

Издатель

ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет»
Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Научный электронный журнал

Studia Humanitatis Borealis

<https://sthb.petrso.ru>

№ 2(15). Август, 2020

Главный редактор

А. В. Волков

Редакционный совет

К. К. Бегалинова
В. Вамбхейм
В. Н. Захаров
Ю. Корпела
К. Кроо
С. А. Лебедев
Б. В. Марков
А. Л. Топорков
Е. О. Труфанова
Р. Ямагути

Редакционная коллегия

С. В. Волкова
Е. Ю. Ежова
Г. В. Жигунова
А. Ф. Иванов
Л. И. Кабанова
Л. А. Клюкина
Н. И. Мартишина
Ю. А. Петровская
Н. А. Пруель
А. Ю. Тихонова
Л. В. Шиповалова

Службы поддержки

А. Г. Марахтанов
И. И. Куроптева

ISSN 2311-3049

Адрес редакции

185910, Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33. Каб. 410.
E-mail: studhbor@petrso.ru
<https://sthb.petrso.ru>

Содержание № 2. 2020.

ФИЛОСОФИЯ

- МИСЮРОВ Н. Н. **МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «РЕЛИГИИ ДУХОВНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ» (АБСОЛЮТНАЯ СУБСТАНЦИОНАЛЬНОСТЬ И МЫСЛЯЩИЙ ДУХ)** 4 - 12
- КЛЮКИНА Л. А. **ИДЕЯ ХРАМА КАК «РУССКАЯ ИДЕЯ» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX - НАЧАЛА XX ВЕКА** 13 - 18
- КАБАНОВА Л. И. **ДВА ВЗГЛЯДА НА ПРИРОДУ ДУШИ** 19 - 23

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

- ВОЛКОВ А. В. **ТРАНСПЛАНТАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И ДОНОРСТВО ОРГАНОВ: КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ** 24 - 30
- ШАРАПЕНКОВА Н. Г., МЕШКУТЬ А. А., ТУПИКОВА Е. М. **«СЫВОРОТКА ПРАВДЫ»: ШВЕДСКАЯ АНТИУТОПИЯ К. БОЙЕ «КАЛЛОКАИН»** 31 - 39
- СУВОРОВА И. М. **СПЕЦИФИКА ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ЖИТЕЛЕЙ КАРЕЛЬСКОГО ПРИЛАДОЖЬЯ: КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД** 40 - 45

Хроника научных мероприятий

- СУВОРОВА И. М. **ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ КАК КЛЮЧЕВОЙ ФАКТОР СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РЕГИОНА** 46 - 47

УДК 111; 241.11

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «РЕЛИГИИ ДУХОВНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ» (АБСОЛЮТНАЯ СУБСТАНЦИОНАЛЬНОСТЬ И МЫСЛЯЩИЙ ДУХ)

**МИСЮРОВ
НИКОЛАЙ
НИКОЛАЕВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор кафедры журналистики и
медиалингвистики,
Омский государственный университет им. Ф. М.
Достоевского, кафедра
журналистики и медиалингвистики,
Омск, Российская Федерация, misiurovnn@omsu.ru*

Ключевые слова:

содержание бытия
акт мышления
позитивная философия
религия
духовная субъективность
индивидуальность

Аннотация:

Актуальность темы обусловлена второй волной (после «возвращения на дорогу к храму» в 1990-х годы) религиозного «ренессанса». Интерес к духовным практикам философствования в интеллектуальных кругах общества (в России и в Европе) не ослабевает теперь и в коммуникативной среде Интернета. В статье рассматривается проблема метафизического понимания «содержания, отличного от бытия» в связи с принципиальным для немецкой мысли вопросом о духовном самоопределении индивидуума, что означает фактически трансформацию «позитивной» философии религии в «религию откровения». Целью статьи является выяснение природы, содержания и формы философско-теологических конструкций и философско-религиозных систем, объясняющих взаимодействие «несотворенного Духа» и «духовной индивидуальности». Они выводятся из практики философствования романтической школы в Германии. В этом смысле не делается особых различий между фихтеанством, шеллингианством и гегельянством. Методы исследования определены методологией самих источников (разумеется, с поправкой на различие научных парадигм прошлого и настоящего). Диалектике уделяется основное внимание. Отчасти использована герменевтическая методика (толкования религии как «откровения» индивидуального духа). Результатами исследования можно считать выявленную преемственность между «позитивной» философией 1820–1830-х годов и романтической философией 1790–1800-х годов, предопределившая эпистему философии религии, столь характерную для немецкой классической философии в целом. Делается вывод о том, что онтологически значимая для «самоопределения» индивидуума «позитивная» религия (как коррелят его взаимоотношений с миром) в гносеологическом плане близка философскому познанию, что превращает ее в специфическую форму социализации.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 16 августа 2020 года

Опубликована: 16 августа 2020 года

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «РЕЛИГИИ ДУХОВНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ» (АБСОЛЮТНАЯ СУБСТАНЦИОНАЛЬНОСТЬ И МЫСЛЯЩИЙ ДУХ)

Актуальность темы обусловлена второй волной (после «возвращения на дорогу к храму» в 1990-х годы) религиозного «ренессанса». Интерес к духовным практикам философствования в интеллектуальных кругах общества (в России и в Европе) не ослабевает теперь и в коммуникативной среде Интернета. В статье рассматривается проблема метафизического понимания «содержания, отличного от бытия» в связи с принципиальным для немецкой мысли вопросом о духовном самоопределении индивидуума, что означает фактически трансформацию «позитивной» философии религии в «религию откровения». Целью статьи является выяснение природы, содержания и формы философско-теологических конструкций и философско-религиозных систем, объясняющих взаимодействие «несотворенного Духа» и «духовной индивидуальности». Они выводятся из практики философствования романтической школы в Германии. В этом смысле не делается особых различий между фихтеанством, шеллингианством и гегельянством. Методы исследования определены методологией самих источников (разумеется, с поправкой на различие научных парадигм прошлого и настоящего). Диалектике уделяется основное внимание. Отчасти использована герменевтическая методика (толкования религии как «откровения» индивидуального духа). Результатами исследования можно считать выявленную преемственность между «позитивной» философией 1820–1830-х годов и романтической философией 1790–1800-х годов, предопределившая эпистему философии религии, столь характерную для немецкой классической философии в целом. Делается вывод о том, что онтологически значимая для «самоопределения» индивидуума «позитивная» религия (как коррелят его взаимоотношений с миром) в гносеологическом плане близка философскому познанию, что превращает ее в специфическую форму социализации.

Введение

Противоположность бытия и мышления, согласно гегелевскому пониманию «истины мира», на самом деле кажущаяся, она «суть лишь видимость», поскольку сама «сущность», определяемая как диалектическое единство бесконечного и конечного, как истинная, определяющая себя природная сила («в-себе-конкретная-бесконечность»), как раз и есть «единство конечного и бесконечного» [2: 57]. Иными словами, человек (как субъект и как индивид) – часть бесконечного «целого».

Метафизическое понимание этой сферы («интеллектуальной сферы») самосознания и «понимания субъективности как идеальности природного» означает, что в соответствии с абстрактной метафизической формой понятия Бог как раз и есть интересующее нас «единство бесконечного и конечного» («особенности» и «определенности»): «Бог есть бесконечное вообще, тождественное с собой, субстанциональная сила, совершенно непосредственное существование бесконечного» [2: 53]. Таким образом, Он, что важнее для решения рассматриваемой проблемы, есть отражение нашего самосознания. Другим проблематическим аспектом («нахождение самого себя» есть опосредованный процесс простого становления) акцентируется наше внимание на область субъективного и единичного. Дело состоит в том, что «рефлектированная субстанциональность» есть существенный момент в постижении Бога. Наконец, так как конечное полагается тождественным с «субстанциональностью», то «чистая всеобщая форма выступает как сама субстанциональность», таким образом выясняется содержание «духовной субъективности» – как понятия «совершенно свободной силы самоопределения» [2: 53].

Здесь мы подходим вплотную к практической задаче (вытекающей из обозначенной теоретической проблемы) обоснования и осуществления «позитивной» религии или «религии откровения». Эта форма религии фигурирует (как понятие и как проблема философствования) в философских сочинениях всех немецких мыслителей «эстетического периода», 1790–1830-х годов – наиболее плодотворного в философии и теологии, литературе и живописи, насыщенного идеями и предлагаемыми решениями насущных вопросов бытия – в истории национальной культуры. Что это за феномен?

Основное содержание работы

1. «Самоочевидная» религия и философия откровения

Гегелевское определение ее таково:

«Это религия, открытая для себя самой, не только является самоочевидной, но и той, которую называют религией откровения, и под этим понимается, с одной стороны, что она есть Откровение Божие, что Бог сам дал познать себя людям, с другой стороны, что она есть результат откровения,

позитивная религия в том смысле, что дана человеку извне» [2: 206].

Сравним с шеллингианским определением:

«Содержание Откровения прежде всего есть историческое содержание, но не в обычном, или временном, смысле, оно есть содержание, которое открывается в определенное время, то есть выступает в виде земного явления, подготовлено «до основания мира», содержание, происхождение и подлинный смысл которого отступают в область надмирного» [8: 190].

Фихтеанская формулировка этого специфического предмета философствования еще более идеалистична:

«Отношение явления, или действительного и конечного, к абсолютному бытию, или бесконечному и вечному, следующее. То, что должно нести явление и удерживать его в бытии, есть тоска по вечному. Это влечение к соединению и слиянию с непреходящим есть сокровенный корень всякого конечного существования, оно неискоренимо ни в одной отрасли этого существования, если только отрасль эта не должна погрузиться в совершенное небытие» [7: 12].

О «религии откровения» здесь ничего не говорится, но подразумевается, что именно на этой основе («сокровенности» происхождения мыслящего субъекта) возникает такая религия.

Как видим, при всем различии методологических оснований (эпистемология все равно одна и та же, принципиально противостоящая кантианской «классической рациональности») все три некогда конкурировавших друг с другом в философском дискурсе эпохи философа схожим образом выстраивают логическую модель доказательств: «момент отрицания», одинаково присущий естественной и абсолютной религии и абстрагирующий «абсолютную субстанциональность» внешней формы божества, никак не способствует самоопределению человека и его «реализации самого себя»; в то время как результатом рефлексии индивидуального духа становится идея «абсолютной необходимости» (которая, по Гегелю, есть «истина случайного мира»), что позволяет человеку увидеть «различие внешней и внутренней целесообразности». Эта субъективность как «односторонняя тотальность» (т. е. «простая форма тождества с собой») заставляет нас осознать, что жизнь имеет цели в ней самой, средства и материал для своего существования, более того, «она существует как сила, господствующая над средствами и материалом»; это метафизическое содержание прежде всего наличествует в «живом индивидууме» [2: 73]. Понятно, что «теперь мир можно рассматривать как целесообразный»; вопрос же на самом деле теперь в другом: «если мудрость должна действовать, цель должна реализовываться, то какова же почва для всего этого?» [2: 81]. Эта самая почва не может быть ничем иным, как индивидуальным проявлением «духа вообще», или человеком (конечное сознание его есть «дух в определении конечности»; одновременно оно является способом «полагания» действующей духовности).

Веру в «личного Бога» один из создателей и пропагандистов современного персонализма считает давней традицией «германского духа» (углубленное понятие личности, которая прежде всего есть инстинкт, затем разум, наконец, любовь); множественность и неясность значений персонализма допускает отождествление его с индивидуализмом. Это не только ложное отождествление (поскольку смешиваются совершенно разные понятия и обозначенные ими объекты и феномены), но и непродуктивное, поскольку оно размывает суть изучаемого философией «идеала человеческого поведения», фактически подменяя его социологически интерпретированным социальным характером [5: 14]. Для нашего исследования это было бы непростительной ошибкой, «уклонением» в совсем онтологически иную область знания, поскольку уводит нас от существа рассматриваемой проблемы – духовного самоопределения индивидуальности (для других отдельный человек есть «единичность на почве достоверности»).

Теперь, уточнив объект и предмет исследования, вернемся в область философии. Методика основывается на следующих положениях: во-первых, основным определением является «духовная субъективность», сама по себе не имеющая значения, однако выступающая в качестве первой и «самой непосредственной» одной из особенностей целостного «природного единства» [2: 128]; во-вторых, «абсолютная идея» познается не в процессе спекулятивного мышления, но в форме «достоверности» как для индивидуума, так и людей вообще; в-третьих, «субстанциональное единство божественной и человеческой природы» должно стоять по ту сторону субъективного сознания, которое ведет себя как обычное сознание и определено как таковое» [2: 276].

2. Индивидуальность и «отдельные формы человечества»

Немецкие романтики осознавали опасность обозначенного когнитивного заблуждения («категориальной» ошибки). Новалис утверждал:

«Индивидуум – самое совершенное и систематическое существо, которое индивидуализируется

благодаря одной-единственной абсолютной случайности – рождению. В эту случайность включены все прочие случайности его жизни, бесконечный ряд ситуаций, а вернее, все ситуации, определенные как случайности» [6: 163].

Философско-моралистическое толкование данного вопроса Ф. Шлейермахером таково:

«Человеческая душа – ее преходящие действия, как и внутренние особенности ее бытия заставляют нас признать это – осуществляет себя в двух противоположных влечениях. А именно, в силу одного из них она стремится утвердить себя, как нечто особое, тем самым привлечь к себе окружающее, выпитать его в свое собственное существо. Другое влечение есть, напротив, жуткая боязнь одинокой отрешенности от целого, стремление отдаться и раствориться в чем-то более великом, сознавать себя охваченным им и зависимым от него» [11: 50].

Проблема личности вообще, как заметил С. Л. Франк (в качестве комментатора к первому русскому изданию творений Ф. Шлейермахера), образует главное этическое сочинение его – «Монологи» (1800). Там мы читаем следующее:

«Подобно тому, как ни одна из материальных вещей не существует на основе лишь одной из этих двух сил телесной природы, так и каждая душа соучаствует в обоих первичных отправлениях духовной природы; полнота живого мира состоит в том, что между этими противоположными краями все соединяющие звенья не только действительно наличествуют в человечестве, но объемлемы общей связью сознания; таким образом, каждый отдельный человек, несмотря на то, что он не может быть иным, чем он есть, все же познает всякого другого человека столь же отчетливо, как и себя самого, и постигает все отдельные формы человечества» [11: 51].

Что собой представляют «отдельные формы человечества»?

Устройство «человеческого бытия в целом» Ф. Шеллинг объясняет со ссылкой на известный библейский эпизод о толковании сна, который привиделся царю вавилонскому. Оно (человеческое бытие) сравнимо с тем аллегорическим образом: голова его, как сказано в ветхозаветной книге пророка Даниила, была из чистого золота, грудь и руки – из серебра, чрево и бедра были из бронзы, голени – из железа, а стопы его были частью железные, частью глиняные, доколе камень не оторвался от горы и не ударил в истукан и разбил их; «тогда серебро и золото сделались как прах на летних гумнах, и ветер унес их, и следа не осталось от них» (Дан., 3, 32–35). Если бы когда-либо стало возможным изъять из государства и общественной жизни все то, что в них составляет своеобразную их метафизику, «то они развалились бы аналогичным образом». Истинная метафизика есть «честь, добродетель, истинная метафизика – это не только религия, но и почтение к закону, и любовь к отечеству» [8: 58]. Итак, из этого панегирика следует, что «правильная» (отличная от прежней кантианской) метафизика – основа «бытия в целом».

Метафизика как метод «естественной теологии» не годится для гегельянской аналитики, потому как «бесконечно более богатое, одновременно нечто большее», иное «содержание, отличное от бытия» есть всего лишь «представление» («понятие Бога») и не может отобразить всех сложностей представлений Бога как «совокупности его реальностей».

«Возвышение духа к Богу есть одновременно определение его понятия, и определение его свойств, и определение его бытия, Бог как понятие и представление есть нечто совершенно неопределенное, и только самый первый и абстрактный переход к бытию есть вступление понятия и представления в неопределенность; что прежде называлось понятием Бога для себя, его возможностью, теперь следует называть лишь мыслью, притом абстрактной» [2: 377].

Следовательно, необходимо искать иной методологический подход к решению проблемы.

От философии, говорил Ф. Шеллинг, «слишком много ждут, если считают возможным посредством нее осуществить восстановление эпохи» (лекции по философии религии читались им в поздний период, разработки «положительной» философии, предметом которой является «обнаружение» Бога в человеческом сознании, то есть Откровение. Французская революция, наполеоновские войны сильно изменили облик Европы, однако политика Священного Союза означала реставрацию *ancien régime*). Напротив, философия, испытывающая к себе пренебрежительное отношение, нуждается во всеобщем участии. В течение длительного времени проявлялся способ философствования, который возбуждал известное отвращение к философии, «такое время произвело класс достойнейших ученых, полагающих, что могут обходиться без всякой философии». «Чисто историческое знание», к которому добавляется «дух античной классики», все равно не замещает недостаток более глубокого образования.

«Однако если я в философии вижу средство исцеления от раздробленности нашей эпохи, то тем самым я имею в виду не слабосильную философию, не один лишь артефакт, но сильную философию, которая соизмерима с жизнью, будучи далека от того, чтобы чувствовать себя беспомощной перед ее

ужасающей реальностью или чтобы ограничиваться жалким занятием одного только отрицания и разрушения, черпает свою силу из самой действительности» [8: 40].

Итак, вслед за Шеллингом попытаемся отделить «зерна» от «плевел» (раз уж речь зашла о библейских аллюзиях), а именно: стремясь к «объективной ясности в предмете», использовать по ходу дела возможности «субъективной ясности», которая допускает весьма различные степени «истинного», которое может быть лишь в себе понятным, из чего, в свою очередь, никак не следует, что «оно истинно уже потому, что оно таково» [8: 50].

«Непосредственное содержание разума не есть нечто абсолютно непреходящее, пребывающее; пребывающее в нем еще должно быть выявлено. Происходит это вследствие того, что случайное выделяется. Не каждому будет ясно изначальное бытие друг в друге самого сущего и случайного. К счастью, наивысшие спекулятивные понятия в то же время всегда суть самые глубокие понятия нравственности, которые для каждого более близки» [8: 105].

И каким же образом человек может выделять метафизическим (стало быть сверхчувственным опытом) способом «изначальное бытие» да еще не только в себе самом, но и в другом, подобном себе (но отнюдь не тождественным)?

Одно запальчивое высказывание Новалиса на эту тему весьма характерно для модуса философствования раннего романтизма, во многом обусловленного и сформированного в целом и в частности трансцендентальным идеализмом: «Индивидуальная праформа – характер моей изначальной воли. Характер из инстинкта – характер из принципов. Чем больше воля зависит от случайностей и обстоятельств, тем неопределеннее, неразвитее и непрактичнее, и наоборот» [6: 167]. В поздний период, характеризовавшийся поисками «позитивной» философской системы, некоторые основополагающие смысловые конструкты романтической доктрины претерпели эволюцию. Человеческая воля, утверждал поздний Шеллинг, «есть бесконечная потенция»; нет вообще ничего, кроме сферы воли, в чем понятия акта и потенции выражались бы более определенно.

