility of attaining a 'God's eye point of view' that is independent of any particular viewpoint).

Nationisation can proceed further if and only if competing moral communities develop *shared categories*, conflating the 'culture' and 'rationality' (Mitra: 1999) of the actors concerned, combining 'ontological realism and epistemological constructivism' (Maxwell and Mittapalli: 2010). I assume that the *culture* and *rationality* are endogenous categories of all political actors. Under culture I understand deeply held values, belief structures, material objects and habits, that connect these to the real world. Rationality is the ability of actors to put their preferences in a consistent order and to use all political resources to move collective decisions relevant to them as close as possible to their most preferred options. Interfacing culture and rationality imply the process through which actors blend their cultural resources and rational action to reach their desired goals. This, I argue, can facilitate the commencement of a process of meaningful dialogue between adversaries.

The recent record of Hindu nationalism to function as a party of governance within the constraints of India's liberal democratic constitution shows, given the appropriate mix of institutions, self-policing and strategic reform pol-

¹ North identifies two major factors that are responsible for incremental institutional change, namely, "the lock-in that come from the symbiotic relationship between institutions and the organizations that have evolved as a consequence of the incentive structure provided by those institutions, and the feedback process by which human beings perceive and react to changes in the opportunity set." (North 1990: 7)

icies, a convergence of diversity of meanings attributed to key categories into uniformity might be possible. The task for the analyst in India as elsewhere is to continue the search for those enabling conditions that might make durable moderation feasible on terrain supposed to be hostile to liberal values.¹

Why nationising India is still a work in progress

The relationship between religion and nation-building is potentially volatile in a country with a vast Hindu majority, a large Muslim minority and a noisy but effective democracy. In a complex trajectory, the state in India appears to have struck a dynamic equilibrium between religion, state and society, as one had noticed during the immediate post-war period when the ‘ruins of history’ like the Somnath Temple, destroyed by Muslim invaders, and re-built through an early form of public-private partnership, without causing much political fuss. The continuation of this dynamic equilibrium in a global context with trans-national terrorism fuelled by issues of collective identity is a far more challenging proposition.

In providing a narrow institutional space for personal faith within a secular state formally committed to a policy of neutrality towards all religions, Nehru showed his allegiance to an idealised version of the modern European state, although it was based on a rather superficial understanding of the position of religion in Western societies. A revisionist view of the state in India with regard to the legitimate role of religion should place it within India's indigenous state tradition. Further exploration of this theme would require three sets of definitions. Rather than understanding the state in terms of such formal, legal characteristics as sovereignty, population, territory, and government, we would recognise the state through the functional categories of the maintenance of legitimate public order, institutionalisation of authority, and the promotion of citizenship as a unique moral bond.

Nationising of India entrails the embedding of the Indian state tradition within institutions of the modern state. As we learn from Presler (1987), legitimacy in premodern India required the mutual accommodation of the King and the Brahmin, speaking in the name of the secular and sacred laws of Hindu dharma. This duality in the modes of legitimation of authority in the pre-

¹ It is possible for a society with a huge religious majority to sustain a political system that sustains democratic accountability, individual rights and political limitations on powers of the state. In a cross-national perspective, one can think of Indonesia as a template for what the shape that nationhood in India might take. In Indonesia, on the basis of the norms of Pancasila – five principles – a diverse population of 87.02% Muslim can co-exist with small minorities of Christians, Hindu, Buddhists, co-exist without overt friction. Hassan (2008, p. 262), citing the anthropologist Robert Hefner, says that “Indonesian Islamic culture can generate a democratic culture as well as a self-limiting state, both of which are conducive to the development of a civil society compatible with Islam and democratic values.”

modern state is not unique to India. After all, a thousand years of European history were devoted to the refinement of the relationship of secular and sacred power. Eventually, in some cases as recently as the twentieth century, the modern state and modern church came to terms with one another. Independence and the formal inauguration of the modern state in India provided an opportunity to bring this reciprocal relationship, which had stayed in limbo during centuries of foreign rule, to terms with one another. Nehru's India, for the reasons examined here, missed this opportunity.

