

**Издатель**

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

Научный электронный журнал

**Studia Humanitatis Borealis /  
Северные гуманитарные  
исследования**

<https://sthb.petrso.ru>

**№ 1(30). Февраль, 2024**

**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. Коростелева  
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@petrsu.ru](mailto:studhbor@petrsu.ru)  
<https://sthb.petrso.ru>

## Содержание № 1. 2024.

### ФИЛОСОФИЯ

БЕЛЯЕВ Д. А., СЕМЕЕВА С. А.	<b>ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ФЕНОМЕНА РЕВОЛЮЦИОННОГО ТЕРРОРИЗМА НАЧАЛА XX ВЕКА</b>	3 - 7
ПИВОЕВ В. М.	<b>ИНДИВИДУАЛИЗМ И КОЛЛЕКТИВИЗМ: PRO ET CONTRA</b>	8 - 9
ВОЛКОВ А. В.	<b>КИНО КАК ФЕНОМЕН ВИЗУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ: ОТ СЕМИОТИКИ К ФИЛОСОФИИ ВОСПРИЯТИЯ</b>	10 - 16

### КУЛЬТУРОЛОГИЯ

СУВОРОВА И. М.	<b>АНТИЧНАЯ ЭТИКА В КОНЦЕПЦИИ НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ПУБЛИЦИСТА XIX ВЕКА Н. Г. ДЕБОЛЬСКОГО*</b>	17 - 22
ВАСИЛЬЕВА С. В., ЯКОВЛЕВА К. А.	<b>ФЕНОМЕН ЛЮБВИ В РАССКАЗЕ У. С. МОЭМА «ЗАВОДЬ» И ДЖ. С. ФОЕРА «ЖУТКО ГРОМКО И ЗАПРЕДЕЛЬНО БЛИЗКО»</b>	23 - 31

УДК 130.2

## **ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ФЕНОМЕНА РЕВОЛЮЦИОННОГО ТЕРРОРИЗМА НАЧАЛА XX ВЕКА**

**БЕЛЯЕВ  
ДМИТРИЙ  
АНАТОЛЬЕВИЧ**

*доктор философских наук,  
профессор кафедры философии, политологии и  
теологии,  
Липецкий государственный педагогический  
университет имени П. П. Семёнова-Тян-Шанского,  
Институт истории, права и общественных наук,  
Липецк, Российская Федерация,  
dm.a.belyaev@gmail.com*

**СЕМЕЕВА  
СВЕТЛАНА  
АЛЕКСАНДРОВНА**

*аспирант кафедры отечественной и всеобщей  
истории,  
Липецкий государственный педагогический  
университет имени П. П. Семёнова-Тян-Шанского,  
Институт истории, права и общественных наук,  
Липецк, Российская Федерация,  
svetlana.semeeva@mail.ru*

**Ключевые слова:**

Савинков  
Фуко  
насилие  
терроризм  
Ницше

**Аннотация:**

Влияние терроризма на жизнь российского общества начала XX века носило небывалый характер и являлось частью борьбы против реакционной политики власти. В настоящее время терроризм провозглашен международной проблемой, имеющей давнее основание. Однако отношение к личностям боевиков в современности и прошлом отличается. В то же время для решения проблемы искоренения данного явления важна не только правоохранительная деятельность, обеспечивающая задержание и наказание отдельных преступников, но и установление факторов, предопределивших генезис терроризма. Целью статьи стал анализ сущности терроризма, рассматриваемой с позиции социальных потребностей и психологических черт террористов в контексте реалий революционной террористической деятельности в России с 1902 по 1911 годы с использованием положений философии насилия Ф. Ницше и М. Фуко. Используются следующие методы исследования: сравнительный анализ, идиографический, антропологический. Сделан вывод о том, что революционно-террористическое мышление совокупно сформировано неустойчивостью общества, когда рождаются новые траектории развития, связанные с отрицанием прежних устоев, претензиями отдельных личностей на воплощение воли к власти, поддержкой жертв прежней системы, коллективистским чувством, максималистским восприятием.