«Воля в самом деле есть не только *potentia passiva*, но и то, что представляет собой самую определенную *potentia activa*, родственную чистой возможности быть. Человек, обладающий этой бесконечной потенцией воли, может посчитать, что она ему дана для того, чтобы он хотел безусловно; следовательно, он будет применять свою волю к множеству вещей, которые на самом деле не стоят этого. Однако человек может быть настроен и таким образом, что для него подлинное благо составляет сама воля, он почитает ее слишком возвышенной и священной, чтобы расточать на что попало. Подобным образом обстоит дело с бесконечной потенцией бытия, которую разум находит как свое непосредственное содержание» [8: 105].

3. Человек, нахождение истины, высшее знание

Таким образом, именно такое содержание во всей его подлинности должно в философии откровения стать содержанием философии. Эта связь философии и откровения не должна быть осуществлена «ни за счет философии, ни за счет откровения».

«Если бы мы понимали откровение лишь в том известном несобственном смысле, в котором всякое неожиданное расширение человеческого сознания или непредвиденные сведения, которые выпали на долю какой-либо науки, могут называться откровениями духа, то понять откровение было бы легкой задачей, однако не подобающей философии. ...Если бы откровение не содержало ничего, кроме того, что есть в разуме, то оно не представляло бы абсолютно никакого интереса; единственный интерес в нем может заключаться именно в том, что оно содержит нечто такое, что выходит за пределы разума» [8: 191].

Разум вообще не есть лишь способность соединения и установления взаимосвязи в мышлении, полагал Ф. Шлегель, но есть также «по преимуществу различающая мыслительная способность», точно так же и совесть есть такое «различение в мысли и внутреннем сознании», однако в особом, «высшем отношении и в другой форме, отличной от обычной дискурсивной – различение между тем, что есть правое и неправое, благо и зло: наивысшее и наиважнейшее из всех различений» [9: 66]. Лишь одно самодостаточное «Я», «что стоит посредине между этими двумя другими, между высшим предостерегающим голосом и чуждой увлекающей силой, и имеет своей задачей свободно выбирать между ними», – остается нам в качестве нашего собственного Я и нашей «подлинной самости» [9: 67]. Это внутреннее восприятие индивидуумом некоего божественного света и есть точка опоры в истине; «понимание этого внутреннего восприятия относится уже не к области разума, коему доступно лишь единственно само восприятие»; «его внутреннее высшее значение, добавленное к нему или же распознанное в нем самом его отношении к Богу, должно быть оставлено за рассудком» [9: 67].

«Бог есть Дух, и на этом основании Ему затем приписывается всезнающий рассудок и всемогущая

воля. Это изречение есть заодно и основоположная аксиома, в которой уже содержится многое существенное из того, что способен знать о Боге даже самый глубокий мыслитель» [9: 68].

Следовательно, те же самые силы – рассудок и воля – могут быть одинаковым образом приписаны «несотворенному Духу» и «тварному существу» (малой части целого, субъекту религиозных отношений).

Бытие неизменно и извечно остается «равным себе самому»; поэтому и подлинная жизнь также проста, неизменна, вечно равна себе. Жизнь «только кажущаяся» также есть непрестанная смена форм и ситуаций, вечно удерживается между возникновением и уничтожением и увлекается потоком непрестанных изменений. «Средоточие жизни всегда есть любовь. Подлинная жизнь любит единое, неизменное и вечное» [7: 11].

Религия состоит не в обыденном образе мысли, побуждающем человека верить, соглашаться и допускать, что «Бог есть»; это скорее «мнительное суеверие», душа же человека остается при этом «так же дурна, как и прежде, а часто даже становится и еще хуже»; но в том состоит религиозный выбор, чтобы «собственнолично, а не в лице другого, собственным духовным оком непосредственно созерцать, иметь и принимать Бога»; это возможно только для самостоятельного мышления, «лишь оно есть то око, которое может узреть Бога»; чистое мышление само есть божественное бытие; и наоборот, «божественное бытие в его непосредственности» есть не что иное, как чистое мышление [7: 22].

Всякая религия, несомненно, обладает своеобразной формой лишь в силу определенного характера чувства, но было бы заблуждением рассматривать такое чувство «принципом».

«Ибо эта определенная форма религии одинаково содержится в каждом отдельном элементе религии, каждое выражение чувства носит в себе такой особый отпечаток, и вне его последний нигде не обнаруживается и никому не дается; и даже понять нельзя религию, если не понимаешь ее так. Ничто в ней не может и не должно доказываться из другого» [11: 89].

Существенным становится вопрос о том, является ли религия «системой», подчинена ли она «некоторой необходимой внутренней связи», ибо характер религиозного чувства у каждого человека есть «нечто целое», и один и тот же предмет наличного бытия не может возбуждать в человеке случайно то одно, то другое чувство.

«Все, что где-либо – будь то у многих или немногих – выступает, как особая форма и определенность чувства, есть нечто замкнутое и необходимое по своей природе. Но это внутреннее единство религиозности содержит большое многообразие сфер, чем уже и меньше каждая из них, тем больше своеобразного она включает в себя, как необходимое, или отвергает, как несовместимое» [11: 87].

Таким образом, самоопределение индивидуума, по Фихте, заключается в выборе между «стихией жизни и ее блаженством» и постигаемым мышлением «вечным и неизменным бытием». «Рассудочная» метафизика (мало отличающаяся от рационального богословия), согласно Гегелю, постигает Бога как абстракцию, «пустую идеальность»; с этой точки зрения и мораль как особенная наука есть «знание того, какие действия и какое поведение относятся к сфере действительного субъекта», тем самым обособляется область отношения человека к Богу.

«Мыслящий разум, не прибегающий к абстракции, но отправляющийся от веры человека в достоинство своего духа и направляемый мужеством истины и свободы, постигает истину как конкретность, как полноту содержания, как идеальность, в которой в качестве момента содержится определенность, конечность. Поэтому для подобного разума Бог – не пустота, а дух... Это понятие включает в себя субъективную сторону, развивает себя в направлении к субъективности, философия религии охватывает все ее определенное содержание» [1: 227].

Итак, подлинное «истинное» бытие не возникает и не происходит из небытия; всему становящемуся мы должны предпослать «нечто существующее», имманентной силой которого это «сущее» становится; в конечном счете, мы вынуждены будем допустить бытие, которое ни откуда не возникло и которое именно поэтому не нуждается ни в каком обосновании, оно «существует абсолютно через себя самого, по себе и из себя самого» [2: 41]. Человека делает человеком «мысль как таковая», конкретная мысль или, совсем близко теологическому мышлению, то, «что он есть дух»; в качестве духа человек создает «науку во всем ее многообразии, искусство, интересы политической жизни, отношения, связанные с его свободой, его волей»; однако все эти многообразные формы и все сложное переплетение человеческих отношений, деяний, наслаждений, все то, что он ценит и чтит, в чем он видит свое счастье, славу и гордость, «все это находит свое высшее завершение» [1: 205]. Это и есть искомое чувство Бога.

Внутренний свет «прояснившегося для самого себя духа» направляет поиск и нахождение истины и высшего знания, в котором нашему внутреннему (духовному) видению открывается Слово (смысл

жизни как целого), «благодаря которому все силы, свойства и способности души получают обновление и подкрепление для жизни, внутренне возвышаются и умножаются». Между собственно наукой и философией религии нет разногласий, подчеркивал Ф. Шлегель, ибо «пути мыслящего духа и свойственные этому философскому мышлению формы свободны, как сам сотворенный свободным дух» [10: 38]. Для человека, поскольку он человек, религия весьма значима для взаимоотношений с миром и не может быть совсем чуждым ему ощущением; отношение религии к другим сторонам его мировоззрения (с этим связано философское познание) оказывает существенное воздействие на его обыденную и тем более на духовную жизнь.

Заключение

Одним из результатов исследования (имеющий отношение к историко-философскому ракурсу изучения поставленного вопроса) следует считать выявленную очевидную преемственность между так называемой «позитивной» философией 1820–1830-х годов и романтической философией 1790–1800-х годов. Определенная трансформация формы и содержания ее предопределяла собой формирование новой (в духе «неклассической рациональности») эпистемологии, в которой философии религии отводилось уже совершенно иное место (идущая от Ф. Шлейермахера и его учеников герменевтическая традиция весьма популярна в современной западной философии; см. специально: [13], [14], [15]).

Сделанный вывод об онтологической значимости для «самоопределения» индивидуума постулатов «позитивной» религии (противопоставляемой как «негативной» философии, так и «абсолютной» религии), в гносеологическом плане близкой философскому познанию, нуждается, разумеется, в более подробном рассмотрении; с одной стороны, нельзя не учитывать «обаяние» (если хотите, «искушение» традицией) философского обоснования «свободы духа», идущей от Шеллинга [16], с другой стороны, невозможно обойтись без созданной И. А. Ильиным философской доктрины об «аксиомах» религиозного опыта (именно в таком ракурсе – переключки идей Ильина, Шеллинга и Гегеля о диалектике «божественного» и «человеческого» – наследие русского мыслителя не изучалось; см. специально: [3]). Напомню, что и Г. В. Ф. Гегель, и комментирующий его в своем фундаментальном труде И. А. Ильин приходят к одинаковому выводу о «конкретности» отношений Бога и человека. Это не «антропологический» взгляд (как вскоре у Ф. Фейербаха, писавшего и рассуждавшего немало о христианстве и религии вообще), но скорее теософский.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977. Т. 1. 532 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.
3. Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб: Наука, 1998. 509 с.
4. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Москва: Русская книга, 2002. Т.1. 637 с.
5. Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. 608 с.
6. Новалис. Фрагменты. М.: Владимир Даль, 2014. 319 с.
7. Фихте И. Г. Наставления к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. 400 с.
8. Шеллинг Ф. В. Й. Философия Откровения. СПб.: Наука, 2000. Т. 1. 699 стр.
9. Шлегель К. В. Ф. фон. Сочинения. СПб: Quadrivium, 2015. Т. 1. 816 с.
10. Шлегель К. В. Ф. фон. Сочинения. СПб: Quadrivium, 2018. Т. 2. 304 с.
11. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. 336 с.
12. Arndt J. True Christianity. Mahweh: Paulist Press, 1979. 301 p.
13. Barth K., Adams N. R. The theology of Schleiermacher // *Theology today*. 1983. No. 40 (2), pp. 208-212.
14. Behrens G. Feeling of absolute dependence or absolute feeling of dependence? (what Schleiermacher really said and why it matters) // *Religious studies*. 1998. No. 34 (4), pp. 471–481.
15. Cercel L., Serban A. Friedrich Schleiermacher and the question of translation, 1813–2013. Berlin: de Gruyter, 2015. 273 p.
16. Markus G. Schelling and contemporary philosophy (second Lecture: Schelling's ontology in the freedom essay) // *Northern European journal of philosophy*. 2014, Vol. 15 (1), pp.75–98.
17. Schicketanz P. Der Pietismus von 1675 bis 1800 // *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*. Evangelische Verlagsanstalt. 2001. Vol. 3 (1), pp. 16–17.

18. Stoeffler F. E. *Rise of Evangelical pietism*. Leiden: Brill, 1971. 257 p.
19. Stoeffler F. E. *German pietism during the Eighteenth century*. Leiden: E.J. Brill, 1973. 265 p.
20. Ward W. R. *German Pietism, 1670–1750* // *Journal of Ecclesiastical history*, 1993, No. 44, pp. 476–505.

REFERENCES

1. Hegel G. W. F. *Philosophy of religion*. Moscow, 1975. Vol. 1. 532 p. (In Russ.)
2. Hegel G. W. F. *Philosophy of religion*. Moscow, 1977. Vol. 2. 573 p. (In Russ.)
3. Evlampiev I. I. *Divine and human in the philosophy of Ivan Ilyin*. St. Petersburg, 1998. 509 p. (In Russ.)
4. Ilyin I. A. *Axioms of religious experience*. Moscow, 2002. Vol. 1. 637 p. (In Russ.)
3. Lacroix J. *Favourites: Personality*. Moscow, 2004. 608 p. (In Russ.)
4. Novalis. *Fragments*. Moscow, 2014. 319 p. (In Russ.)
7. Fichte J. G. *Instructions to a blissful life*. Moscow, 1997. 400 p. (In Russ.)
8. Schelling F. W. J. *Philosophy of revelation*. St. Petersburg, 2000. Vol. 1. 699 p.
9. Schlegel K. W. F. von. *Compositions*. St. Petersburg, 2015. Vol. 1. 816 p. (In Russ.)
10. Schlegel K. W. F. von. *Compositions*. St. Petersburg, 2015. Vol. 2. 304 p. (In Russ.)
11. Schleiermacher F. D. *Speeches about religion to educated people who despise it. Monologues*. St. Petersburg, 1994. 336 p. (In Russ.)
12. Arndt J. *True Christianity*. Mahweh, 1979. 301 p.
13. Barth K., Adams N. R. *The theology of Schleiermacher*. *Theology Today*. 1983. No 40 (2). P. 208–212.
14. Behrens G. *Feeling of absolute dependence or absolute feeling of dependence? (what Schleiermacher really said and why it matters)*. *Religious Studies*. 1998. No 34 (4). P. 471–481.
15. Cercel L., Serban A. *Friedrich Schleiermacher and the question of, 1813-2013*. Berlin, 2015. 273 p.
16. Markus G. *Schelling and contemporary philosophy (second lecture: Schelling's ontology in the freedom essay)*. *Northern European Journal of Philosophy*. 2014. Vol. 15 (1). P. 75–98.
17. Schicketanz P. *Der Pietismus von 1675 bis 1800. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*. Evangelische Verlagsanstalt. 2001. Vol. 3 (1). P. 16–17.
18. Stoeffler F. E. *Rise of Evangelical pietism*. Leiden, 1971. 257 p.
19. Stoeffler F. E. *German pietism during the Eighteenth century*. Leiden, 1973. 265 p.
20. Ward W. R. *German Pietism, 1670–1750*. *Journal of Ecclesiastical History*. 1993. No 44. P. 476–505.

METAPHYSICAL ASPECTS OF THE "RELIGION OF SPIRITUAL INDIVIDUALITY" (ABSOLUTE SUBSTANTIALITY AND THE THINKING SPIRIT)

MISYUROV
Nikolay

*Doctor of Philosophy,
Professor,
Dostoyevsky Omsk State University, Faculty of Philology
and Media Communications,
Omsk, Russian Federation, misiurovnn@omsu.ru*

Keywords:

content of being
act of thinking
positive philosophy
religion
spiritual subjectivity
individuality.

Summary:

The relevance of the topic is determined by the second wave of the religious "renaissance" (after "returning to the path leading to church" in the 1990s). Russian and European intellectuals express their undiminished interest in the spiritual practices of philosophizing, now in the communicative environment of the Internet. The article discusses the problem of metaphysical understanding of "content different from being" in connection with the fundamental question of the German philosophical thought – the question of the spiritual self-determination of an individual, which basically means the transformation of the "positive" religious philosophy into the "religion of revelation". The aim of the work is to clarify the nature, content and form of philosophical and theological constructs and philosophical and religious systems that explain the interaction of the "uncreated Spirit" and "spiritual individuality". These constructs are drawn on the philosophizing practices of the German romantic school of thought. In this sense, there is no particular distinction between Fichteanism, Schellingianism and Hegelianism. The methods of the study are defined by the methodology of the sources themselves (adjusted for the difference between the research paradigms of the past and the present), with special focus on dialectics. Some of the hermeneutic methods were also used for interpreting religion as the "revelations" of an individual spirit. The study resulted in revealing the continuity between the "positive" philosophy of the 1820s and the 1830s and the romantic philosophy of the 1790s and the 1800s, which predetermined the epistema of the philosophy of religion, characteristic of classical German philosophy. The author comes to the conclusion that "positive" religion, ontologically significant for the "self-determination" of an individual (and correlating with the individual's relationships with the world), in the gnoseological terms is close to philosophical cognition, which makes it a specific form of socialization.

УДК 130.2

ИДЕЯ ХРАМА КАК «РУССКАЯ ИДЕЯ» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

**КЛЮКИНА
ЛЮДМИЛА
АЛЕКСАНДРОВНА**

*доктор философских наук,
профессор кафедры философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
кафедра философии и культурологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
klyukina-la77@yandex.ru*

Ключевые слова:

вселенский собор
идея всеединства
«русская идея»
Е. Н. Трубецкой
Н. Ф. Федоров
П. А. Флоренский
храм
храмовое действие

Аннотация:

В статье проанализировано содержание идеи храма в творчестве Н. Ф. Федорова, Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского. Автор обосновывает положение о том, что идея храма в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века может рассматриваться фокусом русской религиозной культуры конца XIX – начала XX века. Показано, что такая конкретная форма жизни, как храмовое действие, раскрывала выраженный в ней смысл категории всеединства русской философии и идеала Пресвятой Троицы русской православной культуры. Автор делает вывод, что идею храма русских религиозных философов можно интерпретировать в качестве способа реализации метафизического смысла «русской идеи», заключающийся в нравственно-духовном преображении жизни на основе ценностей православия.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 16 августа 2020 года

Опубликована: 16 августа 2020 года

ИДЕЯ ХРАМА КАК «РУССКАЯ ИДЕЯ» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

В статье проанализировано содержание идеи храма в творчестве Н. Ф. Федорова, Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского. Автор обосновывает положение о том, что идея храма в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века может рассматриваться фокусом русской религиозной культуры конца XIX – начала XX века. Показано, что такая конкретная форма жизни, как храмовое действие, раскрывала выраженный в ней смысл категории всеединства русской философии и идеала Пресвятой Троицы русской православной культуры. Автор делает вывод, что идею храма русских религиозных философов можно интерпретировать в качестве способа реализации метафизического смысла «русской идеи», заключающийся в нравственно-духовном преображении жизни на основе ценностей православия.

Ключевые слова: вселенский собор, идея всеединства, «русская идея», Е. Н. Трубецкой, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский, храм, храмовое действие.