Within Indian tradition, the state is indispensable to religion, both for self-protection and self-correction. Deprived of the traditional protection and leadership of secular authority, religion in India has sought to set itself up as a rival centre of power. As this competition has gained in intensity, the style and substance of the demands of religion have become more extreme. Resurgent Hinduism (or for that matter, Sikhism and Islam) needs a vehicle. Denied the leadership of the existing state, it might feel the necessity of inventing one. That may not be in the best interest of the state or of religion. The legitimate role of religion, however, is by no means a problem specific to India. Every society has to work out an institutional arrangement according to its cultural tradition and the historical process within which it is placed. Moreover, the experience of the United Kingdom, France, and the Russian Federation suggests that the development of the entanglement of religion, politics, state and democracy is a continuous process in which changes in the state structure and the social composition are eventually reflected by changes in or challenges to the religious regime.

Crafting an *Indian* nation, one based on the collective heritage of her ancient civilization and assert the country's rightful place in the world is at the core of the political agenda of the Bharatiya Janata Party, led by Prime Minister Narendra Modi. The strategic challenge they face is how to devise a normative structure of the nation that draws on hindutva without excluding non-Hindu minorities from their claim to equal citizenship, guaranteed by the Indian constitution. Hard negotiations that have paved the way towards concessions and compromise as we have seen in the Belgian case (Kalyvas, 1996.) are complicated in the Indian case because of the plural character of Hinduism, and as such, the absence of a central bureaucratic agency that could enter negotiations with representatives of Islam and Christianity. In consequence, judicial interpretation of such sacred issues as ownership of religious property and frenzied elections that articulate differences have emerged as the main institutions of the creation of norms that could constitute the building bloc of a nation with Indian character, one of which all Indians could claim ownership.

Seen in a comparative perspective, this project is by no means specific to India, for this has been the goal of states in transitional societies, emerging from long years of colonial rule. In transitional societies, the passage from alien rule

to independent statehood creates a pressing need to devise a collective identity that would bolster the state, and bind the nation together. It is but natural that subjects turned citizens should long to see the symbols that they consider sacred in their private lives in the public sphere, and have them woven into public institutions. The conflicts that ensue – between nostalgic defenders of the cultural heritage and modernizers on the one hand – and among groups of competing citizens belonging to different faiths and collective memories on the other – have been fatal for many post-colonial states. The quest for a new collective identity can easily become the nemesis of the unity of anticolonial struggles that had brought diverse groups together in a broad-based movement. For many, this is the challenge that faces India today.

The lessons that we learn from India's experience of balancing conflicting interests and innovating new rules and rituals that draw on the past and look towards the future, is of general significance to transitional societies which face the challenge of reconciling the conflicting goals of retaining the plurality of their ontological diversity and yet, devising a moral community of which these separate segments can claim authentic, legitimate and effective membership.

Conclusion: The quest for a nation beyond 'good and evil'

What must one do with regard to the rightful role of religion on the agenda of nationising? The most forceful argument of not so much the possibility but indispensability of the complementarity of religion and politics comes from Peter Berger who implies: 'how else can any state, including the liberal democracies, achieve legitimacy except under the 'Sacred Canopy' of religion'?¹ Ignoring the religiosity of the masses in the name of *dhramanirapekshita* – a wall of separation between religion and the state – can be as hazardous as imposing any particular religion on society as a whole. The former – one is reminded of the uprising of 1992 leading to the demolition of Babri Mosque – can produce a legitimacy deficit, leading to a sense of thwarted agency and disastrous explosions of righteous anger; the latter, can unleash a civil war, as one can see from the breakup of Pakistan and the ethnic conflict in Sri Lanka.