Получена: 27 января 2024 года

Опубликована: 27 февраля 2024 года

### *Введение*

Развитие Российского государства со второй половины XIX века по настоящее время периодически осложнялось террористической борьбой.

Особенно крупный масштаб приобрело данное явление в начале XX столетия, когда терроризм стал инструментом революционного столкновения с властью партии эсеров и анархистов. В условиях современности общество, относительно сплоченное вокруг власти и признавшее терроризм глобальной угрозой, причисляет террористов к категории «безнравственных» / «зомбированных» / «сумасшедших» (последний ярлык, как правило, используют, если явление недоступно пониманию). Однако в то время в условиях политической нестабильности оценки терактов были далеко не так однозначны: по отношению к террористам употреблялись слова: «мученики», «избавители» [4: 5], [4: 39]. А когда терроризм утратил рычаги партийного управления и распространился в ходе революции 1905–1907 годов в массы, этим воспользовались уголовники, прикрывающие корыстные, однозначно осуждаемые мотивы лозунгами политического сражения за справедливость [11: 336].

Целью статьи стал анализ философского объяснения истоков революционно-террористического мышления и феномена терроризма как следствия теории о том, что сознание определяет бытие применительно к периоду с 1902 по 1911 годы.

### *Преломление картины мира Ф. Ницше в мироощущении революционных террористов*

Носитель любого мировоззрения всегда сталкивается с проблемой философской неопределенности блага и истины. Закономерный вывод о вечном конфликте антагонистов углубил философ Ф. Ницше – и признал естественным право полного освобождения от старой системы христианских ценностей (в том числе от заповеди «не убий»). По свидетельству исследователя конца XIX – начала XX веков Г. Тюрка, «имя Фридриха Ницше все чаще встречается на страницах наших журналов и газет» [9: 1], потому вероятность разделения его взглядов террористами высока. Ф. Ницше утверждал, что в природе человека заложено желание «предпочитать, быть несправедливым, отличным от прочего» [6: 18], а традиционная мораль, призванная сдерживать природный напор, по своей сути фальшива и чужда человеку. Философ проводил аналогию между «зловонием» всемирных книг (подразумевая в том числе Священные книги) и маленьких людей, их создавших и поклоняющихся. Для него неморальный переворот устоев – устремленность к свежему воздуху, показатель глубины развития [6: 65]. Акт нарушения морали рассматривался им как доказательство независимости и смелости, упор во взглядах сделан на наличие у людей слабой или сильной воли – стремления к власти, познанию своей свободы через принуждение других [6: 35]. Г. Тюрк усмотрел в проявлении этой воли любовь к жестокости: «Приятно заставлять других страдать» [9: 12].

Однако философ предостерегал «маленьких людей» в деле искусственного усиления жизненных опасностей при выборе этого пути, причем одна из них – внутренняя, не знающая пощады – голос совести [6: 62]. По Ницше, только закаленные личности могут вынести бремя ответственности за переоценку ценностей [6: 176]. Этим обусловлена рефлексия членов Боевой организации эсеров после совершённых терактов. Так, по воспоминаниям Б. В. Савинкова, убийца министра внутренних дел В. К. Плеве Е. С. Сазонов каялся в письме с каторги: «Сознание греха никогда не покидало меня» [8: 54].

На первый взгляд, ницшеанским «Сверхчеловеком» почувствовал себя герой повести Б. В. Савинкова «Конь бледный» боевик Жорж, который проверял, насколько далеко он мог зайти и кто его остановит, ведь он «сам себе Бог» [7: 322]. Поэтому он не останавливается перед убийством для себя, расправляясь с мужем своей возлюбленной Елены. Но драма повести в том, что Жорж оказался «Сверхчеловеком» наполовину: сумев отречься от прежних скучных ценностей, он оказался не способен сотворить новые. Пустая жизнь в руинах для человека-разрушителя была в конечном итоге им же и оборвана.