Введение

В истории отечественной культуры конца XIX – начала XX века отмечается мировоззренческий переворот, связанный с возрождением интереса к русской православной культуре. В области культового зодчества в качестве образца для подражания и творческого переосмысления был выбран стиль становления Московского государства XV – XVI веков. Во второй половине XIX века храмовая

архитектура выражала идеи народности и национальности, пропагандируемые, прежде всего, властью. В начале XX века в кругах интеллигенции символика храма стала пониматься уже иначе. На первый план выходят поиски русской интеллигенцией духовности в национальном наследии русской культуры. Возрождение православия как духовной идеи русского народа видится интеллигенции как единение почвы и просвещения. Архитекторы пытались найти новые художественные средства для выражения религиозно-нравственных ценностей. В результате таких поисков был создан самобытный «русский стиль» в архитектуре. Объемы храмостроительства увеличились до небывалых размеров за всю историю России. «Только за первые семнадцать лет XX столетия в России открылось 165 монастырей, а за 1906–1912 годы – пять с половиной тысяч новых храмов» [1: 292]. Тенденции, выраженные в храмовой архитектуре «русского стиля», приобретают всеобщность и распространяются на живопись, декоративно-прикладное искусство, музыку и другие сферы искусства, что позволяет говорить о формировании единого культурного пространства. Вместе с этим в русской религиозно-ориентированной философии также наблюдается попытка обратиться к возрождению духовного опыта православия в форме «нового религиозного сознания». Стремление религиозных философов натурализовать метафизические идеи выразилось в исследовании ими русского религиозного искусства с философской точки зрения. Так, например, Н. Ф. Федоров и П. А. Флоренский видели синтез искусств в храмовом действе. Храм понимался ими в виде подобия града Божьего, идеально устроенной вселенной. В связи с тем, что идея храма Н. Ф. Федорова и П. А. Флоренского оказала значительное влияние на формирование мировоззрения как современников, так и потомков, целью данной статьи является обоснование мысли, согласно которой идея храма в русской религиозно-ориентированной философии конца XIX – начала XX века может пониматься творческим воплощением «русской идеи».

Основная часть

Н. Ф. Федоров видел смысл мировой истории в воплощении проекта вселенского собора в условиях земной жизни. Реализация этого замысла, по Федорову, подразумевает изменение сознания, влекущее за собой изменение всех видов человеческой деятельности. Необходимо, по его мнению, воссоединить все народы на основе любви сыновей ко всем умершим отцам, что будет способствовать братской любви. Причиной небратского состояния мира Н. Ф. Федоров считал смерть, поэтому общим делом всего человечества является борьба со смертью и реальное воскрешение умерших отцов. Необходимо объединить средства религии, науки и искусства и направить их на преодоление небратского состояния мира. Начало общему делу было положено в практике составления христианской церковью синодальных списков и чтения поминальной молитвы. «Внешним выражением синодика служит кладбище с его памятниками, так же внешним выражением святц служит сам храм с его иконами» [4: 311]. Храмы были могильными памятниками мученикам, богатство и величие храма свидетельствовали об уважении к мученику. Общим символом всех религий мыслитель считает алтарь, «ибо он есть памятник всем умершим и, следовательно, святыня для всех, кто признает себя смертным» [4: 329]. Согласно Н. Ф. Федорову, у всех религий одна общая сущность – это любовь детей к умершим отцам. Осознание общих предков порождает братскую любовь. Культ предков воспитывает в людях сознание единства и стремление к миру. Объединить цели научного исследования и задачи нравственного воспитания возможно, с точки зрения философа, в храмовой деятельности, так как исторически храму принадлежали эти функции. В результате превращения базилики в православный храм к восточной абсиде пристраивались северная и южная абсиды, в северной хранились предметы богослужения, в южной – книги. Из северной абсиды затем образовался музей, из южной – библиотека, но первоначально три абсиды были частями одного целого [4: 340]. От храма постепенно отделились музей, библиотека и школа. Восстановление утраченной связи между храмом и музеем, библиотекой и школой в храмовой деятельности, по Н. Ф. Федорову, будет способствовать осмыслению светской культуры и оживлению религии.

Музей, с точки зрения Н. Ф. Федорова, «в связи с храмом, как сила, переводящая мир из небратского состояния в противоположное, братское, есть сама история, переходящая из бессознательного хода в сознательное действие; это переход рода человеческого в совершеннолетие, и потому останавливать такой ход невозможно, можно разве только задержать его, замедлить» [4: 394]. Музейная коллекция способствует становлению культа предков, так как она есть собрание старых ненужных вещей, хранящих память об умерших людях, поэтому она есть собрание умерших душ. В этом смысле для музея человек значит больше, чем вещь, в культуре фабричной цивилизации вещь ценится больше человека [5: 371]. Музейная деятельность показывает, что прошлое не умерло, а является актуальным для живущих. В ее рамках исследование прошлого может трансформироваться в

самоисследование, что приведет к воскрешению жизни.

Сам музей выстроен по образу книги, которая поясняется демонстрациями различных лабораторий, кабинетов, институтов. Таким образом, он может дать начало всемирной библиотеке. Проблема заключается в нахождении удачного способа классификации книг, для чего нужна общая теория, включающая в себя все науки, философию и религию. Общая теория предполагает объединение учебных заведений в один университет, роль которого также может выполнять музей. Учителя должны заниматься научной деятельностью и музейной работой, а ученые должны преподавать в учебных заведениях. «Музей должен соединить в себе все учебные и ученые заведения и общества» [5: 391]. Соединение теории и практики подразумевает признание Церковью науки в деле восстановления братства и воскрешения отцов. По мнению Н. Ф. Федорова, Кремль, превращенный в музей, обрел черты храма, живой души России, поскольку стал выражать волю народа в согласии с его разумом, неотделенным от памяти об отцах [5: 372–373].

Относительно Москвы он писал, что ее призвание заключается в том, чтобы быть самородным музеем России. Москва продолжила дело Владимира Мономаха по объединению русских православных земель. Однако это дело московская традиция, по Н. Ф. Федорову, поняла чисто внешним образом, поэтому Москва выполняла роль политического, а затем экономического центра России. Утратив статус столицы, она превратилась в музей-архив всероссийского значения. В бывшей столице сосредоточены рукописи, иконы, летописи, архивы, архитектурные памятники русской культуры, университет. По причине бюрократизации музейной и исследовательской деятельности Москва не стала центром духовного объединения, хотя она могла бы стать музеем всемирного значения, так как усвоила свою миссию собирания ценностей православной культуры от Константинополя [5: 402–405]. Дело всемирного значения возможно на основе братского объединения людей, что было осмыслено в христианском догмате о Троице. Догмат о Троице должен быть понят моральной заповедью для жизни людей, взятых не по отдельности, а «в их совокупности, всенародности, междусословности, междусектантности» [5: 416].

Начало воссоединению музея с храмом уже положено в рамках религиозного искусства. Н. Ф. Федоров особенно ценил храмовую живопись как «грамоту для неграмотных» [4: 315]. Иконы и фрески передавали богословские идеи в простой доходчивой форме. Светская живопись, с его точки зрения, хотя и утратила смысл целого, но «была протестом против мертвенности, жаждала жизни» [4: 319]. Религиозное и светское искусство можно примирить тогда, когда они будут показывать причины небратства и давать надежду на воскрешение отцов. Таким образом, в рамках общего дела становится возможным воссоединить церковь и мир в единый собор.

Е. Н. Трубецкой представлял храм в виде образа идеальной вселенной, объединяющей все человечество, ангелов и всю низшую тварь [3: 198]. Философ, по-разному интерпретировал внешний и внутренний образ храма. Средневековые православные храмы Новгорода и Пскова XII–XIV веков, а также Москвы XV–XVI веков обычно завершались луковичными главами с крестами. Это означало, по его мнению, стремление к Богу, «горение ко кресту», к духовно-нравственному идеалу как цели земного существования человека. Внутреннее пространство храма мыслитель трактовал как гигантский купол, покрывший землю, мирообъемлющий храм, где царит любовь между Богом и всей тварью [3: 199]. Согласно Е. Н. Трубецкому, все древнерусское изобразительное искусство выражает идею собора всей твари и подчинено архитектурному плану.

Для П. А. Флоренского «храм есть путь горнего восхождения» [6: 439]. Внутреннее пространство храма есть явление трансцендентного в поюстороннем мире, о чем напоминает, прежде всего, алтарь, понимаемый им «миром невидимым» [6: 440]. Иконы на иконостасе являются «видимыми свидетелями мира невидимого, – живыми символами соединения того и другого, иначе – святыми тварями» [6: 440]. С его точки зрения, храм представляет собой живую лабораторию духа русской культуры, который выражается в храмовом действе. Само храмовое действо мыслитель рассматривал предельным синтезом искусств, синтезом Искусства в смысле теургии [6: 382]. Культурным идеалом философ считал средневековую русскую культуру XIV–XVII веков. Удачным примером воплощения данного стиля, по его мнению, была Троице-Сергиева Лавра. Троице-Сергиеву Лавру он называл конспектом бытия России [6: 353]. Лавра есть воплощение русской идеи, созданное стараниями устроителя русской земли Сергием Радонежским. Духовное прозрение Преподобного Сергия П. А. Флоренский связывает с пониманием святым того, что собирание русского общества в единый духовный организм возможно на основе идеи Пресвятой Троицы, которая должна пронизывать все стороны русской культуры и жизни. Всех людей должна объединять идея присутствия божественной любви в земной жизни. Икона «Троица» Андрея Рублева, находящаяся в Троицком соборе в Лавре, наглядно явила духовные прозрения Преподобного

Сергия. В иконе отразились сверхчувственные идеи, в ликах святых, изображенных на иконе, отразился сам Образ Божий, убеждающий в присутствии первообраза, самого Бога. Чувственное явление духовного мира созерцается в красках и линиях иконы. Перед образом иконы «утихает горение страстей и суета мира, оно сознается превыше-мирным, качественно превосходящим мир и из своей области действующим тут, среди нас» [6: 449]. Таким образом, идея «Москва – Третий Рим» понимается П. А. Флоренским культурно-исторической миссией России, заключающейся в реализации унаследованной от Византии идеи Пресвятой Троицы в нравственной, эстетической, интеллектуальной и государственной сферах жизни. В Лавре сосредоточены все культурные ценности и достижения России. Русский народный быт, связанный с празднованием дня Пресвятой Троицы и других православных праздников, русская архитектура, русская иконопись, русская литература, русское просвещение, русская хозяйственность, русская государственность, традиции общежития русского монашества, русское хоровое церковное пение, традиции русского шитья и других видов декоративно-прикладного искусства – все это есть, по мысли философа, реализация «русской идеи», творчески усвоенной от Византии [6: 366–369].

Однако, с точки зрения мыслителя, бессмысленно Лавру превращать в музей. Музей отрывает художественное произведение от его среды, превращая произведение искусства в вещь, «в мертвую мумию художественной деятельности» [6: 371]. На самом деле предмет искусства «должен быть понимаем как никогда не иссякающая, вечно бьющая струя самого творчества, как живая, пульсирующая деятельность творца хотя и отодвинутая от него временем и пространством, но все еще неотделимая от него, все еще переливающаяся и играющая цветами жизни, всегда волнующаяся *ἐνέρχεια* духа» [6: 371]. «Жизненность искусства зависит от степени объединенности впечатлений и способов их выражений» [6: 374]. Именно такую духовную среду удалось создать Сергию Радонежскому и его сподвижникам в Лавре. В храме все сферы храмовой деятельности взаимосвязаны. В храмовой архитектуре отражается такой эффект, «как выходящие по фрескам и обвивающие столпы купола ленты голубоватого фимиама» [6: 379], расширяющие внутреннее пространство храма и вносящие в него жизнь. Пластика и ритмичные движения священнослужителей во время службы, игра света на складках их одежды, благовония, ионизация воздуха тысячами горящих свечей – все это дает неизгладимое впечатление животворящего духа. «Синтез храмового действия не ограничивается только сферой изобразительных искусств, но вовлекает в свой круг искусство вокальное и поэзию, — поэзию всех видов, сам являясь в плоскости эстетики — музыкальною драмой. Тут все подчинено единой цели, верховному эффекту кафарсиса этой музыкальной драмы, и потому все, соподчиненное тут друг другу, не существует или, по крайней мере, ложно существует взятое порознь» [6: 379]. Поэтому П. А. Флоренский утверждал, что нельзя вывозить из Лавры признанные художественной ценностью иконы не с мистической точки зрения, а прежде всего с точки зрения искусства. Музей не должен быть собиранием мертвых, отделенных от своей почвы предметов. Так как подлинное искусство представляет собой, по П. А. Флоренскому, единство содержания и способов его выражения, то Лавра должна быть сохранена как живой храм-музей со всей своей самобытностью. Необходимо также, по его мнению, устроить при ней учебные и научные учреждения, изучающие проблемы эстетики, в том числе и современной. Тогда Троице-Сергиева Лавра будет не только памятником прошлого России, но и источником духа русской культуры [6: 381]. Храмовое действие, связанное со всеми остальными сферами культуры, будет пониматься способом бытия культуры России [6: 381].

Заключение

Вышеперечисленные философы критически относились к идее культуры западноевропейской философии как национальной идее. Полагая, что смысл культуры находится за пределами культуры, они развивали альтернативный науке подход к культуре, основанный на понятии культа. Культ понимается философами как первичный экзистенциальный акт, в ходе которого человеком осознается связь его бытия с реальностью. Воспроизведение этого первичного смысла в культовом действии порождает сакральные ценности и сакральные вещи. Связь сознания с бытием фиксируется русскими мыслителями в идее Абсолютной личности, которая творит реальность вне себя. Культура представляет тогда объективацию творческой деятельности Абсолюта, производное от культа. В рамках культурной деятельности акту творчества придается конкретная форма, в той или иной степени выражающая ноуменальное. «Понятие культа оказывается особо значимым в русской религиозно-ориентированной философии, так как его использование позволяет создать методологическую позицию, посредством которой становится возможным смещение от процесса описания культуры к выявлению основ самого акта описания, который, в свою очередь, есть в сущности «культурное» действие» [2: 73].

Стремление к целостности индивидуального и всеобщего привело к выдвиганию в сознании

русских философов на первый план идеи всеединства. Идея всеединства как идеал целостности Вселенной означала взаимообщение Бога, человека и космоса, что подразумевало выход сознания в пространство. Поэтому воплощение идеи всеединства в культуре, с точки зрения русских мыслителей, может быть осуществлено только посредством символов. Н. Ф. Федоров, Е. Н. Трубецкой и П. А. Флоренский сходятся в том, что высшей формой творчества, воплощающей идею всеединства, является религиозное искусство, теургия. Теургия как богоосуществление предполагает полную реализацию смысла в чувственной форме. В связи с этим задачи религиозного искусства и религиозной культуры совпадают в вопросе поиска формы синтеза, представляющей собой тело целого, образ высшей организации материального мира. Формой такого синтеза ими понимался храм и храмовое действо. Храм мыслился телесно воплощенным символом, и веществом, и идеей. Символ храма использовался, чтобы показать связь Бога и человека, а также чтобы смоделировать саму ситуацию целостности и всеединства и описать понимание данной категории как выражения идеи Пресвятой Троицы. Храм как собор всей твари понимался высшей реальностью и вместе с тем философской категорией, выражающей смысл русской религиозной культуры конца XIX – начала XX века. Внешний образ храма, иконы и фрески служили грамотой для неграмотных и доходчиво объясняли религиозно-философские идеи до сознания простого человека. Таким образом, храмовое действо рассматривалось русскими философами в качестве синтеза религиозного русского искусства конца XIX – начала XX века, а идея храма понималась ими фокусом всей русской религиозной культуры данного периода.

Русские религиозные мыслители считали, что религиозное искусство, представленное в виде храмового действия, является идеальным способом реализации смысла «русской идеи», который, по их мнению, заключался в идее нравственно-духовного преображения жизни на основе ценностей православия. «Русская идея», по их мнению, есть нравственно развитое общество, где отношения между людьми складываются на основе идеи христианской любви. С их точки зрения, новое сознание и новая телесность человека, сформированные в религиозном опыте, и есть условия для становления новой социальной реальности, Царства Божьего на земле. Интерпретация русскими мыслителями «русской идеи» в религиозно-эстетическом ключе является востребованной в современной русской культуре, так как создает возможности для формирования ее стиливого единства и обнаружения преемственности между ее историческими пластами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кириченко Е. И. Русский стиль. Поиски выражения национальной самобытности. Народность и национальность. Традиции древнерусского и народного искусства в русском искусстве XVIII – начала XX века. М.: Издательство «Галарт»; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. 432 с.
2. Ключкина Л. А. Феноменологическая стратегия исследования оснований русской культуры [в 3 ч.]. Ч. I. Метатеоретический подход М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского к исследованию сознания и культуры [Электронный ресурс] / М-во образования и науки Рос. Федерации, Федер. гос. бюджет. образоват. учреждение высш. образования Петрозавод. гос. ун-т. – Электрон. дан. – Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2018. – 85 с. – 1 электрон. опт. диск (CD-R).
3. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология* / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. С. 195–219.
4. Федоров Н. Ф. *Собрание сочинений: в 4-х т. Т. I.* М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 518 с.
5. Федоров Н. Ф. *Собрание сочинений: в 4-х т. Т. II.* М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 544 с.
6. Флоренский П. А. *Сочинения. В 4 т. Т. 2* / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. 877 с.

REFERENCES

1. Kirichenko E. I. Russian Style. In search of national identity. Nationality and the national ethos. Traditions of Ancient Russian art and folk culture in Russian art in the end of XVIII – beginning of the XX century. Moscow, 1997. 432 p. (In Russ.)
2. Kljukina L. A. Phenomenological strategy of studying the foundations of Russian culture (in 3 parts).

Part I. Metatheoretical approach of M.K. Mamardashvili and A.M. Pyatigorskiy to studying consciousness and culture [digital source]. Petrozavodsk, 2018. 85 p. (In Russ.)

3. Trubeckoj E. N. Contemplation in colors. Meaning of life in Ancient Russian religious paintings // *Philosophy of Russian religious art of XVI–XX centuries (antology) / Collection works in 4 tomes*. Moscow, 1993. P. 195–219. (In Russ.)

4. Fjodorov N. F. *Collection works in 4 tomes*. T. I. Moscow, 1995. 518 p. (In Russ.)

5. Fjodorov N. F. *Collection works in 4 tomes*. T. II. Moscow, 1995. 544 p. (In Russ.)

6. Florenskij P. A. *Works in 4 tomes*. T. 2. Moscow, 1996. 877 p. (In Russ.)

THE IDEA OF THE CHURCH AS THE “RUSSIAN IDEA” IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY BETWEEN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES

KLYUKINA
Lyudmila

*Doctor of Philosophy,
Professor,
Petrozavodsk State University, Department of Philosophy
and Cultural Studies,
Petrozavodsk, Russian Federation,
klyukina-la77@yandex.ru*

Keywords:

ecumenical council
idea of universal unity
“Russian idea”
Trubetskoy
Fedorov
Florensky
church
church service

Summary:

This article analyses the content of the idea of the church as it was interpreted by such representatives of Russian religious philosophy of the late 19th and early 20th centuries as N. F. Fyodorov, E. N. Trubetskoy and P. A. Florensky. The author establishes a point that the idea of the church formulated by these philosophers can be seen as the focal point of Russian religious culture in the late 19th and early 20th centuries. The article demonstrates that such a narrowly defined form of life as church service conveyed the idea of universal unity embedded in Russian philosophy, as well as the notion of the Holy Trinity critical for Russian Orthodox culture. The author comes to the conclusion that the idea of the church formulated by Russian religious philosophers may be interpreted as the means of implementing the metaphysical meaning of the “Russian idea”, that is the idea of spiritual and mental transfiguration of an individual’s life on the basis of the values of the Eastern Orthodox Christianity.