Political leaders of post-colonial states ensconced in societies marked by deep ethnic and religious diversity whose political process functions within the constraints of a liberal democratic constitution face a cruel dilemma with regard to the search of nationhood. On the one hand, they covet a sense of deep nationhood, unleashing the full energy and creativity of the population, bolstering the state with legitimacy. But on the other hand, the path towards this coveted goal is studded with great danger, for too deep an identification with any of the segments of society is bound to generate a dangerous polarisation. One remembers

¹ See Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Random House; 1967)

here the comment of Barrington Moore on the dilemma of development in India: “As the situation stands, the dilemma is indeed a cruel one. It is possible to have the greatest sympathy for those responsible for facing it. To deny that it exists is, on the other hand, is the acme of both intellectual and political irresponsibility.” Moore, (1966, p. 410)

What, then, is the best way forward for nationisation in countries that find themselves in a situation comparable to contemporary India? The advice one gets from Gallie that “the disputes around an essentially contested concept ...are not genuine or rational disputes at all” (Gallie, 1956a, p. 188) and can be “replaced by a ruthless decision to cut the cackle”¹ as one can learn from the experience of Pakistan is a recipe for disaster. The best way forward lies through dialogue, open and unabashed articulation of points of view in the marketplace of vigorous electoral campaigns² and aggregation of the desires and anxieties emerging from the body politique through party competition, through free and fair elections. That alone can narrow the gap between competing visions of the imagined community and ensure the epistemological construction of an authentic nation build a consensus around it by stakeholders.

Only the union of normative realism of the rituals and institutions of the nation and its epistemological construction by the key social actors can take the contested label off the concept of the nation. The fact that the project of nationising India is up against a cruel dilemma is missed both by the acolytes of Prime Minister Modi, and their critics in the liberal media, for radically different reasons. The former see nationising as unproblematic, and the latter consider the fuss over the ‘nation’ unnecessary and detrimental to the vaunted secularism of the country. Has it got a chance to succeed? To this question, my answer would be a conditional yes, contingent on the vigorous culture of contestation ingrained in the collective mindset, smooth running of general elections, and the admirable dexterity of the Indian judiciary which excels at the art of balancing the letter of the law and collective belief. Thanks to these forces one can

¹ One needs to see the full citation in order to understand why Gallie’s philosophical recommendation would be a non-starter in the context of a politically conscious and empowered citizenry as in India: “So long as contestant users of any essentially contested concept believe, however deludedly, that their own use of it is the only one that can command honest and informed approval, they are likely to persist in the hope that they will ultimately persuade and convert all their opponents by logical means. But once [we] let the truth out of the bag – i.e., the essential contestedness of the concept in question – then this harmless if deluded hope may well be replaced by a ruthless decision to cut the cackle, to damn the heretics and to exterminate the unwanted.” Gallie, 1956, pp. 193-194

² One can see how these opportunities for the leaders to engage with the electorate help articulate deeply held values and prejudices, and let off ideological steam by the way of fiery rhetoric – all of it, naturally, within the Code of Conduct, scrupulously policed by the Election Commission.

confidently predict that India's asymmetric federalism (Bhattacharyya 2023) offers the necessary flexibility to accommodate regional variations on the national theme, and extend democratic space to regional specificities. There is no other way around it.