### *Взгляд М. Фуко на насилие*

Несколько с иного угла зрения можно рассмотреть мышление террориста, опираясь на концепцию М. Фуко. Если, по Ф. Ницше, насилие – родовая потребность свободного человека, то в рамках философской картины М. Фуко это вариант сбой поведения, отклонения так называемого «монстра» от стержня (закона), на который насажен общественный договор, ради навязывания своих интересов, впрочем, тоже природного происхождения. Мотив поведения – бунт сам по себе. Если концепция Ницше персонализирована, то у Фуко при недовольстве старым порядком «моральный агент не чинит

препятствий нарушению общественной нормальности, таким образом, в некотором роде способствуя распространению “зла”, потому как явление монструозности возникает в крайних случаях, в кризис общественного цикла» [10: 120]. Задача «монстра» – доказать нормальность своих правил игры [10: 79], и для этого он пользуется общественной реакцией. Обозначенную М. Фуко гибридность монстра, вырастающую из медицинской сферы в социальную, демонстрирует переплетение чувств жизни и смерти в облике террориста [10: 86]. Так, террористка Д. В. Бриллиант повторяла: «Я хотела еще раз просить, чтоб мне дали бомбу. Я должна умереть» [8: 55].

По убеждению М. Фуко, «сила монстра, его способность устрашать основана на том, что, преступая закон, он в то же время лишает закон дара речи, вызывает не ответ закона как таковой, а нечто совсем другое: насилие, попытки покончить с ним, или медицинское попечение, или просто жалость» [10: 79]. Дореволюционный юрист, консерватор В. И. Веножинский в подтверждение недейственности закона в эпоху террористического пожара и необходимости применения военно-полевых судов подчеркивал, что «законы пишутся для людей, а не для зверей и сумасшедших, начиненных динамитом... Не может быть лишь помилован тот, кто преступил самое помилование и, убивая человека, убил закон» [3: 26]. О проявлении народного милосердия к террористам свидетельствуют следующие факты: после убийства губернского советника Г. Н. Луженовского, руководившего карательной операцией в отношении бунтовавших тамбовских крестьян, крестьяне села Пески хотели узнать имя стрелявшего, чтобы поминать в церкви [4: 39]. Случалось, солдаты, конвоировавшие пересыльных террористок, снимали с них кандалы [1: 135].

#### *Иные мотивы деятельности революционных террористов*

Таким образом, и философия Ницше, и картина мира Фуко объясняют терроризм с позиции выхода индивида за пределы действовавшей морали. Однако в начале XX века дискуссии зарождались по вопросу оправдания террористов даже в рамках общепринятой аксиологической системы, в итоге они сводились к отделению действия от личности террористов. Первое осуждают, жертву вторых уважают, а виновным определяют правительство [2: 5], не выполнившее условия теории общественного договора. В противовес мнению об отрыве революционных террористов от народа сложилось и обоснование близости террористического мышления народному менталитету, для которого свойственно деление мира на своих и чужих: «Обидеть своего есть тяжкий грех. Покарать иного не только за реальный, но и за предполагаемый вред значит исполнить свой долг» [5: 2]. Заметим, для революционных террористов была характерна обособленность: в рядах эсеров члены Боевой организации высокомерно относились к партийным работникам, занятым «мирными» делами.

Г. Тюрк замечал склонность террористов к примитивизму, видению реальности черным или белым, преувеличение кризисности [9: 1]. Так, убийца великого князя Сергея Александровича И. П. Каляев в письме, написанном перед казнью товарищам, говорил о том, что представлял жизнь сказкой, сюжет которой предчувствовал еще в детстве. Как известно, структура сказок проста, сводится к борьбе доведенных до абсолюта добра и зла, где центральный положительный персонаж выступает защитником всех угнетаемых [11: 343].

#### *Заключение*

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что революционно-террористическое мышление совокупно сформировано неустойчивостью общества, когда рождаются новые траектории развития, связанные с отрицанием прежних устоев, претензиями отдельных личностей на воплощение воли к власти, их максималистским восприятием. С учетом суждений Тюрка, можно сказать, что террористические группы начала прошлого века в какой-то степени удовлетворяли социальную потребность быть частью коллектива, обрести посредством его силы значимость, что аналогично привязанности крестьян к общине.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Будницкий О. В. Женщины-террористки в России. Бескорыстные убийцы: Воспоминания. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. — 640 с.
2. Бурцев В. Л. Правда ли, что террор делают, но о терроре не говорят? // Из № 2 «Народовольца», [1897]). — [Лондон, 1901]. — 10 с.
3. Веножинский В. Смертная казнь и террор. — Спб.: Отечественная типография, 1908. — 34 с.
4. Гусев К. В. Эсеровская богородица. — М.: Луч, 1992. — 160 с.