УДК (091)130.2

ДВА ВЗГЛЯДА НА ПРИРОДУ ДУШИ

**КАБАНОВА
ЛИЛИЯ
ИВАНОВНА**

*доктор философских наук,
профессор кафедры философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
кафедра
философии и культурологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
Lila31@yandex.ru*

Ключевые слова:

душа
сущность
психика
этнос
природа

Аннотация:

Тема души является одной из определяющих для философии. На уровне различных воззрений, толкований и нередко спекуляций вырисовывается не вполне внятный образ феномена души. С философской точки зрения актуальность и значимость темы обусловлена корреляциями, вызывающими к топологии мыслительных и нравственных усилий человека. В статье проблематизируется динамика токования феномена души, исходя из психологизирующих и онтологизирующих рассматриваемое понятие, исследовательских предпочтений. Автор обращается к некоторым взглядам Аристотеля, Р. Декарта, Дж. Локка, В. Дильтея и Э. Гуссерля.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 16 августа 2020 года

Опубликована: 16 августа 2020 года

Введение

«Было бы правильно отнести исследованию о душе одно из первых мест».
(Аристотель)

Вплоть до появления антропологической проблематики в философии представления древних о душе носили мифологизирующий характер. Они вполне вписывались в наработанный тысячелетиями пласт практического опыта и ритуализации жизни. Даже с возникновением первых философских озарений относительно темы души, трудно было выделить этот концепт из толщи заурядного опыта, например на уровне языка, или восприятия. Собственно философский язык стал определяющим фактором в деле оформления статуса понятия и его значения. Уже в призыве Сократа заботиться о своей душе, пренебрегая материальными, телесными соблазнами, имеется терминологически, а главное, онтологически обусловленное содержание. Далее эта тенденции, особенно во времена античной классики, будет лишь усиливаться и все более оттачиваться. Аристотелевское учение о душе можно считать вершиной всей античной философии в деле постижения феномена души. Эта тема значима и определяюща для античной культуры. Примерно с эпохи Возрождения, когда сознание человека все более секуляризируется, движение в сторону опредмечивания феномена души, «опрощения», станет определяющей тенденцией. Таким образом, посмотрим на динамику этого перехода в некоторых ключевых для раскрытия нашей темы точках.

Аристотелевский опыт онтологизации феномена души

Трактат Аристотеля «О душе» является первой попыткой теоретизации феномена души. С момента его появления можно говорить о зарождении психологии, как новой области знания. Однако, как признается сам Аристотель «добиться о душе чего-нибудь достоверного во всех отношениях и

безусловно труднее всего» [1: 402a]. Он пишет, что все философы, творившие до него самого, определяют душу тремя признаками: движение, ощущение и бестелесность: «все они, по-видимому, считают, что движение более всего свойственно душе и что все остальное приводится в движение душой, душа же движет самое себя» [1: 404b]. Фалес считает душу способной приводить в движение, как магнит притягивает железо. Анаксагор говорит, что ум есть душа, так как присущ всем живым существам. Диоген полагает, что душа есть воздух. Гераклит представляет душу бестелесной и непрестанно текучей. Демокрит утверждает, что душа подобна дыханию и живые существа живы до тех пор, пока они в состоянии дышать.

Так как движение, согласно этим воззрениям, более всего свойственно душе и все остальное приводится в движение душой, то что же движет саму душу, задается вопросом Аристотель: «Дело в том, что они не видели такого движущего, которое само бы не двигалось» [1: 404a]. Именно по этой причине изучением нематериальной природы души может заниматься лишь философия: «Отделенное же от всего телесного как таковое изучает тот, кто занимается первой философией» [1: 402b].

В античной классической философии у предшественников Аристотеля – Сократа и Платона – появляются попытки определения души, как феномена, связанного с мышлением человека и его этическим поведением. Вспомним призыв Сократа заботиться о своей душе, а не о чем-нибудь своем, или платоновское учение о бессмертии души. Этические воззрения своего учителя Аристотель впоследствии разовьет в работе «Никомахова этика». Этот текст представляет собой своеобразное продолжение психологических воззрений мыслителя с соответствующей тематикой: учением о назначении человека и учением о счастливой жизни. Назначение человека, как и возможность счастья, полагает Аристотель, заключается в деятельности души, согласованной с суждением. В качестве деятельной души человек становится источником поступков, т.е. таких действий, которые сопряжены с деятельностью ума. В античной модели человека душа – это идея всех поступков человека, поэтому души людей, по представлению античных философов, столь разнокачественны. Не было в античной культуре столь значимого, скажем, для новоевропейской философии, противопоставления «внешнего» и «внутреннего». Внутренние качества человека имели значение, только если они были материально явлены в мире.

Между тем, любая попытка натурализации самого феномена души приводит к двойственности. Аристотель иронично замечает, что можно было бы упростить задачу и исходить из того неоспоримого факта, что «состояния души неотделимы от природной материи живых существ» [1: 402b], и душа человека есть отклик на телесные проявления. Такое состояние, как гнев по-разному может определить естествоиспытатель и философ: «как кипение крови или жара около сердца» [1: 403b], или же, как стремление оскорбленной души. Взгляд на душу с точки зрения ее сущности, включающей кроме материальной еще формальную, действующую и целеполагающую причины, наделяет ее статусом онтологического феномена.

Несмотря на первостепенную значимость для самого Аристотеля сущностного строя души, та часть его размышлений, которая освещает особенности природного характера души, так и осталась на последующие столетия основой психологизации всего относящегося к душе. В полной мере данная установка проявила себя в философии Нового времени и эпохи Просвещения.

Психологизация феномена души

К началу Нового времени возникла симптоматика двойственности в отношении к проблеме души. Иллюстрацией сказанному может служить учение Декарта о двух субстанциях. В этом известном учении он демонстрирует возможности применения рационального подхода к проблематике души. Напомним, развитие темы двойственного характера человеческого существа в античной философии (учении о душе и теле), способствовало формированию достаточно целостного образа человека, устремленного к высшей цели добра и блага. Для Декарта же человек, как отмечает современный автор «актуально выступает как рассеченное» [7: 102]. Декарт полагает, что все возможные вещи составляют две самостоятельных и независимых друг от друга субстанции – души и тела. Эти субстанции познаются в атрибутах: для тел таким атрибутом является *протяжение*, для души – *мышление*. Душа едина, непротяженна и неделима. Тело протяженно, делимо, сложно. Протяжение лежит в основе внешнего мира, т.е. природы. Мышление, определенное Декартом в качестве первой субстанции, есть то, что не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной причины, «мое Я, душа, которая делает меня тем, что я есть, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело» [3: 108]. Декарт пишет здесь о душе, исходя из веяний времени, потребности в научном обосновании явлений и предметностей мира. Однако, за всем этим прогрессивным усилием, возникает пространство установления предметности в качестве собственной темы и душа тоже

воспринимается как объективный объект. «В притязании установленной таким образом науки Нового времени, напишет впоследствии М. Хайдеггер, – говорит диктатура духа, которая низводит сам дух до статуса оператора вычисляемости» [6: 164–165]. Доказательством тому служит модель человека в классической психологии, которая склонна человека «просчитывать», внимая правилу научного метода.

Идеи Декарта о душе имели определяющее значение для формирования основ классической психологии, которая, по меткому замечанию В. Дильтея, имеет конструктивный характер и выводит все обнаруживаемое во внутреннем опыте из ограниченного числа пазлов или однозначно определенных элементов. «Возникновение этого конструктивного направления в психологии исторически связано с конструктивным духом великого естествознания XVII века. Декарт и его школа <...> конструировали соотношения между телесными и душевными процессами, исходя из гипотез и принимая за предпосылку полную прозрачность этого отношения» [4]. Из того же конструктивного направления ума, полагает Дильтей, исходит и материализм.

Классическим примером психологизации (натурализации) феномена души могут служить идеи Дж. Локка, в частности его представление о мышлении, как деятельности души, и вытекающее отсюда специфическое представление об этических состояниях человека. Единственным путем познания, с точки зрения сенсуализма Локка, является восприятие. Мышление в такой натуралистической версии трактуется, как деятельность, а не сущность души: «Вероятно, что мышление есть действие, а не сущность души» [5: 278] и как таковое, оно основано на опыте. С этической точки зрения человеку достаточно «уловить», что он в себе чувствует при различных воздействиях добра и зла. Вопрос о том, что есть добро и зло, Дж. Локк рассматривает не в качестве проблемы души человека, но исключительно исходя из чувственного регистра, из того, как они при различных обстоятельствах на нас воздействуют и какие внутренние ощущения производят: «Под “удовольствием” и “страданием” я разумею то, что относится либо к телу, либо к душе, как это различают обыкновенно, хотя, говоря по правде, это только различные состояния ума, вызываемые иногда расстройством в теле, иногда же – мыслями в уме» [5: 279]. Любовь, например, – то, чего хочу, чтобы наслаждаться; ненависть – то, что может лишит меня удовольствия и в связи с этим заставить страдать; желание – беспокойство, испытываемое при отсутствии вещи, владение которой вызывает идею наслаждения; радость – предвосхищение обладанием; а вот печаль есть беспокойство души при мысли о потерянном благе. Не правда ли знакомая картина? Словно написана она сознанием современного человека, на самом обыденном уровне пытающемся распознать природу добра и зла. Но распознать ни он, ни тем более человек XVII – XVIII столетия, исходя из этой композиционной схемы, не может и не сможет.

Возвращение к истокам (вместо заключения)

В XX веке при непосредственном интеллектуальном участии В. Дильтея возник радикальный скепсис относительно натуралистических и материалистических паттернов психологии в объяснении феномена души. Основным выводом нового гуманитарного знания стало признание факта отличие наук о духе от наук о природе: первые призывают к пониманию относительно процессов внутренней духовной жизни, тогда как вторые призваны объяснять эти процессы: «Объяснительная психология может достигнуть свою цель только путем сцепления гипотез. <...> От всех изложенных выше затруднений освободить нас может лишь развитие науки, которую я, в отличие от объяснительной и конструктивной психологии, предложил бы называть описательной и расчленяющей» [4]. Идеи В. Дильтея, вплоть до появления феноменологии, не находили адекватного их значимости отклика в научной среде. Как затем прояснит Э. Гуссерль, В. Дильтей еще не видел, что «отношение к предметности сознания, образующее радикальную сущность психической жизни, есть своеобразная и бесконечно плодотворная тема систематических психических анализов, а именно сущностных анализов» [2: 197]. Под сущностным анализом здесь подразумевается феноменологический метод. Согласно Э. Гуссерлю, у любого психологического явления есть некая сущностная основа, которая если и не дана открыто, все же предопределяет собой психическое и психологическое основание человека. Возник закономерный упрек феноменологии к классическим моделям понимания феномена души. Внутри этих моделей формировалась практическая психология, которая, все интенсивнее отстранялась от своих собственных истоков, – от философии, в частности. Психология в том виде, в котором она сформирована была к первой трети XX столетия, резюмирует Гуссерль, «слепа по отношению ко всем сущностным формам духовной сферы» [2: 191]. Самым провальным ее паттерном является собственно отношение к теме души. Что здесь понимают под душой? «Если душа одушевляет тело, то что означает это одушевление: лично господствовать в области плоти или быть каузально реально причастным этому внешнему как поток сознания? Является ли и то и другое чем-то единым или даже неразличимым, так что при этом сама двойственность становится проблематичной?» [2: 203].

Психология, позиционируя себя учением о душе, не задается вопросом о сущности этого феномена. Таким образом, мы вернулись к сетованию Аристотеля на представления о душе его предшественников. Более того, к закономерному выводу: любой вид натуралистического подхода к феномену души не затрагивает проблему внутренней направленности души к тому, что Аристотель называет целеполаганием.

Зачастую сетуя на множество возникающих в повседневной жизни проблем, человек, возможно, даже не догадывается, что одной из ключевых причин возникновения этих проблем, являются те способы отношения к феномену души, которые, идя в разлад с глубинной онтологической сущностью человека, проштампованы и уложены уже в культурном сознании под недвусмысленными рубриками. То, что, понятие «психе» переплавилось вообще с понятием психики и тем более с «психическим» и психологическим, есть грустная констатация того, как удобно было человеку обойтись с этой таинственной областью, чтобы не отвечать впредь за свои собственные поступки. Между тем, прорывается в человеке то и дело нечто, что вызывает к иному, сокровитному и неприродному потенциалу, провоцируя движение мысли и воли. Возможно, это и есть душа, как знать...

ПРИМЕЧАНИЯ

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371–448.
2. Гуссерль Э. Введение к лекциям по феноменологической психологии // Логос. 2014. № 4. С. 187–214.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Москва: Академический Проект, 2011. С. 89–132.
4. Дильтей В. Описательная психология. СПб.: Алетейя, 1996. 160 с. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/dilte01/> (14.06.2019).
5. Локк Дж. Соч.: В 3-х т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985. 623 с.
6. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
7. Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с.

REFERENCES

1. Aristotle. Collection of essays in four volumes. Vol. 1. M., 1976. P. 371–448. (In Russ.)
2. Husserl E. Introduction to lectures on phenomenological psychology. Logos. 2014. n. 4. P. 187–214. (In Russ.)
3. Descartes R. Reasoning about the method to correctly direct your mind and find the truth in the Sciences. Moscow, 2011. P. 89–132. (In Russ.)
4. Dilthey V. Descriptive psychology. Saint Petersburg, 1996. 160 p. Available at: <http://psylib.org.ua/books/dilte01/> (accessed 14.06.2019)
5. Locke J. Collection of essays in four volumes. Vol. 1. Experience of human understanding. M., 1985. 623 p. (In Russ.)
6. Heidegger M. Zollikon seminars. Vilnius, 2012. 406 p. (In Russ.)
7. Horuzhiy S. S. The Lantern of Diogenes. Critical retrospective of European anthropology. Moscow, 2010. 688 p. (In Russ.)

TWO VIEWS ON THE NATURE OF THE SOUL

KABANOVA
Lilia

*Doctor of Philosophy,
Professor,
Petrozavodsk State University, Department of Philosophy
and Cultural Studies,
Petrozavodsk, Russian Federation, Lila31@yandex.ru*

Keywords:

soul
essence
psyche
ethos
nature

Summary:

The soul is one of the defining issues of philosophy. Various views, interpretations or speculations do not give sufficiently clear picture of this phenomenon. From a philosophical point of view, the relevance and significance of the topic is determined by the correlations that appeal to the topology of human mental and moral efforts. The article problematizes the dynamics of interpretation of the phenomenon of the soul on the basis of the research preferences that psychologize and ontologize the studied concept. The author refers to some of the views of Aristotle, Descartes, Locke, Dilthey and Husserl.

УДК 008:316.42

ТРАНСПЛАНТАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И ДОНОРСТВО ОРГАНОВ: КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

**ВОЛКОВ
АЛЕКСЕЙ
ВЛАДИМИРОВИЧ**

*доктор философских наук,
заведующий кафедрой философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
кафедра философии и культурологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
philos@petrsu.ru*

Ключевые слова:

сознание
идентичность
трансплантационные технологии
донор
реципиент
культура
общество

Аннотация:

Цель исследования – реконструкция базовых представлений о континууме сознание-тело, лежащих в основе трансплантационных технологий. Опираясь на современные исследования, автор показывает, что в основе применения трансплантационных технологий лежат амбивалентные представления: с одной стороны, ткани и органы, выступают сугубо биологическими сущностями, а с другой стороны, они же имплицитно в себе значения личностной, культурной идентичности субъекта. Учет данной амбивалентности позволяет уяснить, что от пациента трансплантация требует освоения опыта интертелесности – способности переходить от одной телесной идентичности к другой, а от врача – умение работать с интенциональной сферой человеческого сознания. Опираясь на ряд кросскультурных исследований, автор также показывает, что понимание смерти, тела и идентичности субъекта зависит от социокультурного контекста, в котором используются трансплантационные технологии.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 16 августа 2020 года

Опубликована: 23 августа 2020 года

ТРАНСПЛАНТАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И ДОНОРСТВО ОРГАНОВ: КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Введение

Вторая половина XX – начало XXI века ознаменовалась стремительным развитием биомедицинских технологий. Этические и правовые вопросы, порожденные данными технологиями, уже стали предметом пристального внимания со стороны биоэтики. Между тем биомедицинские технологии, стимулируют развитие и психологической рефлексии, а именно, – побуждают выявлять те устойчивые представления о человеческом теле, сознании, личности, которые сопровождают распространение и применение данных технологий. Целью настоящей статьи является реконструкция некоторых, наиболее существенных представлений о континууме сознание – тело, лежащих в основе современных трансплантационных технологий. При этом особый интерес вызывает следующее обстоятельство: с чисто технической точки зрения объекты трансплантации – органы, ткани являются сугубо биологическими сущностями, напрямую никак не связанными с идентичностью их субъекта носителя и

поэтому свободно отделяемые от одного тела (донора) и инкорпорируемые в другое тело (реципиента). Что касается донора и реципиента тканей и органов, то с их точки зрения складывается иная картина: человеческие ткани и органы имплицитно в себе значения личностной, социальной идентичности и в этой связи трансплантация проблематизирует привычное для индивида совпадение границ его тела с границами его Я. Как это возможно? Для понимания данного обстоятельства следует обратиться к осмыслению такой реальности как человеческое тело.

Основная часть

Безусловно, каждый случай связанный с посттрансплантационными изменениями идентичности, обладает своей индивидуальной спецификой. Однако это не отменяет той общности, которая просматривается за этим индивидуальным многообразием. Так в случае трансплантации внутренних органов, коими выступают почки или сердце, предметом оживленных фантазий реципиентов становится личность донора, его внешний облик, характер, профессиональное занятие. Некоторые из реципиентов отождествляют себя с неизвестным донором, переживают глубокое чувство вины перед ним и его семьей [3; 11]. В тех случаях, когда реципиент и донор являются представителями различных полов и рас первые, как правило, испытывают страх быть поглощенным чужой гендерной, расовой идентичностью. Наконец, следует обратить внимание и на то, что мотивация к донации органов варьируется в зависимости от тех смысловых, символических связей, которые установлены между органами тела и человеческим «Я». Речь идет о том, что в восприятии субъекта различные части тела представляют различную степень отнесенности к «Я». В частности сердце, мозговая ткань, гениталии воспринимаются в весьма тесной связи с «Я» и поэтому мотивация к их донации наталкивается на препятствия, а вот применительно к почкам и печени эта связь переживается менее остро и как следствие этого мотивация к донации этих органов повышается [10].