Bibliography

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso; second revised edition; 1991)
- Andersen, Walter and Shridhar Damle, *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism* (Delhi: Vistaar; 1987)
- Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Random House; 1967)
- Bhargava, Rajeev 'Is secularism a value in itself?' in Imtiaz Ahmad, Partha Ghosh and Helmut Reifeld, eds. *Pluralism and Equality: Values in Indian Society and Politics* (New Delhi: Sage; 2000), pp. 101-112
- Bhattacharyya, Harihar, *Asymmetric Federalism in India: Ethnicity, Development and Governance* (London: Palgrave/Macmillan; 2023)
- Bozeman, Adda *Politics and Culture in International History* (Princeton N.J.: Princeton University Press; 1960),
- Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Avon: Zed Books; 1986)
- Eagleton, Terry, "Where does culture come from?", *London Review of Books*, 46(8), 25 April, 2024
- Forster, E. M. *A Passage to India* (New York: Harcourt, Brace & World; 1924)
- Gallie, W.B. (1956), "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol.56, (1956), pp. 167–198.
- Gopal, Sarvepalli ed., *Anatomy of a Confrontation: The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue* (New Delhi: Viking; 1991)
- Graham, Bruce *Hindu Nationalism and Indian Politics: The Origins and Development of the Bharatiya Jana Sangha* (Cambridge: CUP; 1990)
- Hassan, Riaz, *Inside Muslim Minds* (Carlton, Victoria: Melbourne University Press; 2008)
- Jaffrelot, Christophe *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation* (London: C. Hurst; 1996)
- Juergensmeyer, Mark *Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Delhi: Oxford University Press; 1994)
- Kalyvas, Stathis N. *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Cornell and London: Cornell University Press; 1996)

Koenig, Lion, *Cultural Citizenship in India: Politics, Power and Media* (Delhi: Oxford University Press; 2016)

Mitra, Subrata, “Desecularising the state: Religion and Politics in India after Independence”, *Comparative Studies in Society and History* 33(4), October 1991, pp. 755-77

Mitra, Subrata, “The Rational Politics of Cultural Nationalism: Sub-national Movements of South Asia in Comparative Perspective”, *British Journal of Political Science* 25 (1995), pp. 57-78

Mitra, Subrata, *The Puzzle of India’s Governance: Culture, Context and Comparative Theory* (London: Routledge; 2005)

Mitra, Subrata and Lionel Koenig, “Iconising national identity: France and India in comparative perspective”, *National Identities* 15(4) December (2013)

Mitra, Subrata and Michael Liebig, *Kautilya’s Arthashastra: An Intellectual Portrait – The Classical Roots of Modern Politics in India* (Delhi: Rupa; 2017)

Mitra, Subrata, *Governance by Stealth: The Ministry of Home Affairs and Making the Indian State* (Delhi: Oxford University Press; 2022)

Moore, Barrington, Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press; 1966)

Nandy, Ashis, *The Illegitimacy of Nationalism* (Delhi: Oxford University Press; 1994)

Nandy, Ashis, Shikha Trivedy, Shail Mayaram and Achyut Yagnik, *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self* (Delhi: Oxford University Press; 1997)

Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, translated by Walter Kaufmann, New York: Random House, 1966, ISBN 0-679-72465-6; reprinted by Vintage Books, 1989, ISBN 978-0-679-72465-0, and as part of *Basic Writings of Nietzsche*, New York: Modern Library, 1992,

Savarkar, V.D. *Hindutva: Who is a Hindu?* (Bombay: Veer Savarkar Prakashan; 1969)

Schoettli, Jivanta, *Vision and Strategy in Indian Politics: Jawaharlal Nehru’s policy choices and the designing of political institutions* (London: Routledge; 2012)

Schoettli, Jivanta, “From T.H. Marshall to Jawaharlal Nehru: Citizenship as Vision and Strategy”, in Subrata Mitra, ed. *Citizenship and the Flow of Ideas in the Era of Globalization: Structure, Agency and Power* (Delhi: Samskriti; 2012)

Smith, D E *India as a Secular State* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press; 1963)

Tonnesson, Stein and Hans Antlov, eds. *Asian Forms of the Nation* (Richmond, Surrey: Curzon Press; 1996)

Научное издание

**ТВОРЧЕСТВО КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ СТИХИЯ:
ПРОБЛЕМА ДОБРА И ЗЛА**

Сборник статей

Под редакцией

*доктора философских наук, профессора В.С. Глаголева
кандидата философских наук, доцента О.Д. Маслобоевой
аспиранта Института философии СПбГУ А.А. Черных*

Верстка Л.А. Солдатовой

Подписано в печать 17.06.2024. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 11,75. Тираж 500 экз. Заказ 623.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург,
наб. канала Грибоедова, д. 30-32, лит. А.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