5. Захарченко Г.В. Философия террора // КЛИО. — 2008. — № 4(43). — С. 20 – 28.
6. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдии к философии будущего / Пер. с нем. Н. Полилова. — СПб.: Д.Е. Жуковский, 1905. — 387 с.
7. Ропшин В. (Савинков Б. В.) Конь бледный: Повесть // Савинков Б. В. Избранное / под ред. Г. Ежовой. — Ленинград: Художественная литература, 1990. — С. 307 – 374.
8. Савинков Б. В. Воспоминания террориста // Савинков Б. В. Избранное / под ред. Г. Ежовой. — Ленинград: Художественная литература, 1990. — С. 23 – 306.
9. Тюрк Г. Философия эгоизма. Ницше, Ибсен и Штирнер / Пер. со 2-го немецкого издания с предисловием А.Ч. — СПб.: Типография В.Д. Чичинадзе, 1898. — 16 с.
10. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс, прочитанных в 1974-1975 учебном году / Пер. с фр. А. В. Шестакова. — СПб.: Издательство «Наука», 2004. — 432 с.
11. Moissaye J. Olgin. The soul of the Russian revolution. — New York: Henry Holt and company, 1917. — 423 p.

#### REFERENCES

1. Budnitsky O. V. Women terrorists in Russia. Selfless Killers: Memories. — Rostov-on-Don: Phoenix, 1996. — 640 p. (In Russ.)
2. Burtsev V. L. Is it true that they do terror, but they don't talk about terror? // From No. 2 "Narodovolets", [1897]). — [London, 1901]. — 10 p. (In Russ.)
3. Venozhinsky V. The death penalty and terror. — St. Petersburg: Domestic printing house, 1908. — 34 p. (In Russ.)
4. Gusev K. V. The Mother of God of the Socialist—Revolutionaries. - M.: Luch, 1992. — 160 p. (In Russ.)
5. Zakharchenko G.V. Philosophy of terror // KLIIO. — 2008. — № 4(43). — Pp. 20-28. (In Russ.)
6. Nietzsche F. Beyond Good and Evil: Preludes to the Philosophy of the Future / Translated from German by N. Polilov. — St. Petersburg: D.E. Zhukovsky, 1905. — 387 p. (In Russ.)
7. Ropshin V. (Savinkov B. V.) Pale horse: A story // Savinkov B. V. Elected / edited by G. Yezhova. — Leningrad: Fiction, 1990. — pp. 307-374. (In Russ.)
8. Savinkov B. V. Memoirs of a terrorist // Savinkov B. V. Favorites / edited by G. Yezhova. — Leningrad: Fiction, 1990. — pp. 23 – 306. (In Russ.)
9. Turk G. Philosophy of egoism. Nietzsche, Ibsen and Stirner / Trans. from the 2nd German edition with a preface by A.Ch. — St. Petersburg: Printing house of V.D. Chichinadze, 1898. — 16 p. (In Russ.)
10. Foucault M. Abnormal: A course of lectures delivered at the College de France, delivered in the 1974-1975 academic year / Translated from French by A. V. Shestakov. — St. Petersburg: Nauka Publishing House, 2004. — 432 p. (In Russ.)
11. Moissaye J. Olgin. The soul of the Russian revolution. — New York: Henry Holt and company, 1917. — 423 p.

# PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE PHENOMENON OF REVOLUTIONARY TERRORISM IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY

**BELYAEV**  
**Dmitry**

*PhD in Philosophy,  
Professor of the Department of Philosophy, Political  
Science and Theology,  
Federal State Budgetary Educational Institution of Higher  
Education «Lipetsk State Pedagogical University named  
after P.P. Semenov-Tyan-Shan», Institute of History, Law  
and Social Sciences,  
Lipetsk, Russian Federation, dm.a.belyaev@gmail.com*

**SEMEEVA**  
**Svetlana**

*Postgraduate student, Department of National and World  
History,  
Federal State Budgetary  
Educational Institution of Higher Education «Lipetsk  
State Pedagogical University named af-ter P.P.  
Semenov-Tyan-Shan», Institute of History, Law and Social  
Sciences,,  
Lipetsk, Russian Federation, svetlana.semeeva@mail.ru*

**Keywords:**

Boris Savinkov  
Michel Foucault  
violence  
terrorism  
Friedrich Nietzsche

**Summary:**

The impact of terrorism on Russian society in the early 20th century was unparalleled and was a reaction to the oppressive policies of the government. Modern terrorism has been acknowledged as a global issue with deep roots. However, there are varying attitudes towards past and present militants, resulting in one-sided assessments of their actions. In addressing this problem, it is crucial to not only focus on law enforcement measures aimed at apprehending and punishing individual criminals, but also to identify the underlying factors that led to the emergence of terrorism. This article aims to analyze the nature of terrorism through the lens of social needs and psychological characteristics of terrorists within the context of revolutionary terrorist activities in Russia from 1902 to 1911, drawing on the philosophies of violence by Friedrich Nietzsche and Michel Foucault. The research utilized comparative analysis, idiographic methods, and anthropological approaches. The study concludes that revolutionary terrorist ideology arises from societal instability, where new paths of development emerge that reject previous norms, embody individual will to power, advocate for victims of the former system, foster collective solidarity, and exhibit a maximalist worldview.

УДК 316.454.3

## ИНДИВИДУАЛИЗМ И КОЛЛЕКТИВИЗМ: PRO ET CONTRA

**ПИВОВЕВ  
ВАСИЛИЙ  
МИХАЙЛОВИЧ**

*доктор философских наук,  
профессор кафедры общеправовых и гуманитарных  
дисциплин,  
Всероссийский государственный университет  
юстиции (РПА Минюста РФ),  
Петрозаводск, Российская Федерация, pivoev@mail.ru*

### Ключевые слова:

индивидуализм  
коллективизм  
общество  
государство  
власть  
соборность  
эгоизм  
ответственность  
анархизм  
стадность  
взаимозависимость  
контроль

### Аннотация:

Формирование менталитета и поведения народов происходит под влиянием географических, экономических, религиозных, политических и других оснований. Особенно важна система ценностей, формирующаяся на основе мифологических и религиозных представлений, поскольку она «закрепляется» в сфере «коллективного бессознательного» и дополняется в детском возрасте устным народным творчеством. Важное значение имеет и выработка групповой и индивидуальной самоидентичности на основе сопоставления «своих» и «чужих». Под влиянием «зрительной» доминанты и протестантизма в менталитете стран Северной Европы сформировалось преобладание индивидуализма, а в странах Востока доминирование коллективизма и групповой ответственности было вынужденным ответом на угрозы внешней враждебной среды и выстроено на фундаменте духовного (религиозного) сплочения и общественной собственности на землю.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 января 2024 года

Опубликована: 27 февраля 2024 года

### Введение

В развитии жизни на нашей планете, как указывал А. Бергсон, взаимодействовали два энергоинформационных потока – инстинкт и интеллект. В одних случаях (у животных) доминировал инстинкт с минимальным уровнем интеллекта, в других (у человека), напротив, активно развивался интеллект, оттесняя на задний план роль инстинктов.