В свете сказанного нельзя не обратить внимание на тот неожиданный, поистине фантастический разворот, который приобрела тема посттрансплантационных изменений личности в последнее время. По сути, речь идет о тех случаях, когда пациенты, которым трансплантировались чужие органы и прежде всего сердце, переняли у своих доноров отдельные черты характера, вкусы в еде, музыке, предпочтения в проведении досуга и даже сексуальное поведение. Как относиться к подобным выводам? Некоторые ученые полагают, что человеческое сердце содержит информацию, которой руководствуется мозг. В этой связи, когда сердце трансплантировано в организм реципиента, то информация, запасенная в этом органе, передается получателю и реципиент наследует черты и привычки своего донора. Сказанное можно отнести к рассуждениям представителя «энергетической кардиологии», сторонника теории клеточной памяти Г. Шварца [8]. В основе его воззрений лежит представление об электрических импульсах как подвижных переносчиках информации и сердце как источнике мощного электромагнитного поля. Предполагается, что после того, как донорское сердце поступает в организм реципиента, информация, запасенная в органе, передается реципиенту. Оценивая подобные рассуждения, стоит заметить, что на примере Г. Шварца мы сталкиваемся, по-видимому, с одним из самых распространенных гносеологических заблуждений – ошибкой отождествления материальных носителей информации – сигналов (электрических импульсов) с самой информацией (субъективными психическими проявлениями). Несмотря на то, что информация действительно не может существовать вне материальных носителей, тем не менее, она относительно независима от их материальной формы. Это означает, что из материальной природы сигналов – носителей информации – совсем не вытекает, какие сведения содержатся в сообщении.

С учетом сказанного полагаем, что среди объяснений посттрансплантационных личностных изменений большим доверием обладают те объяснения, которые апеллируют к взаимодействию биологических (медикаментозных) и психологических факторов. Как известно, пациенты, которым трансплантировано донорское сердце, должны принимать различные лекарства (как до, так и после операции), в том числе лекарства, подавляющие иммунологическое отторжение. Все эти медикаментозные средства могут иметь еще слабо изученные побочные действия, например, изменения вкусов и привычек в питании. Хирург Д. Панч приводит на этот счет следующую аргументацию. По его мнению, побочные эффекты от приема лекарств при трансплантации могут заставить людей чувствовать себя не такими, какими они были до операции. Например, лекарственный препарат «Преднизон» вызывает чувство голода. Утолив голод с помощью печенья, пациент впоследствии узнает, что его донор любил этот продукт. В итоге у реципиента может сложиться представление о том, что между его желанием съесть кондитерское изделие и вкусовыми предпочтениями донора есть связь. Постоперационное психологическое состояние зачастую способствует образованию подобного рода связей. Дело в том, что многие пересадки органов планируются и выполняются только тогда, когда

неизбежна смерть пациента. И после успешной операции многие задумываются: «Я жив благодаря человеку, который погиб. Как я должен жить, чтобы оправдать эту его невольную жертву? Что он любил при жизни, что он одобрил бы в моем поведении» [2]. Наконец, достаточно и просто случайного совпадения, чтобы у пациента возникло убеждение в том, появившаяся потребность является унаследованной от донора. Представим следующую ситуацию. Пациент смотрит ТВ-шоу во время восстановления после трансплантации, которое показывает, как пожилые люди катаются на роликах. Он впечатлен увиденным, но пока не принимает сознательного решения повторить увиденное, ибо пока еще не оправился от пересадки. Несколько месяцев спустя пациент ходит по магазинам, видит ролики и решает попробовать покататься. Катание проходит успешно и доставляет ему удовольствие. Впоследствии пациент узнает, что его донором был молодой человек, который любил ролики. Легко понять, как пациент и его семья может поверить, что новый орган сделал нечто для обретения любви к роликам. В действительности, однако, единственное, что новый орган дал, так это здоровье, которое и позволило прокатиться на роликах, а сама идея пришла из телешоу, которое к этому времени уже забыто.

Разумеется, было бы ошибкой считать, что трансплантационные технологии оказываются источником проблематизации отношения «тело – идентичность – личность» только для реципиентов. В определенном смысле это касается и донорской стороны. Речь идет о членах семьи донора. Данное обстоятельство будет легче понять, если обратиться к феноменологической психологии. Как известно, с феноменологической точки зрения всеобщей, аподиктической достоверностью обладает не существование предметов самих по себе, но осознание этих предметов. Так, ссылаясь на такие явления как сны и галлюцинации, вполне можно указать, что некий предмет или человек, на который мы смотрим, не существует. И тем не менее, поскольку сознание интенционально, то невозможно, чтобы данный предмет (или человек) не существовал в виде интенционального объекта, то есть в качестве части того акта сознания в котором он осознается в качестве видимого. Говоря об интенциональности, феноменология, по сути, выделяет смысловую сферу сознания, и именно эта сфера заявляет о себе в контексте тех изменений, которые претерпевают понятия «тело», «идентичность» у членов семьи донора.

«Я знаю, он не умер. Он живет в других людях, которые вокруг меня. Он просто не со мной, но в них... Знать, что смерть моего сына смогла помочь другим людям выжить – это большое утешение...» [5: 136].

Приведенные слова, принадлежащие отцу мальчика, чье тело стало источником донорских органов, демонстрирует распространенную в Америке ситуацию. А именно в сознании близких, прежде всего родителей, умерший донор обретает смысл живой личности, продолжающей существовать духовно в теле другого человека. При этом вряд ли появление такого интенционального объекта – «донор, живущий в теле реципиента» было бы возможным в отсутствие определенных условий его (объекта) конституирования. К числу подобных условий относится не только индивидуальные особенности человека (отца или матери), которого постигла утрата (например, система ценностей в которой духовное обладает приоритетом над материальным), но и организационный, институциональный контекст, в котором осуществляется донация органов. В частности в США организации, осуществляющие донацию органов, регулярно устраивают встречи, на которых поддерживается особый тип дискурса, утверждающий, что доноры – это герои, обретшие духовный модус существования. Имеющиеся данные говорят, что периодическое участие членов семьи донора в подобного рода встречах формирует у последних чувство внетелесного, но осязаемого присутствия умершего донора. В целом можно сказать, что, как для членов семьи донора, так и для реципиентов характерно ощущение глубокой, неразрывной связи, переживание себя частью некой фундаментальной духовной общности, целостности. В одном из интервью американская женщина, перенесшая пересадку двух почек, назвала своих доноров «ангелами». Их незримое присутствие сопровождает ее везде и повсюду. При этом и сама реципиентка мыслит свое будущее существование аналогичным образом: в будущем, когда придет время умирать, она тоже станет донором, «ангелом» для кого-нибудь [7: 122]. Таким образом, вовсе не случайно, что для многих реципиентов донорских семей большое значение имеет их активное участие в жизни трансплантационных центров и учреждений. Организация памятных мероприятий, работа в группах по защите интересов доноров, помощь в уходе за больными, ожидающими операции – это и многое другое формирует у реципиентов и доноров чувство включенности в коллективную духовную общность. По сути, речь идет о складывании такого образа тела, границы которого превышают пределы отдельного, единичного субъекта, индивидуальности.

Все вышесказанное заставляет нас обратить серьезное внимание на социокультурный контекст, в котором существуют и функционируют биомедицинские технологии. Дело в том, что общество и культура активно влияют на то, что будет рассматриваться в качестве приемлемого, допустимого, «нормального» в рамках трансплантационной практики. Более того, само отношение человека к жизни и смерти формируется именно с учетом влияния социокультурного контекста и имеет сегодня важное значения для развития трансплантационных технологий и мотивации донорства органов. Как известно, не смотря на то, что живые доноры являются по-прежнему важным источником парных органов для трансплантации, тем не менее, интенсивное распространение трансплантационных технологий напрямую связано с изъятием органов у пациентов с диагнозом «смерть мозга». Сам термин «смерть мозга», обозначающий тотальный некроз головного мозга, при обеспечении сердечной деятельности и газообмена с помощью искусственной вентиляции легких, широко распространен в мировой медицинской практике. Однако как показывают кросс-культурные исследования значение данного термина претерпевает определенные изменения в зависимости от социокультурных условий [1]. Так в Северной Америке понятие «смерть мозга» давно стало частью рутинной медицинской практики и донорство органов, получившее импульс в связи с введением данного понятия, успешно согласуется с культурными установками данного региона – ценностями благотворительности и милосердия. Иная ситуация сложилась в Японии. Там донорство от пациентов с диагнозом «смерть мозга» было легализовано только в 1997 году. Среди причин препятствующих распространению понятия «смерть мозга» в Японии можно назвать скандальное наследие первой японской пересадки сердца. Тогда, в 1968 году пересадка сердца прошла неудачно, пациент умер, а хирурга в судебном порядке обвинили в убийстве. В Японии надолго развернулись дискуссии о том, что считать критериями смерти. Однако главная причина лежит, по-видимому, в плоскости культуры. Понятие «смерть мозга» задает понимание смерти как некоего точечного события, фиксация которого является исключительно делом медиков-профессионалов, тогда как в Японии издавна смерть воспринималось скорее как процесс для признания и оценки которого важно мнение и согласие семьи пациента. Примечательно, что сегодня в Японии пациенты с диагнозом «смерть мозга» рассматриваются как умершие только в том случае, если они выразили письменное согласие на донорство органов, прежде чем они попали в кому. При этом подобное согласие должно быть подписано и кем-нибудь из членов семьи пациента. В отсутствие письменного согласия пациент не может быть признан умершим и отключен от системы искусственной вентиляции легких. Отключение возможно только после того, как будет зафиксирована остановка сердцебиения, либо по просьбе семьи пациента [6]. Кроме того обращает на себя внимание тот факт, что для многих японцев когнитивный статус пациента не является предметом первостепенной важности, поэтому если пациент пребывает в состоянии необратимой утраты сознания, однако в биологическом смысле его жизнь продолжается, то признать его умершим нельзя. В отличие от Европы и Америки, где подразумевается жесткая привязка человеческой личности к точечному центру – разуму и мозгу, в Японии личность как бы диффундирует в рамках тела в целом и даже превышает его пределы. В этой связи такое событие как «смерть мозга» не влечет за собой естественно и автоматически признание смерти индивида. Наконец, к сказанному можно добавить и то, что идея альтруистического пожертвования органов не согласуется с распространенным в японской культуре представлением о том, что дар предполагает, требует ответное отдаривание. Принять дар, не имея возможности предложить нечто в ответ, значит взять на себя невыносимую тяжесть неоплаченного долга.

Взаимосвязь человеческого тела и личности – это еще один аспект, в рамках которого явственно просматривается социокультурное измерение трансплантационной практики. В принципе для специалистов-трансплантологов привычно и естественно придерживаться механистической трактовки человеческого тела, в рамках которой тело выступает как объект, состоящий из безличных, подлежащих замене частей. В таком же объективистском духе культивируется и мышление реципиентов чужих органов [9]. Те из пациентов, кто склонен наделять пересаженный ему орган с донорскими чертами и идентичностью, часто рассматриваются как носители психических отклонений. В то же время, как мы уже видели на примере американского опыта, для того, чтобы повысить мотивацию на пожертвование органов (особенно со стороны тех семей, в которых имеются пациенты с диагнозом «смерть мозга»), медицинские специалисты прибегают и к анимизирующему типу дискурса, поддерживая представления о том, что донация органа близкого, любимого человека продолжает его жизнь в теле другого человека.

Несколько иной, контрастирующий с американским подход к взаимосвязи тела и идентичности, сложился в рамках немецкой трансплантационной практики. В отличие от своих американских коллег немецкие специалисты гораздо в большей степени склонны подчеркивать специфику человеческих

органов, которая связана с индивидуальной идентичностью их носителя, донора. Установка и потребность видеть в человеческом теле не просто обезличенный механизм, но продолжение индивидуальности, продиктована причинами социально-исторического характера. Дело в том, что отношение к трансплантологии, донорству органов, смерти мозга складывались в современной Германии под глубоким влиянием исторического прошлого – нацистских медицинских экспериментов в годы Второй мировой войны. Представляется важным наблюдение немецкой исследовательницы Л. Хогл о распространенности научных (биологических) метафор в политическом дискурсе нацистской Германии [4]. Тогда в 20-е годы прошлого столетия точкой приложения фигуративных средств языка были такие макрореалии, как социум, «национальная идентичность». Германское общество мыслилось по модели обладающего богатыми адаптивными возможностями тела. Только здоровые индивиды могли быть частью такого общества, а инвалиды, калеки, хронически больные люди воспринимались как элементы, разрушающие здоровье немецкого общества. При этом само здоровье и адаптивность мыслились из контекста их отнесенности к представителям немецкой нации, а евреи, цыгане, а так же коммунисты, гомосексуалисты и лесбиянки, рассматривались как ущербные, больные, подлежащие уничтожению элементы. Медицинские исследования в рамках национал-социалистской идеологии были призваны улучшить здоровье социального тела. В этой связи тело индивида, без всякого согласия с его стороны могло стать (и в действительности становилось) материалом для экспериментов. Части тела использовались для производства вещей: от мыла до абажуров. Таким образом, в немецкой политической истории национальная идентичность, здоровье нации оказались тесно связанными с памятью об антигуманном отношении к человеческому индивиду и его телу. Учитывая сказанное, понятно та настороженность, те болезненные переживания, которые заявили о себе, когда немецкое общество стало обсуждать донорство органов и другие, связанные с трансплантационной практикой, вопросы. Для немецких врачей психологически тяжело начать разговор с семьей о возможности донации того или иного органа, ибо подобного рода разговоры и предложения могут быть расценены как очередное посягательство на индивида. В начале 90-х годов XX века во время обсуждения закона, предоставлявшего возможность донорства от пациентов с диагнозом «смерть мозга», семьи тех пациентов, которые находились в палатах интенсивной терапии, были настроены особенно враждебно. Члены этих семей говорили врачам примерно следующее: «мы будем следить за вами, органы наших близких вам не достанутся».

Заключение

Полагаем, что сказанного достаточно для того, чтобы подвести определенные итоги. Главное, что заявляет о себе из предпринятого нами рассмотрения трансплантационных технологий, это амбивалентность такого понятия и объекта, как тело. С одной стороны, распространение трансплантационных технологий покоится на механистической трактовке человеческого тела, в рамках которой тело выступает как объект, состоящий из безличных, подлежащих замене частей. Но с другой стороны, трансплантационные технологии не ограничиваются привязкой к телу как материальной субстанции, но предполагают, как мы видели, и образ тела – продукт, формирующийся в сети социальных, культурных отношений. По сути, трансплантационные технологии обнажают феноменологически достоверное единство, нераздельность сознания и тела. Сам факт, что трансплантация как процесс пересадки органа от донора к реципиенту есть одновременно процесс дестабилизации старого и оформления нового образа тела, оборачивается вызовом, как для пациентов, так и врачей-трансплантологов. От пациента трансплантация требует освоения опыта «интертелесности» – способности переходить от одной телесной идентичности к другой, а от врача – умение работать с интенциональной сферой человеческого сознания. Наконец, можно с уверенностью сказать, что решение столь насущного для современного общества вопроса о том, как повысить мотивацию к донации органов, зависит не только от чисто практических шагов, типа предоставления потенциальным донорам финансовых выгод, но и теоретической экспликации тех смыслов и представлений, которыми руководствуются люди при осмыслении тела в его взаимосвязи с личностью, «Я». Затронутая нами тема «наследования» реципиентами личностных черт донора, показывает, что эти представления носят порой мифологизированный характер, поэтому анализ и критика подобных представлений, а главное – поиск путей их преодоления, должны стать частью любой дискуссии о мотивации к донации органов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Crowley-Matoka M., Lock. M. Organ transplantation in a globalised world // *Mortality*. 2006. Vol. 11 (2). P. 166-181.
2. Dossey L. Transplants, Cellular Memory, and Reincarnation // *The Journal of Science and Healing*. 2008. Vol. 4 (5). P. 285-293.
3. Fox R., Swazey J. *Spare Parts: Organ Replacement in American Society*. New York: Oxford University Press, 1992. 320 p.
4. Hogle L. F. *Recovering the Nation's Body: Cultural Memory, Medicine, and the Politics of Redemption*. New Jersey: Rutgers University Press. 1999. 262 p.
5. Jensen A.N.B. Searching for meaningful aftermaths: donor family experiences and expressions in New York and Denmark // *Sites*. 2011. Vol. 8 (1). P. 129-148.
6. Lock M. *Twice dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley, University of California Press, 2002. 429 p.
7. Macdonald A. L. *Resurrected Bodies: Individual Experiences and Collective Expressions of Organ Transplant in North America: A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Ph.D. Centre for the Study of Religion University of Toronto*. 2009. URL: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/24207/11/Macdonald_Arlene_L_200911_PhD_thesis.pdf (дата обращения: 30.06.2020).
8. Pearsall P., Schwartz G., Russek L. Organ Transplants and Cellular Memories // *Nexus*. 2005. Vol. 12 (3). URL: <https://www.paulpearsall.com/info/press/3.html> (дата обращения: 30.06.2020).
9. Sharp L. *Commodified Kin: Death, Mourning, and Competing Claims on the Bodies of Organ Donors in the United States* // *American Anthropologist*. 2001. Vol. 103 (1). P. 112-133.
10. Sperling D. Me or mine? On property from personhood, symbolic existence, and motivation to donate organs // *Organ Transplantation: Ethical, Legal, and Psychological Aspects – Towards a Common European Policy*. W. Weimer, M. A. Bos, J. J. van Busschbach (eds.). Lengerich: PABST Science Publishers, 2008. P. 463-470.
11. Waldby C. Biomedicine, tissue transfer and intercorporeality // *Feminist Theory*. 2002. Vol. 3(3). P. 235-250.

REFERENCES

1. Crowley-Matoka M., Lock. M. Organ transplantation in a globalised world // *Mortality*. 2006. Vol. 11 (2). P. 166-181.
2. Dossey L. Transplants, Cellular Memory, and Reincarnation // *The Journal of Science and Healing*. 2008. Vol. 4 (5). P. 285-293.
3. Fox R., Swazey J. *Spare Parts: Organ Replacement in American Society*. New York: Oxford University Press, 1992. 320 p.
4. Hogle L. F. *Recovering the Nation's Body: Cultural Memory, Medicine, and the Politics of Redemption*. New Jersey: Rutgers University Press. 1999. 262 p.
5. Jensen A.N.B. Searching for meaningful aftermaths: donor family experiences and expressions in New York and Denmark // *Sites*. 2011. Vol. 8 (1). P. 129-148.
6. Lock M. *Twice dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley, University of California Press, 2002. 429 p.
7. Macdonald A. L. *Resurrected Bodies: Individual Experiences and Collective Expressions of Organ Transplant in North America: A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Ph.D. Centre for the Study of Religion University of Toronto*. 2009. Available at: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/24207/11/Macdonald_Arlene_L_200911_PhD_thesis.pdf (Accessed 30.06.2020).
8. Pearsall P., Schwartz G., Russek L. Organ Transplants and Cellular Memories // *Nexus*. 2005. Vol. 12 (3). Available at: <https://www.paulpearsall.com/info/press/3.html> (Accessed 30.06.2020).
9. Sharp L. *Commodified Kin: Death, Mourning, and Competing Claims on the Bodies of Organ Donors in the United States* // *American Anthropologist*. 2001. Vol. 103 (1). P. 112-133.
10. Sperling D. Me or mine? On property from personhood, symbolic existence, and motivation to donate organs // *Organ Transplantation: Ethical, Legal, and Psychological Aspects – Towards a Common European Policy*. W. Weimer, M. A. Bos, J. J. van Busschbach (eds.). Lengerich: PABST Science Publishers, 2008. P. 463-470.