«Всякий индивид – часть общества, и никто не может своей персоной подменить ни общество, ни тем более – человечество. Вне общества новорождённый не может стать человеком, чему примером судьбы реальных, а не мифических “маугли” – детей, которые в силу разных причин были воспитаны животными: подавляющее большинство тех “маугли”, кого поймали и пытались вернуть к жизни в обществе людей, – так и не смогли состояться в качестве членов общества и вскорости умирали. Так же и судьбы реальных “робинзонов”, которые оказались на необитаемых островах и в одиночку прожили многие годы, в их большинстве оказывались трагичными: многие деградировали как личности и не смогли вернуться к жизни в обществе даже при помощи профессиональных психологов и психиатров. Тем не менее множество людей на протяжении истории прожили и проживают ныне свои жизни, не



осознавая ни своего потенциала личностного развития, ни характера организации жизни своих обществ и взаимосвязей индивидов в них, ни возможностей освоения потенциала личностного развития и улучшения качества жизни обществ и человечества в целом на этой основе» [8: 11].

Формирование менталитета народов происходит под влиянием нескольких оснований: географических, экономических, религиозных, политических, культурно-психологических... Особенно важна при этом выработка групповой и индивидуальной самоидентичности на основе сопоставления «своих» и «чужих» («мы» и «они»), в результате которой «“мы” стало универсальной психологической формой самосознания всякой общности людей» [20: 78-84].

Общество возникает на пересечении противоречивых отношений различных групп людей:

- своих и чужих;
- свободы (опасности, риска) и зависимости (защищенности);
- индивидуализма и коллективизма;
- эгоизма (самосохранения) и альтруизма (взаимопомощи);
- иерархизма и равенства;
- господства и подчинения;
- традиционализма и динамизма.

Государство порождается обществом в связи с потребностями гармонизации этих противоречивых интересов, которые устранить нелегко, но необходимо хотя бы сгладить, обеспечить компромисс. Как писал американский политический деятель Т. Пейн:

«...Общество создается нашими потребностями, а правительство – нашими пороками; первое способствует нашему счастью положительно, объединяя наши благие порывы, второе же – отрицательно, обуздывая наши пороки; одно поощряет сближение, другое порождает рознь. Первое – это защитник, второе – каратель. Общество в любом своем состоянии есть благо, правительство же и самое лучшее есть лишь необходимое зло, а в худшем случае – зло нестерпимое; ибо, когда мы страдаем или сносим от правительства те же невзгоды, какие можно было бы ожидать в стране без правительства, несчастья наши усугубляются сознанием того, что причины наших страданий созданы нами» [19: 21].

Интересы общества и государства не вполне совпадают, их различие можно представить в таблице.

Таблица 1

<b>Общество</b>	<b>Государство</b>
Возникает стихийно на основе переживания общности интересов и народного суверенитета, условий природной среды	Формируется сознательно на основе необходимости защитить государственного суверенитета, экономических потребностей и территории
Этнические обычаи и традиции, общественное мнение	Государственное управление политикой и экономикой
Социальные (моральные) санкции	Политические санкции, угроза (и применение) насилия (принуждения)
Инициатива и творчество	Дисциплина и исполнительность
Противоречивое единство амбиций и претензий на уважение	Равенство перед законом, заслуги перед государством
Плюрализм личных интересов	Единство государственной политики
Правда и справедливость	Право и закон
Опасность анархии, произвола, бунта толпы	Порядок, но и опасность «тирании» большинства, уравнительность, блокирование инициативы

Нормы морали изначально распространяются только на «своих», «чужие» – вне морали, на них представления о чести и справедливости не распространяются. У. Самнер ввел термин «этноцентризм», обозначающий право на ценностный приоритет самоидентификации «мы-группы» («свои») по отношению к любым «они-группам». Но понятие «свои» исторически имеет разный объем. На первых порах в сферу «своих» входили только члены семьи, рода, позднее объем расширился до включения в него соплеменников, представителей этноса, обладающих единими расовыми и культурными характеристиками. И тогда представления о «своих» стало многомерным. В одном отношении «свои» – это ближайшие родственники, в другом – жители селения, в третьем – единоверцы, в четвертом – сограждане.

В современном мире миграционные процессы приводят к противоречиям, вызванным необходимостью переосмысления идентичности, усвоения обычаев и культурных норм, адаптации к «другой» культуре. Отдельному человеку приходится приспосабливаться к инокультурным нормам, но если такая проблема возникает у группы, то велика вероятность, что взаимоподдержка спровоцирует

желание сохранить идентичность, отстаивать свое право на сохранение своей культуры и навязать новой социальной среде свои моральные нормы.