11. Waldby C. Biomedicine, tissue transfer and intercorporeality // *Feminist Theory*. 2002. Vol. 3(3). P. 235-250.

TRANSPLANT TECHNOLOGIES AND ORGAN DONATION: CULTURAL AND PSYCHOLOGICAL ASPECTS

VOLKOV
Alexey

*Doctor of Philosophy,
Head of Philosophy and Culture studies Department,
Petrozavodsk State University,,
Petrozavodsk, Russian Federation, philos@petsu.ru*

Keywords:

mind
identity
transplantation technologies
donor
recipient
culture
society

Summary:

The purpose of the study is to reconstruct the basic concepts of the mind-body continuum underlying transplantation technologies. Using modern research, the author shows that the application of transplantation technologies is based on ambivalent ideas: on the one hand, tissues and organs act as purely biological entities, on the other hand, they also imply the values of the subject's personal and cultural identity. This involves an understanding of the challenges and requirements that accompany contemporary transplantation technologies: patients need to develop the ability to switch from one bodily identity to another (so-called «intercorporeality»), while transplant physicians need the ability to work with an intentional sphere of human mind. Using a number of cross-cultural studies, this paper offers a view of how the conception of death, body and identity varies in different cultural and social settings.

УДК 821.161.1

«СЫВОРОТКА ПРАВДЫ»: ШВЕДСКАЯ АНТИУТОПИЯ К. БОЙЕ «КАЛЛОКАИН»

**ШАРАПЕНКОВА
НАТАЛЬЯ
ГЕННАДЬЕВНА**

*доктор филологических наук,
зав. кафедрой германской филологии и
скандинавистики Института филологии,
Петрозаводский государственный университет,
кафедра германской филологии
и скандинавистики Института филологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
natshar@mail.ru*

**МЕШКУТЬ
АННА
АЛЕКСЕЕВНА**

*студент,
Петрозаводский государственный университет,
Институт филологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
meshkut.ann@gmail.com*

**ТУПИКОВА
ЕЛЕНА
МИХАЙЛОВНА**

*студент,
Петрозаводский государственный университет,
Институт филологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
lena.tupikova.1995@yandex.ru*

Ключевые слова:

антиутопия
шведско-русские культурные и
литературные связи
хронотоп
«Каллокаин»

Аннотация:

Актуальность данной статьи обусловлена обращением к насущной на сегодняшний день проблеме в области гуманитарных наук (культурологии, филологии и социологии): к характеристике антиутопии, возникшей в XX – XXI веках, и ее различным национальным модификациям. Цель статьи выявить характерные черты антиутопии в скандинавском (шведском) романе К. Бойе «Каллокаин» и выстроить некоторые параллели с романом Е. Замятина «Мы». Во всем тексте статьи доказывается положение: большинство специфических признаков антиутопии обусловлено категорией хронотопа. Основными методами исследования стали описательно-аналитический, сравнительно-типологический методы, метод обобщения, культурно-исторический метод, метод мотивного анализа, контекстуальный анализ текста. В художественном пространстве обоих произведений реализуется модель государственного обустройства, позиционируемая как идеальная, но при пристальном взгляде – это модель тоталитарной системы правления: сами государства изолированы от окружающего мира, который представлен в романах чужим и враждебным. Царящие в Мировой Империи (роман К. Бойе) и в Едином Государстве (роман Е. Замятина) порядок, стабильность и равноправие оборачиваются, доведенными до своего гротескового предела, всеобщим уравниванием жителей и

государственным регулированием всех сфер человеческой жизнедеятельности, включая интимную.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 16 августа 2020 года

Опубликована: 16 августа 2020 года

«СЫВОРОТКА ПРАВДЫ»: ШВЕДСКАЯ АНТИУТОПИЯ К. БОЙЕ «КАЛЛОКАИН»

Введение

В начале XX века в литературе Западной Европы, Скандинавии и России начал активно развиваться как в литературе, так и в кинематографе жанр антиутопии. Антиутопия, как это видно из самого наименования, восходит к утопии, ярким образцом которой, без сомнения, является произведение английского писателя-философа Томаса Мора «Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия», опубликованное в 1516 году. Название острова – Утопия – станет нарицательным и войдет в наименование жанровой дефиниции. Классическими утопиями, помимо книги Т. Мора, считают «Город солнца» Т. Кампанеллы, «Новую Атлантиду» Ф. Бэкона и др. Позднее черты жанра утопии отразятся в произведениях Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Свифта и в утопической фантастике XX века.

В отличие от описываемого Т. Мором черт идеального государства Утопия, отразившего искания человеком справедливых форм политического и социального обустройства, формировались представления и об ее (утопии) «жанровом гибриде» [7: 276], которые иронически обыгрывали «ценностные ориентации литературной утопии» [5: 233]. Впервые понятие «антиутопист» было использовано английским философом и экономистом Д. С. Миллем в 1868 г. в Британской палате общин, само же определение «антиутопия» как название жанра ввели Гленн Негли и Макс Патрик в составленной ими антологии «В поисках утопии» (1952) [19].

XX век – век широкого распространения антиутопии, в особенности в 20–30–40-е годы. Этот период считают временем антиутопического социального мышления, что, в свою очередь, «не могло не сказаться на становлении жанра антиутопии в литературе» [13: 201]. Жанр антиутопии становится «распространенным в эпохи, когда в обществе утверждается мысль, что существующая ситуация утвердилась надолго и имеет явную тенденцию только ухудшаться в будущем» [12: 208].

XX век в силу разных трагических обстоятельств и потрясений (крушение христианских ценностей, основ гуманизма, политических и социальных потрясений) поднял на новую высоту возможности романа-антиутопии. Еще до появления т.н. классических антиутопий (к ярким образцам которых, безусловно, относятся романы Е. Замятина «Мы», О. Хаксли «О дивный новый мир», Дж. Оруэлла «1984») были написаны так называемые *романы-предупреждения*, в которых было показано ближайшее будущее, угрожающие черты были взяты из реалий современности. Приведем ряд примеров: «Грядущая раса» (1871) Э. Булвер-Литтона, «Когда спящий проснется» (1899) Г. Уэллса, «Железная пята» (1907) Дж. Лондона. Классикой жанра антиутопии, по праву, считаются романы Е. Замятина «Мы». Продолжением этой линии стали романы «451 градус по Фаренгейту» (1953) и «Вино из одуванчиков» Р. Брэдбери, «Колыбель для кошки» (1963) К. Воннегута.

Литература, посвященная утопии и ее жанровой модификации «антиутопии», необозрима. На современном этапе гуманитарной науки изучением данного жанра занимаются многие исследователи, например, такие как Б. А. Ланин [4], Л. М. Юрьева [14], С. Г. Шишкина [13], А. Б. Темирболат [9] и др. Значительная часть работ посвящена теоретическим вопросам и обобщениям [4], [10], [11], связанным со спецификацией жанра антиутопии, а также непосредственно анализу конкретных произведений русской и мировой антиутопии [4], [6]. Петрозаводская филологическая школа благодаря работам выдающегося ученого Е. М. Неёлова внесла свой большой вклад в освоение как теоретических, но, что наиболее ценно, практических вопросов, связанных с интерпретацией «главной» антиутопии – романа Е. Замятина «Мы». Е. М. Неёлов в статье «Шариков, Швондер и Единое Государство (О фантастике Булгакова и Замятина)» называет роман Е. Замятина «Мы» родоначальником целого литературного направления – фантастических и антиутопических произведений [6: 378].

Ни одно исследование не обходится без классификации (полной или недостаточно полной, исчерпывающей или требующей дополнения) характерных признаков этого жанра. Одной из главных особенностей данного жанра является замкнутый хронотоп [1]. Приведем ряд подтверждающих примеров. И. В. Тараненко выделяет следующие признаки антиутопии: замкнутость «своего» сакрального пространства, хронотоп остановившегося настоящего, мифологизация хронотопа и др., а

также выявляет лексические репрезентации хронотопа антиутопии [8: 3]. Более подробно представлена спецификация антиутопии в обширной и с привлечением большого репрезентативного материала монографии Л. М. Юрьевой «Русская антиутопия в мировом контексте», на основе которой строятся сейчас представления об этом «жанровом гибриде» [7: 276]. Среди важнейших черт жанра, приведенных в работе Л. М. Юрьевой, выделим несколько, применимых к исследуемому нами шведскому роману «Каллокаин», а именно: территория государства отгорожена от окружающего мира стеной; прошлое в антиутопиях отвергается; герой произведения – бунтарь-одиночка или группа единомышленников, негативно воспринимающая существующий строй; тоталитаризму противостоит любовь; повествование часто строится в форме дневника; в литературном произведении антиутопического жанра ослабевает связь между прошлым, настоящим и будущим [14].

В задачи данной статьи не входит детальное представление самого жанра антиутопии, мы использовали имеющиеся на сегодняшний день классификации его (жанра) существенных примет и применили к шведскому роману К. Бойе «Каллокаин». На основе указанных выше классификаций мы выделили три наиболее общих признака:

1. Предметом описания становится государство и существующее в нем общество. Это в очередной раз доказывает то, что антиутопия – жанр социально-обусловленный.

2. В центре находится личность, или группа лиц, несогласных с существующим порядком в обществе.

3. Совершенно особенные характеристики времени и пространства.

«Каллокаин» К. Бойе: признаки антиутопии

Роман вышел в свет в 1940 году, после того как писательница провела какое-то время в Советском Союзе (1930), а потом в Германии (1932–1933 годы), и стал последним ее произведением, опубликованным при жизни. В обществе, где все под контролем, где личные интересы людей полностью подчинены общим целям, создается препарат, способный проявить истинные мысли человека – каллокаин. В своем произведении писательница воплощает идею о тотальном контроле государства над его гражданами.

В письме своему близкому другу Эббе Линде (Ebbe Linde) от 6 сентября 1940 года Карин Бойе рассказывает о своем новом романе (здесь и далее перевод А. А. Мешкуть):

«Только что я, изрядно попотев и поругавшись, закончила действительно значительных (с моей точки зрения) размеров роман, роман о будущем, но не совсем утопию. Я боюсь за него (роман), он так отличается от того, что я обычно пишу, что в конце концов это стало совершенно невыносимо для меня <...> Раз мне было страшно писать, то пусть читатель тоже ощутит немного моего ужаса, черт возьми. В романе идет речь о ситуации в следующем столетии, когда несколько крупных тоталитарных стран борются за мировое господство, и Государство полностью контролирует индивидов. <...> Там нет Лидера, и имена ни с чем не связаны».

Оригинал:

«Jag har just med svett och invärtes kräkningar avslutat en rätt diger (d. v. s. diger för mina förhållanden) roman, en framtidsroman, dock inte precis en utopi. Jag var rädd för den, den är så olik vad jag brukar skriva, och på slutet var den ren tortyr för mig <...> Har jag tyckt den var kuslig att skriva, så ska läsaren också ta mig fasen ha lite med av kusligheten. Den handlar om tillståndet i nästa århundrade, då några stora totalitära stater slåss om världsherraväldet och Staten har individen helt i sin hand. <...> där finns ingen Ledare, och namnen är från alla håll» [17: 414].

Таким образом, Карин Бойе, на основе происходящего в настоящем, старается заглянуть в будущее, предположить, к чему может привести нынешняя ситуация и выражает свой страх перед этим будущим.

Антиутопия была переведена на русский язык в 1971 году с некоторыми опущениями. Из текста были изъяты существенные подробности об устройстве Мировой Империи, которые соотносились с существующей в СССР реальностью и могли быть восприняты как политически острые.

Перевод на русский язык такого социального, политического романа с определенными аллюзиями на политический строй Советского Союза был обречен на вмешательство цензуры. В ходе нашего исследования было выявлено более двадцати упущений в переводе на русский язык, в том числе касающихся описания хронотопа романа (выявлено А. А. Мешкуть).

Например, в русском переводе мы находим следующее описание одной из локаций города:

«Так я размышлял, стоя у входа в подземку. Прошло четыре поезда; четыре раза толпа людей выливалась на свет, пока, наконец, не явилась Линда» [2: 74].

Теперь как этот отрывок представлен в оригинале:

«Так я размышлял, стоя у входа в подземку и видел, словно во сне, как охранник ходит взад-вперед вдоль увенчанной колючей проволокой стены, отделяющей район. Прошло четыре поезда; четыре раза толпа людей выливалась на свет, пока, наконец, не явилась Линда» (перевод А.А. Мешкуть). [2: 73]

Оригинал:

«Så stod jag i funderingar vid metrons uppgång och såg som i en dröm vakten gå fram och tillbaka längs den taggtrådskrönta distriktsmuren. Fyra tåg hade kommit, fyra gånger hade skarorna strömmat upp i dagsljuset, då äntligen Linda passerade spärren». [15: 83]

В переводе была исключена часть предложения, которая, можно сказать, кардинально меняет восприятие пространства, которое приобретает более закрытый, замкнутый и зловещий характер.

В романе «Каллокаин» описывается будущее в 2000-х годах, где каждый человек принадлежит Системе, которая, в свою очередь, противостоит некому внешнему врагу. Поскольку в романе «Каллокаин» прослеживается ряд параллелей и даже заимствований из антиутопии Е. Замятина «Мы» (Единое Государство – Всемирное Государство, структура произведения – в форме дневника), мы выдвинули гипотезу исследования, что Карин Бойе при написании романа опиралась на творчество русского писателя, однако мы не нашли никаких сведений о том, было ли произведение Замятина знакомо писательнице.

В романе «Каллокаин» государство под названием Мировая / Всемирная Империя (в русском переводе сосуществуют два названия, в оригинале *Världsstaten* – досл. «государство мира»), определенно является тоталитарным. Инструментом контроля являются «ухо полиции» и «глаз полиции», которые установлены практически везде, за исключением некоторых общественных мест, например, лифта. Но осознавая, к чему может привести разговор в лифте, если кто-то услышит его, герои воздерживаются от общения без свидетелей. В каждой квартире установлены «ухо и глаз полиции», поэтому государство всегда может узнать, чем занимается каждый человек в определенный момент времени. Слежка за всеми гражданами предстает как почти будничное явление.

«А мне позволено будет узнать, что это за эксперимент? – спросила горничная. Разумеется, она имела полное право спрашивать, ведь она находилась здесь в какой-то степени и для того, чтобы следить за всем, что происходит в доме» [2: 10].

В «Каллокаине» Карин Бойе не дает четкого описания архитектурных строений в Мировой Империи. Читателю известно лишь то, что люди живут и работают *под землей*, и лишь иногда выходят на поверхность. Квартиры в «идеальном» государстве для всех стандартные, независимо от должности и звания – однокомнатные для холостяков, двухкомнатные для семейных.

Характерной чертой хронотопа антиутопии является замкнутость пространства, огороженность государства от остального мира. Данный тип пространства мы наблюдаем как в романе «Мы» Е. Замятина, так и в «Каллокаине». Замкнутость пространства в скандинавском и русском романах связана прежде всего со стеной, которая защищает государство от внешней угрозы. В Едином Государстве Е. Замятина символом защиты служит Зеленая Стена. В «Каллокаине» средством ограждения Мировой Империи от внешнего мира является не только стена, но и специальное покрытие:

«Над пустыми сейчас крышами-террасами, над бесчисленными рулонами серого и зеленого брезента, с помощью которых можно было за десять минут замаскировать город, чтобы неприятель не смог увидеть его с воздуха, кишела толпа возвращавшихся домой людей в форменной одежде свободного времени» [2: 74].

Соратники Мировой Империи знают о прошлом немного, но все же могут представить, как раньше жили люди:

«Я знал, что раньше, в цивиличную эпоху, люди работали и тратили силы ради более просторных жилищ, лучшей пищи или роскошной одежды» [2: 74],

– пишет в своем дневнике Лео Калль.

Отличие от «Мы» лишь в том, что в «Каллокаине» герои не могут познакомиться с историей, увидеть ее своими глазами и сравнить мир, который был раньше с тем миром, в котором они живут сейчас. Они знают, что Мировая Империя ведет ожесточенную войну со своими врагами вот уже много-много лет, однако ни личность, ни местоположение врага им неизвестно. Более того, жители Мировой Империи могут только строить догадки относительно того, что из себя представляет мир за стеной:

«Кто знает, существует ли он на самом деле, этот город в пустыне, — отозвался Риссен. <...> в этом городе и вокруг полно опасностей: от песка и камней поднимаются ядовитые испарения, в расщелинах живут колонии бактерий — словом, буквально каждый шаг грозит опасностью. Но зато там

встречаются чистые родники, там сохранилась и нетронутая почва, где можно возделывать съедобные растения. Немногочисленным жителям известны безопасные дороги и убежища, эти люди не знают раздоров и помогают друг другу» [2: 68].

В обоих романах пространство и время застыло в одном моменте и не двигается уже много лет. В замытинском «Мы» у героев есть связь с историей, с прошлым – Древним домом, в котором хранятся старые книги, статуэтки, стоят шкафы, диваны и пианино, жители Единого Государства могут сравнить прошлое и настоящее существование. У соратников Мировой Империи шведской антиутопии нет возможности «окунуться» в прошлое, им остается только строить догадки, живя в вечно-длящемся настоящем.

Время в романах воспринимается по-разному. В «Мы» действие происходит в будущем, однако читатель следит за происходящим вместе с главным героем Д-503 – тот ведет дневник, куда записывает происходящие события. Можно наблюдать эволюцию главного героя, видеть, как постепенно меняется его мировоззрение, следить за его рефлексией и переживаниями. Можно сказать, что в романе взаимодействуют два временных пласта: настоящее и будущее. В «Каллокаине» восприятие времени главного героя и читателя различается: Лео Калль в своем дневнике описывает события двадцатилетней давности, которые для него являются прошлым, а для читателя – будущим. В результате происходит слияние прошлого, настоящего и будущего. Если говорить о пространстве, то в романе описывается тоталитарное государство, что характерно для жанра антиутопии.

Путь главного героя

Важнейшей предпосылкой для нашего исследования мира героя скандинавской антиутопии находим в следующем наблюдении:

«В антиутопиях выстроенный на тех же предпосылках мир дан изнутри, через чувства его единичного обитателя, претерпевающего на себе его законы ...» [4: 219-220].

Итак, сближает оба романа линия судьбы главного героя, инженера-строителя «Интеграла» Д-503 и создателя *сыворотки правды* под названием «каллокаин» Лео Калля. Важную роль в формировании героя-рассказчика, героя, ведущего дневник, выполняют женские образы. Приведем наблюдения Б. Ланина, применительно к антиутопиям: «Его (героя) личная, интимная жизнь весьма часто оказывается чуть ли не единственным способом проявить свое «я»» [4: 157].

Так, в начале романа Е. Замятина герой предстает перед читателем преданным последователем идей Единого Государства. После знакомства с женщиной I-330 мировоззрение его начинает плавно и постепенно изменяться: влюбленность, предполагающая избирательность, неизведанные дотоле чувства к женщине – все это толкает его на необдуманные и нелогичные поступки. I-330 оказала на него по-настоящему сильное влияние, изменив его представления относительно личных отношений и саму жизненную позицию. Роман К. Бойе во многом в этом плане – влиянии женского начала на строй мысли героя-мужчины – близок русскому. С первых строк повествования читатель знакомится с главным героем «Каллокаина» – Лео Каллем, автором дневника, в форме которого написано само произведение. Лео находится в плену в химической лаборатории врага вот уже двадцать лет. Он решил завести дневник, в котором рассказывает о событиях двадцатилетней давности:

«Я начал писать не по чьему-либо принуждению, а добровольно, хотя и сам не могу объяснить зачем. Это стало моей потребностью — вот и все объяснение» [2: 71].

В канву повествования включены не только эпизоды из его жизни в т.н. Всемирной Империи, но и вместе с тем анализ произошедших событий, внутренний диалог с самим собой, процесс сомнений и колебаний в незыблемости принципов государства. Записи, таким образом, являются не только свидетельством произошедшего, но и интерпретацией этих фактов Лео.

Химик Лео Калль, в отличие от Д-503, остается предан Мировой Империи довольно долго. Как законопослушный гражданин, он убежден, что сам человек, в том числе и его мысли, должны принадлежать правительству. Лео свято верит, что изобретенная им сыворотка правды станет большим достижением в области науки и военной промышленности. Этот препарат, разрабатываемый главным героем должен был стать главным оружием в *борьбе с инакомыслием*, так как его действие схоже с действием «сыворотки правды».

«Ни один преступник не сможет скрыть свою вину. Мысли, чувства больше не будут принадлежать нам одним, наконец-то будет покончено с этой нелепостью!» [2: 79].

С помощью сыворотки правды люди раскроют не только свои мысли, но и расскажут о том, что спрятано в глубинах их подсознательного. Лео – наивный герой и верящий в порядок Мировой Империи, благодаря своей жене Линде открывает важнейший закон – правда сердца и разума индивидуума важнее правды государства. Для Лео жена была пугающей загадкой, он отчаянно пытался понять, что

творится в ее голове, но смог сделать это только под конец повествования.

Только после того, как каллокаин официально был одобрен правительством, а Лео увидит газету с заголовком «МЫСЛИ МОГУТ БЫТЬ НАКАЗУЕМЫ» [2: 177], он начинает понимать, что, возможно, был слишком одержим идеей поклонения государству – Мировой Империи. После откровенного разговора со своей женой Линдой (впервые в жизни они искренне открылись друг другу!) Лео окончательно убеждается в том, что все эти годы он жил неправильно.

Герои власти

Власть в романе «Мы» олицетворяет Благодетель, за которого единогласно голосуют на ежегодных выборах, и Хранители. Героям романа, как и читателю, Благодетель представляется чем-то отдаленным, но в то же время величественным и всемогущим: «... такой же мудрый и любяще-жестокий, как Иегова древних» [3: 25]. При более близком знакомстве с ним Д-503 видит, что это такой же человек, как и все остальные: «Передо мной сидел лысый, сократовски-лысый человек, и на лысине – мелкие капельки пота» [3: 25].

В «Каллокаине» власть олицетворяют личности, более близкие народу и обществу: министр полиции Туарег, начальник полиции Вай Каррек, а также руководительница Седьмой канцелярии Департамента пропаганды Калипсо Лаврис. Если Калипсо является воплощением логики, четкости мысли и преданности Мировой Империи, то в Туареге и Карреке можно увидеть не слепое поклонение государству, а прежде всего жажду власти. Отрывок из разговора Лео с Карреком после принятия закона об антиимперском складе характера и легализации каллокаина:

«– Я надеюсь, вы не считаете, что у всех кругом совесть нечиста?»

– Совесть нечиста? – повторил он и снова резко захохотал. – Да какая разница – чиста или нечиста! Как бы тихо они ни сидели в своих норах, все равно никому не удастся уйти». [2: 35].

Объединяет эти группы героев обоих романов одно – жажда к власти. Ведь в тоталитарном государстве власть, ее достижение, удержание и приумножение любыми способами – главная цель правящей элиты. Герои обоих романов по-разному воспринимают тиранию власти, ведут с ней борьбу в разной степени, но все же Д-503, I-330, O-90 пытаются противостоять бездушной государственной машине в «Мы» так же, как это делают Лео Калль, его жена Линда и Эдо Риссен в «Каллокаине».

Из всего вышесказанного мы можем сделать вывод, что хронотоп государства с тоталитарной системой управления формирует в произведении персонажей, олицетворяющих власть, героев или группу героев, идущих против этой власти, а также героев сомневающих, которые впоследствии меняют свои решения и переосмысливают ситуацию.

Заключение

Таким образом, мы выяснили, что хронотоп представляет собой взаимосвязь времени и пространства и взаимодействует с различными категориями художественного произведения. Важную роль для выражения авторской идеи также играет соотношение художественного и реального хронотопов. Многие жанровые признаки возникают из типологического единства хронотопов этого жанра. Определенные временные и пространственные характеристики формируют систему персонажей произведения.

В романах «Мы» и «Каллокаин» ключевая сюжетобразующая роль принадлежит пространственно-временной организации, а именно хронотопу замкнутого пространства. В результате мы видим, что замкнутое пространство обуславливает организацию системы персонажей в романах, а также влияет на становление характера каждого из них. В романе «Каллокаин» основным является именно нелинейный хронотоп, поскольку в произведении художественное время представляет собой взаимодействие трех временных пластов: прошлого, настоящего, будущего, которые сменяются не постепенно от прошлого к настоящему и будущему, а взаимодействуют все сразу. Главный герой в своем дневнике рассказывает о прошлом, читатель воспринимает происходящее в произведении как настоящее, а сама Карин Бойе говорила о том, что её роман о будущем и его действие происходит в будущем. В «Каллокаине» три времени как бы соединяются в одно, что вызывает еще больший интерес у читателя.

Главные герои романов антиутопии находятся в оппозиции к существующей власти и устоям общества (причем, осознают это постепенно, вначале они только выглядят в чем-то непохожими на остальных, а постепенно эта непохожесть вырастает в противопоставление уже всей системе). Однако в отличие от других известных романов-антиутопий, как например «Мы» Е. Замятина или «1984» Дж. Оруэлла, где в конце главный герой проигрывает Государству битву за свободу воли и разума, в «Каллокаине» Мировая империя все-таки подвергается атаке врагов извне и остается непонятно, кто в конце концов одержал победу.

Оба эти произведения – Е. Замятина «Мы» и К. Бойе «Каллокаин» – оказали огромное влияние на развитие самого жанра антиутопии в целом и являются отражением общественной мысли того времени и в высшей степени актуализированы в настоящее время.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. С. 234–407.
2. Бойе К. Каллокаин: роман // Антология скандинавской фантастики. М.: Молодая гвардия, 1971. Т. 20. 384 с. (Библиотека современной фантастики. В 25 т.).
3. Замятин Е. Мы: Роман // Булгаков М. Собачье сердце, Роковые яйца, Похождения Чичикова. Замятин Е. Мы. Петрозаводск: Карелия, 1990. 381 с.
4. Ланин Б. А. Анатомия литературной антиутопии. Режим доступа: http://eccosman.hse.ru/data/120/386/1217/017_LANIN.pdf (дата обращения: 14.06.2020).
5. Морсон Г. Границы жанра // Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы / Сост., предисл. и общ. ред. В. А. Чаликовой; Пер. с англ., нем., фр. и др. яз. М.: Прогресс, 1991. С. 233–252.
6. Неёлов Е. Шариков, Швондер и Единое Государство: О фантастике Булгакова и Замятина // Булгаков М. Собачье сердце, Роковые яйца, Похождения Чичикова. Замятин Е. Мы. Петрозаводск: Карелия, 1990. С. 358–378.
7. Поэтика: Словарь актуальных терминов и понятий / Науч. ред. Н. Д. Тамарченко. М.: Издательство Кулагиной; Intraда, 2008. 355 с.
8. Тараненко И. В. Лексическое представление социокультурного пространства в жанре антиутопии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2001. 16 с.
9. Темирболат А. Б. Категория хронотопа в свете современных научных концепций литературоведения // Филологические науки в России и за рубежом: материалы Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, февраль 2012 г.). СПб.: Реноме, 2012. С. 6–9.
10. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура / Отв. ред. Т. В. Цивьян. М., 1983. С. 227–284.
11. Хализев В. Е. Теория литературы: Учебник для студентов вузов. М.: Высшая школа, 2000. 546 с.
12. Чанцев А. Фабрика антиутопий: Дистопический дискурс в российской литературе середины 2000-х // НЛО. 2007. № 86. С. 269–301.
13. Шишикина С. Г. Литературная антиутопия : к вопросу о границах жанра // Вестник гуманитарного факультета Ивановского государственного химико-технологического университета. 2007. № 2. С. 199–208.
14. Юрьева Л. М. Русская антиутопия в контексте мировой литературы: Монография. М.: ИМЛИ РАН, 2005. 317 с.
15. Boye K. Kris. Kallocain. Dikter. Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1967. 347 s.
16. Boye K. Ett verkligt jordiskt liv: Brev. Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2015. 458 s.
17. Davidsson, B. Framtidsromanen Kallocain: En presentation och ett försök till analys, delvis i jämförelse med ett par andra framtidsromaner [Электронный ресурс] / B. Davidsson. Дата обращения: <http://www.karinboye.se/om/artiklar/kallocain-bengt.shtml> (дата обращения: 14.06.2020).
18. Hägg, G. Den svenska litteraturhistorien. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 2001. 692 s.
19. Glenn Negley, J. Max Patrick. The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies. Mass Market Paperback. 1962. 342 p.

REFERENCES

1. Bakhtin M. Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes Toward a Historical Poetics. Bakhtin M. Questions of Literature and Aesthetics. Research of different years. M, 1975. P. 234–407. (In Russ.)
2. Boye K. Kallocain. Antology of Scandinavian Fantastic Fiction. M., 1971. Vol. 20. 384 p. (In Russ.)
3. Zamyatin Y. We. Mikhail Bulgakov: Heart of a Dog, The Fatal Eggs, The Adventures of Chichikov; Yevgeny Zamyatin: We. Petrozavodsk, 1990. 381 p. (In Russ.)
4. Lanin B. Anatomy of a literary dystopia. Available at: <http://sthb.petrus.ru/> (accessed 14.06.2020). (In

Russ.)

5. Morson G. The Boundaries of Genre. *Utopia and Utopian Thinking*. M., 1991. P. 233–252. (In Russ.)
6. Neyolov Y. Sharikov, Shvonder and the Unified State: About Fantastic Fiction of Bulgakoa and Zamayatin. *Mikhail Bulgakov: Heart of a Dog, The Fatal Eggs, The Adventures of Chichikov; Yevgeny Zamyatin: We*. Petrozavodsk, 1990. P. 358–378. (In Russ.)
7. *Poetics: Dictionary of Current Terms and Concepts* (N. D. Tamarchenko, Ed.). M., 2008. P. 276. (In Russ.)
8. Taranenko I. V. Lexical Presentation of Socio-Cultural Space in Genre of Anti-utopia. *Diss. Abst. of Candidate of Phil. Sc.* SPb.: 2001. 31 p. (In Russ.)
9. Termirbolat A. B. The category of Chronotope in the Light of Modern Scientific Concepts in Literary Studies. *Philological Sciences in Russia and Abroad: Issues of Int. Sc. Conf.* (Saint-Peresburg, February 2012). SPb., 2012. P. 6–9. (In Russ.)
10. Toporov V. N. Space and Text. *Text : Semantics and Structure* (T. V. Tsivyan, Ed.). M., 1983. P. 227–284. (In Russ.)
11. Khalizev V. E. *Theory of Literature*. M., 2000. (In Russ.)
12. Chantsev A. The Antiutopia Factory: Dystopian Discourse in Russian Literature of the Mid 2000-s. *NLO*. 2007. No 86. P. 269–301. (In Russ.)
13. Shishkina S. G. Literary Anti-utopia : To the Question of the Boundaries of the Genre. *Vestnik Gumanitarnogo fakulteta IGKhTU*. 2007. No2. P. 199–208. (In Russ.)
14. Yureva L. N. *Russian Anti-utopia in the Context of the World Literature: monograph*. M. ,2005. 317 p. P. 73–76. (In Russ.)
15. Boye K. *Kris. Kallocajn. Dikter*. Stockholm, 1967. 347 p.
16. Boye K. *Ett verkligt jordiskt liv: Brev*. Stockholm, 2015. 458 p.
17. Davidsson B. *Framtidsromanen Kallocajn: En presentation och ett försök till analys, delvis i jämförelse med ett par andra framtidsromaner*. Available at: <http://www.karinboye.se/om/artiklar/kallocajn-bengt.shtml> (accessed 14.06.2020).
18. Hägg G. *Den svenska litteraturhistorien*. Stockholm: Wahlström & Widstrand. 2001. 692 p.
19. Glenn Negley, J. Max Patrick. *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*. Mass Market Paperback. 1962. 342 p.

«TRUTH SERUM»: KAREN BOYE'S SWEDISH ANTI-UTOPIAN NOVEL KALLOCAIN

SHARAPENKOVA
Natalia

*Doctor of Philology,
Head of the Department of German Philology and
Scandinavian Studies,
Petrozavodsk, Russian Federation, Department of
German Philology
and Scandinavian Studies,
Petrozavodsk, Russian Federation, natshar@mail.ru*

MESHKUT
Anna

*student,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation,
meshkut.ann@gmail.com*

TUPIKOVA
Elena

*student,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation,
lena.tupikova.1995@yandex.ru*

Keywords:

anti-utopia
Swedish-Russian cultural and literary
relations
chronotope
Kallocain

Summary:

The relevance of the present article is related to the urgent problem in Humanities (cultural studies, philology and sociology): characterization of anti-utopia that emerged in the XX and the XXI centuries, and its various national modifications. The purpose of the article is to define typical features of the anti-utopia in the Scandinavian novel *Kallocain* written by a Swedish writer Karin Boye and draw some parallels with Yevgeny Zamyatin's novel *We*. The article proves the following thesis: the majority of the specific characteristics of anti-utopia are based on the category of the chronotope. The basic methods of the research were descriptive analytical method, comparative typological method, summarization, cultural-historical method, motive analysis, and content analysis of the text. The model of state-building is implemented in the artistic space of both novels. This model is presented as an ideal one; however, a closer look shows that it is the model of the totalitarian system of government: the states are isolated from the surrounding world which is presented in the novels as alien and hostile. Order, stability, and equality prevailing in the *World Empire* (Boye) and the *United State* (Zamyatin) are pushed to their grotesque limits and lead to the universal equalization of the citizens, and the governmental control of all the aspects of human life, including the intimate sphere.

УДК 7.046.1

СПЕЦИФИКА ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ЖИТЕЛЕЙ КАРЕЛЬСКОГО ПРИЛАДОЖЬЯ: КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

**СУВОРОВА
ИРИНА
МИХАЙЛОВНА**

*доктор культурологии,
профессор кафедры философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
кафедра философии и культурологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
suvormih@list.ru*

Ключевые слова:

ценностные ориентации
аксиосфера
карельское Приладожье
социокультурная ситуация
научная экспедиция
полевые исследования

Аннотация:

В статье исследуется структура аксиосферы современных жителей карельских районов, расположенных на территории Северного Приладожья. В качестве методологии выбран кросс-культурный подход, основанный на проверке валидности авторитетной методики изучения ценностных ориентаций Ш. Шварца, а также задействованы глубинные интервью, анкетирование и фокус-группы. Исследование проводилось по материалам полевой работы в научной экспедиции Петрозаводского государственного университета по проекту «Способы сохранения человеческого капитала как актуальная проблема Республики Карелия». Результатами камеральной обработки экспедиционных материалов стало выявление многоаспектных факторов, повлиявших на оригинальность структуры аксиосферы жителей Приладожья, и отличия от заявленного Ш. Шварцем «общекультурного профиля человечества». Главной разницей в структуре ценностной сферы наших современников на данной территории стало значимое выделение ценности безопасности как самой необходимой и желаемой. Анализ социокультурной ситуации причин такого выделения показал, что существуют исторические, географические и экономические предпосылки, повлиявшие на статус данной ценности. Отдельный анализ был осуществлен в отношении низкой востребованности ценности традиций, по результатам которого также был выявлен комплекс причин, формирующих низкий статус данной ценностной ориентации. В итоге проверки на валидность авторитетной авторской методики, был подтвержден высокий уровень совпадения структуры аксиосферы современных жителей Приладожья с «общекультурным профилем человечества», а также выявлены оригинальные специфические особенности аксиосферы исследуемых респондентов.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

СПЕЦИФИКА ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ЖИТЕЛЕЙ КАРЕЛЬСКОГО ПРИЛАДОЖЬЯ: КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

Исследование ценностных ориентаций наших современников – представителей разных стран и культур – стало актуальной научной проблемой в связи с популяризацией, а иногда и сравнением с так называемыми «европейскими ценностями» или «общечеловеческими ценностями». Проблема усугубляется своеобразной тенденцией определенной «сверки» имеющихся культурных ценностей конкретного этноса с набором «европейских ценностей», на основе чего делается вывод о принадлежности к европейскому (подразумевается цивилизованному) сообществу. В таком подходе явно прослеживаются определенные попытки политизировать аксиологическую тематику, использовать ее «на злобу дня». Поэтому важным становится объективный беспристрастный подход в исследовании ценностных предпочтений современных представителей конкретной культуры с помощью авторитетных научных методик.

Кросс-культурный подход позволяет в этой ситуации изучить структуру аксиосферы респондентов на основе исследования их социального поведения. В данном случае актуальным является кросс-культурное валидизирующее исследование на основе сравнения «универсального набора ценностей» Ш. Шварца и ценностной сферы жителей конкретного региона, в данном случае карельского Приладожья. Это исследование определяет, применимо ли, значимо и, следовательно, равноценно ли для другой культуры ранее созданное измерение психологической конструкции. Такие исследования предполагают не только [сбор](#) эмпирических данных в полевых условиях, но и выявление социокультурных факторов, влияющих на формирование аксиосферы личности. В результате становится возможным выявление областей пересечения аксиосферы личности и аксиосферы культуры, в которой развивается данная личность.

Ценностная сфера личности по признанию Ш. Шварца «...представляет собой мотивационный континуум, <...> мотивационные различия между ценностями могут рассматриваться скорее как непрерывные, чем как дискретные. Мы <...> рассматриваем их как отдельные, если это удобно для исследования, <...> но наше разделение континуума, основанное на теории, является произвольным» [5: 45–46].