Возникновение антиномии и претензий на приоритет «индивидуального» и «общественного» социологи связывают с формированием философской рефлексии Платона, Аристотеля об идентичности и осознанием различия индивидуальных и общественных интересов. Средневековая христианская общность в Европе стремилась сохранить духовное единство, но одновременно провозглашались индивидуальная ответственность за греховное поведение и право на личное бессмертие. Это привело в эпоху Возрождения к возвеличению статуса индивида. На этой почве в христианском сознании возник разлом, спровоцировавший появление протестантизма.

Вместе с тем, как заметил Вильгельм Вундт, «существует естественная, всюду распространенная, характерная для наивного миропонимания склонность приписывать всякое ценное или важное, значительное изобретение – личности как творцу его» [9: 56]. Не исключая значимости изобретателя, необходимо указать на предпосылки любого изобретения, информационную базу, на основе которой созрела новая идея. Так фольклористам хорошо известен феномен сказителя, который является не единственным автором былины или сказки, а чаще всего соавтором, пересказывающим сюжет, услышанный от других.

При обсуждении индивидуализма этот феномен как правило рассматривают в сопоставлении с интересами общества. В таком ключе может возникнуть негативная оценка индивидуализма как следствия эгоистических интересов, противоречащих интересам общества. Это в значительной степени упрощает и искажает суть дела. В какой-то конкретной ситуации интересы индивида и общества могут противоречить друг другу, а в других – абсолютно совпадать. Далеко не всегда полное единомыслие, равенство и тотальное повиновение являются плодотворными и благоприятными для развития общества. Стандартизация и унификация удобны для управления, но тормозят творчество и инновационность. Поэтому вопрос о положительных и негативных сторонах индивидуализма и коллективизма нельзя решать однозначно.

Еще один вопрос: почему идеи социализма были реализованы не в Европе, а в России (вопреки мнению К. Маркса, что в России такое невозможно)? Ответ может быть найден у Н. А. Бердяева [4] и у А. В. Пыжикова [21].

Итак, индивидуализм – это хорошо или плохо? Нередко его рассматривают в рамках бинарной структуры: индивид – общество. Тогда индивидуализм оказывается следствием непосредственным эгоцентрическим побуждениям, а коллективизм – рассматривается с учетом более широких контекстов и баланса интересов. В этом случае индивидуализм выглядит негативным феноменом. Но разумнее рассматривать ситуацию в трехмерном ключе: досоциальный индивидуализм – социальный конформизм – постсоциальная автономная личность, сочетающая интересы социальности и потребности личной инициативы.

Автор не претендует на полноту и бесспорность своих размышлений, призывая к обсуждению заявленных идей.

### **Результаты исследования и их обоснование**

Сознание в процессе эволюции природы воплотилось в две формы – континуальную и дискретную. Типичным вариантом континуального сознания является пчелиный рой или муравьиная популяция. Каждое насекомое обладает минимальным специализированным набором инстинктов, служащих единому целому. И лишь вместе они выполняют общую задачу гармоничного существования и относительно зрелой формой сознания. Отдельное насекомое не обладает полноценным умом, выполняя вложенную в его память совокупность задач при минимальных адаптивных способностях. Более высокий уровень адаптивности и самостоятельности характерен для стадных животных, где инстинкт дополняется некоторым уровнем интеллекта с элементами индивидуального самосознания. Для тестирования этого уровня биологами используется зеркальный тест. Только некоторые виды животных, видя свое отражение в зеркале, отдают себе отчет, что это не другое животное, а его собственное отражение. Дискретная форма сознания сформировалась у человека, но как заметил А. Бергсон, «проходя сквозь материю, сознание на этот раз, подобно слепку, приняло форму ума, производящего орудия» [2: 225].