Солидаризируясь со Ш. Шварцем, в данном исследовании мы будем использовать термин аксиосфера, который обозначает изменчивую сложноструктурированную систему взаимосвязанных ценностей, представленных в виде суждений, образов, идей и норм, разнообразных проявлений ценностного сознания, мотивирующих практическую и духовную деятельность человека. Однако необходимо отметить, что наряду с изменчивостью «носителей» – материальных воплощений ценностей, «несомые» – «вечные» духовные ценности, нравственно-эстетические константы человеческого бытия в мире (благо, честность, великодушие, прекрасное, возвышенное, героическое и др.), обнаруживаются в культурных нормах разных народов и являются постоянными на протяжении всего развития мировой культуры [4: 106]. Ведь именно они (духовные ценности культуры) способствуют обособлению человека в мире животных, совершенствованию личности, наполняют жизнь смыслом, стремлением к «горизонтам Бытия» (С. С. Хоружий), а в итоге гармонизируют бытие человека: «Культура есть взгляд, созидающий человека и его окружение в определенной «схематике», схематике согласования, когда ни один из полюсов — человек и природное окружение — не выстраиваются изолированно друг от друга, а находятся в «гармоническом» со-ответствии» [2: 142].

Данное положение подтверждено многочисленными результатами эмпирических исследований научной школы Ш. Шварца в 83 странах мира, что позволило авторитетному ученому презентовать некий «общекультурный профиль человечества». В данном профиле по принципу убывания ценности распределены следующим образом:

1. Доброта – расположенность к другим, забота о благополучии близких, честность, готовность прощать и помогать, лояльность и ответственность.
2. Самостоятельность – руководство самим собой (выбор независимого мышления и поведения, творчество, склонность к исследованию, свобода, любопытство, постановка собственных целей).
3. Универсализм – понимание другого, высокая оценка другого, забота о благополучии всех людей и природы, мудрость, широта мышления, социальная справедливость, равенство, всеобщий мир, социальная справедливость, мир красоты, единство с природой.
4. Безопасность – надежность, гармония и стабильность общества, отношений и себя самого, безопасность семьи и государства, общественный порядок, чистота, взаимная полезность.
5. Конформность – воздержание от действий, которые могли бы нанести вред другим людям, общественному порядку или принятым социальным нормам, вежливость, послушание,

- самодисциплина, уважение к родителям и старшим.
6. Достижения – личный успех посредством демонстрации личной компетентности в соответствии с социальными стандартами, успешность, способность, амбициозность, влияние человека.
 7. Гедонизм – удовольствие и чувственное самовознаграждение, наслаждение жизнью.
 8. Стимуляция – азарт, новизна, стремление к глубоким переживаниям.
 9. Традиции – принятие и соблюдение традиций, обычаев и идей традиционной культуры и религии, скромность, благочестие, умеренность.
 10. Власть – достижение социального статуса или престижа, контроля над людьми и ресурсами, социальная власть, богатство, поддержание имиджа.

После многолетних исследований Ш. Шварц пришел к выводу о постоянстве в ранжировании ценностей, несмотря на этническую, религиозную, экономическую, политическую разницу в жизни народов. В первую тройку приоритетных ценностей вошли: доброта, самостоятельность и универсализм, а последние три позиции заняли гедонизм, стимуляция и власть. Сам автор утверждает, что такое положение дел содействует наилучшему функционированию общества.

«Ш. Шварц постулировал, что все индивидуальные ценности основываются на базовых условиях человеческого существования (одном или более): а) потребности организма, б) стремление к социальным взаимодействиям и в) потребность в принадлежности к группе. 19 ценностей основываются на этих условиях и соответствуют функциональным требованиям, выработанным Ш. Шварцем (в 1992 и 2006 году) для базовых ценностей. Они фокусируются на: а) личной или социальной выгоде от результата, б) росте и саморазвитии или избегании тревожности и защите, в) открытости к изменениям или сохранении статус-кво, г) направленности на собственное благо или благо других» [5: 47].

Насколько соответствует или не соответствует данному «общекультурному профилю» аксиосфера социума в конкретном карельском регионе? Этот вопрос стал определяющим в валидизирующем кросс-культурном исследовании на территории Приладожья (Сортавальский и Питкярантский районы Республики Карелия).

Научное исследование проводилось в два этапа в 2019–2020 годах. Первый этап сбора эмпирических данных проводился в ходе экспедиции Гуманитарного инновационного парка Петрозаводского государственного университета в рамках проекта «Способы сохранения человеческого капитала как актуальная проблема Карелии». В качестве методов использовался опросник Ш. Шварца, а также углубленные интервью, фокус-группы и анкетирования. Поскольку кросс-культурный подход предполагает комплексное исследование социокультурной ситуации [3], то в исследование включался инструментарий социологии, экономики, истории (факторный анализ, анкета самообразованию, опросник «Мотивация трудовой деятельности» и др.).

Второй этап камеральной обработки полученных эмпирических данных включал обобщение и анализ комплексного характера с учетом влияния социокультурной ситуации на личные ценностные предпочтения респондентов.

В качестве респондентов были задействованы 208 жителей городов и поселков Сортавальского и Питкярантского районов в возрасте от 23 до 77 лет, из которых 91% являлись трудящимися, 68% женщин и 32% мужчин. Количество избранных респондентов соответствует репрезентативному соотношению на 20 000 жителей – 100 респондентов, такое же соотношение соблюдено по половому признаку. Поскольку проект Гуманитарного парка предполагал исследование трудящихся граждан, то подавляющее большинство респондентов были из числа занятых в разных социальных сферах и отраслях производства.

Итоговые результаты по опроснику Ш. Шварца представлены, как и подразумевает методика, на двух уровнях: на уровне нормативных идеалов и на уровне индивидуальных предпочтений. На первом уровне среди приоритетных ценностных идеалов у жителей Приладожья находятся безопасность, доброта и самостоятельность, причем первый показатель наблюдается в большом отрыве от остальных. Данный факт свидетельствует о том, что надежность, гармония и стабильность общества, отношений и себя самого, безопасность семьи и государства, общественный порядок, чистота, взаимная полезность являются самыми ценными и желаемыми установками в сознании респондентов. Как указывают многие исследователи, работавшие с методикой Ш. Шварца, именно самые желаемые установки в сознании респондентов являются и самыми нереализованными, т.е. объективно респонденты ощущают дефицит личной и общественной безопасности, и этот факт наталкивает исследователя на поиск социокультурных факторов, сформировавших данную установку. Соответственно изучение особенностей социокультурной ситуации может позволить получить конструктивный ответ.

В то же самое время доброта и самостоятельность как главные ценностные доминанты вполне

соответствуют «общекультурному профилю человечества». Этому же профилю на уровне нормативных идеалов соответствуют и самые не востребовавшие ценности власти, стимуляции и гедонизма, что подчеркивает валидность опросника Шварца.

На втором («портретном», как называет его Ш. Шварц) уровне индивидуальных приоритетов (когда респондент проецирует предпочтения на свою личность) вопреки распространенному мнению о несовпадении с первым уровнем обнаружилось полное сходство по трем первым позициям: доброта, самостоятельность и безопасность. Как видно из перечня здесь безопасность занимает третье место, а доброта и самостоятельность «вписываются» в «общекультурный профиль человечества». Смещение ценности безопасности на личном уровне на третье место свидетельствует о том, что ее острота и желаемость несколько снижена по сравнению с первым уровнем применительно к собственной ситуации респондента.

Отчасти неожиданными были результаты по самым не востребовавшим ценностям, так как помимо власти и стимуляции (совпадение с первым уровнем) на третьем месте оказались традиции, что наталкивает на выявление социокультурных факторов, влияющих на такой результат.

Итак, в результате сравнения с образцом – «общекультурным профилем человечества» Ш. Шварца – можно отметить, что аксиосфера жителей карельского Приладожья совпадает на 66%, а значит, 34% состава аксиосферы являются отличительными чертами, требующими подробного анализа.

Как уже упоминалось в исследовании, влияние социокультурной ситуации на ценностные предпочтения респондентов может играть определяющую роль в ранжировании ценностного ряда. Поэтому имеет смысл проанализировать специфику географического, исторического, экономического и культурного положения дел на территории карельского Приладожья. Территория Сортавальского и Питкярантского районов Республики Карелия исторически была предметом спора разных государств и принадлежала к разным административным образованиям. Только в XX веке данная территория переходила от России к Финляндии и обратно трижды: в 1920, 1940 и 1944 году. Причем в 1944 году оказались разорваны давние административные связи Северного Приладожья с Выборгом и Кякисалми-Кексгольмом, поскольку два последних города стали районными центрами Ленинградской области, тогда как районы Сортавальский, Питкярантский и Куркиёкский (с 1945 года его центром была Лахденпохья) остались в составе КФССР [1].

Возможно, предположить, что данный исторический факт может служить основанием для психологического ощущения нестабильности и небезопасности современных местных жителей, что в принципе свойственно обитателям приграничных территорий. Это предположение подтверждается результатами специально организованного открытого интервью жителей Приладожья, в которых было выяснено их отношение к близости границы и историческая глубина их культурной памяти.

Как показали результаты интервью, для большинства жителей Приладожья граница воспринимается как повседневная данность, которая таит в себе и возможности (путешествия, шопинг и т.п.), так и ограничения приграничного района, а в отдельных случаях ощущение страха. В своих ответах респонденты отмечали и такой значимый фактор, влияющий на ощущение безопасности, как финансово-экономическая нестабильность на уровне собственного и районного бюджета. Поскольку Приладожье является туристической зоной Республики Карелия, то показатель сезонности оказывается дестабилизирующим фактором личной и общественной безопасности. Таким образом, выявляется не один, а несколько причин высокого уровня желаемости безопасности, которая стала ведущей ценностью для жителей Приладожья. Именно эта ценность является оригинальной в наборе предпочтительных и отличная в упомянутом «общекультурном профиле» Ш. Шварца.

Анализ материалов исследования относительно не востребовавшей ценности традиции показал, что исторический фактор оказывается самым существенным, что повлияло на сложившуюся картину ценностных ориентаций. В силу исторических событий (в частности передачи территории без местных жителей) на территории современного карельского Приладожья сегодня проживает максимум третье поколение заселившихся после 1944 года. Ясно, что в подобной ситуации сложно представить многовековую традицию передачи, по крайней мере, материальных ценностей, отражающих специфику и колорит семьи, рода, местности, природы. В ходе интервью выяснилось, что при неплохой информированности жителей Приладожья о событиях и значении обеих советско-финляндских войн более ранние периоды истории региона почти отсутствуют в культурной памяти местных жителей. Таким образом, существуют объективные предпосылки, сформировавшие не востребовавшие ценности традиции.

Подводя итог, можно отметить, что кросс-культурный подход исследования позволил многосторонне изучить аксиосферу жителей карельского Приладожья и выявить сходство (на 66%, что

подтверждает валидность авторитетной методики) с «общекультурным профилем человечества» Ш. Шварца, а также акцентировать внимание на специфике ценностных ориентаций. Изучение факторов, повлиявших на оригинальность аксиосферы жителей Приладожья, указало на значимость таких социокультурных показателей как географический, исторический и экономический факторы. Анализ степени влияния данных факторов на аксиосферу респондентов может быть темой отдельного научного комплексного исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Большакова Г. И. Заложники новой границы: проблемы заселения и освоения Карельского перешейка в 1940–1960 гг. / Г. И. Большакова; Под ред. И. В. Алексеевой. СПб: Астерион, 2009. 140 с.
2. Соколов Б. Г. Культура как взгляд // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя: Материалы научной конференции. 26–27 сентября 2000 г.: Тезисы докладов и выступлений СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 142–144.
3. Суворова И. М. Влияние социокультурной ситуации на самообразование жителей карельских районов как фактор сохранения человеческого капитала // *Studia Humanitatis Borealis*. 2019. № 1. Режим доступа: <http://sthb.petsu.ru/> (дата обращения: 19.04.2020).
4. Теория культуры: Учебное пособие / Под ред. С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова. СПб: Питер, 2008. 592 с.
5. Шварц Ш. и др. Уточненная теория базовых индивидуальных ценностей: применение в России // *Психология*. 2012. Т. 9, № 1. С. 43–70.

REFERENCES

1. Bolshakova, G. I. Hostages of the new border: problems of settlement and development of the Karelian Isthmus in 1940–1960. / G. I. Bolshakova; under the editorship of I. V. Alekseeva. St. Petersburg, 2009. 140 p. (In Russ.)
2. Sokolov B.G. Culture as a look // Ethical and Aesthetic: 40 years later. / Materials of the scientific conference. September 26–27, 2000. Abstracts of reports and speeches St. Petersburg, 2000. P. 142–144. (In Russ.)
3. Suvorova I. M. The influence of the sociocultural situation on the self-education of residents of the Karelian regions as a factor in the preservation of human capital // *Studia Humanitatis Borealis*. 2019. No. 1. Available at: <http://sthb.petsu.ru/> (accessed 13.12.2019).
4. Theory of culture: Textbook / Ed. by S. N. Ikonnikova, V. P. Bolshakova. St. Petersburg, 2008 . 592 p. (In Russ.)
5. Schwartz Sh., et al. Refined theory of basic individual values: application in Russia // *Psychology*. 2012. V. 9, No. 1. P. 43–70. (In Russ.)

SPECIFIC VALUE ORIENTATIONS OF THE VILLAGE RESIDENTS OF KARELIAN LAKE LADOGA AREA: CROSS-CULTURAL APPROACH

SUVOROVA
Irina

*Doctor of Culturology,
Professor,
Petrozavodsk State University, Department of
Philosophy and Cultural Studies,
Petrozavodsk, Russian Federation, suvmih@list.ru*

Keywords:

value orientations
axiosphere
Karelian Lake Ladoga area
sociocultural situation
research expedition
field research.

Summary:

The article studies the structure of the axiosphere of people currently living in Karelia, in the territory of Northern Ladoga area. The study used the cross-cultural approach based on the validation of the well-established and much respected Shalom Schwartz's methodology for studying value orientations, as well as in-depth interviews, questionnaires and focus groups. The study utilized the materials of the field expedition conducted by Petrozavodsk State University as part of the project "Ways to preserve human capital as a topical problem for the Republic of Karelia." The expedition materials processing resulted in the identification of multidimensional factors that determined the originality of the structure of the axiosphere of Lake Ladoga area inhabitants and the difference from the "common cultural profile of mankind" declared by Schwartz. The main difference in the structure of the value sphere of our contemporaries in the studied territory was that they identified the value of security as the most significant, necessary and desirable one. The analysis of the sociocultural context for the reasons of such identification showed that there are historical, geographical and economic prerequisites that influenced the status of this value. A separate analysis was carried out with regard to the low demand for the value of traditions, which also revealed a set of reasons that shaped the low status of this value orientation. The validation of Schwartz's methodology confirmed the high level of concordance between the structure of the axiosphere of the population currently inhabiting Lake Ladoga area with the "common cultural profile of mankind", as well as the specific original features of the axiosphere of the respondents involved in the study.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ КАК КЛЮЧЕВОЙ ФАКТОР СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РЕГИОНА

**СУВОРОВА
ИРИНА
МИХАЙЛОВНА**

*доктор культурологии,
профессор кафедры философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
кафедра философии и культурологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
suvormih@list.ru*

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 16 августа 2020 года

Опубликована: 16 августа 2020 года

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ КАК КЛЮЧЕВОЙ ФАКТОР СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РЕГИОНА

6 и 7 февраля 2020 года в городе Белгороде на базе Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова состоялась Всероссийская очно-заочная научно-практическая междисциплинарная конференция «Человеческий капитал как ключевой фактор социально-экономического развития региона». На конференции были представлены научные доклады ученых из вузов Белгорода, Воронежа, Курска, Тамбова, Краснодар, Санкт-Петербурга, Донецка, Тулы, Москвы, Рязани, Томска, Новокузнецка. Петрозаводский государственный университет на конференции представляла профессор кафедры философии и культурологии, директор Гуманитарного инновационного парка Ирина Михайловна Суворова с пленарным докладом «Проблема комплексной методологии в оценке человеческого капитала региона».

В начале конференции со вступительным словом выступил доктор исторических наук профессор БГТУ им. В.Г. Шухова В.В. Моисеев. В приветственном слове он отметил обширную географию участников конференции, большое количество докладчиков (около 200 ученых) и значимость заявленных тем конференции. В своем научном докладе В.В. Моисеев отметил, что в нашей стране человеческий капитал не достигает пока качественных показателей, сопоставимых с развитыми странами мира и не всегда является решающим фактором инновационного развития регионов и национальной экономики. Поэтому модернизация человеческого капитала в Российской Федерации становится приоритетным направлением в государственной экономической и социальной политике.

Программа научной конференции была достаточно разнообразной и включала такие основные направления работы, как:

1. Состояние и пути совершенствования человеческого капитала.
 2. Теоретико-методологические проблемы диагностики и оценки человеческого капитала региона и страны в целом.
 3. Значение социальной политики в формировании и увеличении человеческого капитала региона.
 4. Технологические основы управления человеческим капиталом.
 5. Основные тенденции и динамика развития человеческого капитала региона.
 6. Деятельность органов местной власти по совершенствованию человеческого капитала.
 7. Социокультурные механизмы формирования человеческого капитала региона.
 8. Человеческий капитал и экономика региона.
 9. Образование и его роль в формировании человеческого капитала.
- С интересным докладом по последней теме на пленарном заседании выступил В.Н. Фомин, канд.

соц. наук, доцент БГТУ им. В.Г. Шухова. Автор акцентировал внимание на проблеме смешивания экономического и социологического аспектов понятия «человеческий капитал», которое часто путают с категориями «человеческий потенциал». Обратив внимание на общее и различное в определении терминов, В.Н. Фомин изложил вывод об одном из главных источников человеческого капитала, а именно – на профессиональной определенности школьников. В представлении докладчика задачей педагогического сообщества является необходимость учить школьников делать выбор в любой жизненной ситуации, а в выборе профессии необходима планомерная профориентационная работа со школьниками.

Доцент БГТУ им. В.Г. Шухова, социолог Т.В. Целютина представила доклад на тему «Оценка человеческого капитала с помощью статистико-математического пакета Statistika 8.0». Главным выводом научного доклада было выявленное несоответствие между обнаруженными реальными социологическими показателями в ходе экспедиционной работы по Белгородской области и заявленными официальными данными показателями по исследованию человеческого капитала.

Представленный на пленарном заседании конференции доклад профессора ПетрГУ И.М. Суворовой по теме проекта «Сохранение человеческого капитала как актуальная проблема республики» содержал анализ результатов научного исследования, проведенного в ходе экспедиции по территории Республики Карелия. Автором доклада актуализировался недостаток примененной методологии по ряду причин, и был предложен вариант объединения исследовательских возможностей ученых разных наук для формирования комплексной методологии в изучении человеческого капитала региона.

Подводя итоги научной конференции, академик В.В. Моисеев отметил значительный интерес, продемонстрированный научным сообществом по теме человеческого капитала, и высказал предположение о возможностях дальнейшего научного сотрудничества по данной тематике.

HUMAN CAPITAL AS A KEY FACTOR OF SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT OF THE REGION

**SUVOROVA
Irina**

*Doctor of Culturology,
Professor,
Petrozavodsk State University, Department of Philosophy
and Culture Studies,
Petrozavodsk, Russian Federation, suvormih@list.ru*