Один из классиков американской социологии У. Самнер (1840–1910), сопоставляя обычаи и нравы, полагал: «Обычаи описывают нормы, нарушение которых не угрожает целостности группы. Они напоминают правила приличия, например, требование пользоваться ножом и вилкой. *Нравы* – более строгий вид норм. К нарушителям нравов группа применяет жесткие санкции вплоть до изгнания. Они составляют групповую мораль, или нравственность. К ним относятся требования уважать старших,

помогать родственникам... *Законы*, третий вид норм...» [22: 11]. Эти обычаи формируются бессознательно в мифологическом сознании на основе запрета рефлексии и критического обсуждения. Затем процесс развития менталитета продолжился в сфере религиозного сознания: 1) мифология формировала чувства единства и взаимозависимости, равенства и иерархии; 2) буддизм: внешнее равенство и подчинение, внутреннее освобождение; 3) иудаизм: подчинение посредством законов; 4) христианство: католицизм – единство без свободы; протестантизм – свобода без единства; православие – соборное единство и свобода по взаимной любви (староверие и старообрядчество); 5) ислам: подчинение воле Аллаха. Макс Вебер хорошо показал влияние протестантизма на моральную сторону деловых отношений, когда честность становится гарантией прибыли и успешного бизнеса [7: 72]. Аналогичная ситуация сложилась в среде купцов-старообрядцев России, что хорошо показал А. В. Пыжиков.

Таким образом, коллективистская психология развивалась у восточных народов под влиянием древних религиозно-мифологических верований и православной религии, трансформированного под их влиянием христианства у славян, для мусульман, в меньшей степени это характерно для католических догматов, и еще меньше – для протестантизма. Но особенно силен дух сплоченности в общность у китайцев, корейцев и японцев. Одной из важнейших особенностей китайского сознания является «приоритет семьи и клана “старшие и младшие” против приоритета личности или общины у других; в государстве – приоритет бюрократии “начальники и подчиненные” против приоритета демократии или аристократии у других» [10: 17].

Фольклор – это, как известно, коллективное творчество. Конечно, каждый исполнитель (сказитель) привносил некоторую долю своей индивидуальности в исполняемую сказку или песню, отдавая себе отчет при этом, что он воспроизводит то произведение, которое услышал от другого сказителя, пытаясь передать те важнейшие духовные ценности, которые важно сохранить и передать молодому поколению. Эпические поэмы, созданные разными народами, выражают этап перехода от племенной стадии формирования духовной культуры к этнической. Каждый этнос нуждается в образах героя, воплощающего в себе наиболее ценные качества, которые община хотела бы воспитать у молодых своих соплеменников.

При появлении письменности стали записывать эти устные тексты, чтобы увеличить вероятность сохранения и передачи их без изменений. Таким образом фольклорный текст превращался в произведение литературы, письменный текст. При этом неизбежны существенные потери, связанные с уменьшением эмоционального потенциала и паралингвистического сопровождения устного исполнения. Сказки, кроме привычной бытовой воспитательной функции, могут выполнять и ряд других – более сложных:

- раскрывать тайны мироздания и другие тайные знания;
- указывать на цикличность бытия;
- служить астрономическим или природным календарем;
- быть хранилищем исторической памяти;
- связывать с предками;
- рассказывать об обрядах инициации, когда человек переходит из детства в зрелость;
- направлять человека на путь духовных исканий и личностного роста и т. д.

Размышляя об истоках русского коммунизма, Н. А. Бердяев писал:

«Религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она ни была, устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, к этому миру. Религиозная энергия русской души обладает способностью переключаться и направляться к целям, которые не являются уже религиозными, например, к социальным целям» [4: 9].

Он отмечал также присутствие в душе русского народа «сильного природного элемента, связанного с необъятностью русской земли, с безграничностью русской равнины». Вместе с полученным из Константинополя христианством был усвоен комплекс мессианизма, убеждения об особом предназначении русского народа в мировой истории. Именно на этой почве, как полагал Бердяев, сформировались условия для усвоения идеалов коммунизма.

Однако Н. А. Бердяев не вполне понимал значение сельской общины, «мира» и старой веры как основы русского народного духа. Привитое славянам христианство оказалось в немалой степени формой, с которой были вынуждены связать свою систему духовных ценностей русские крестьяне. Не случайно эта версия христианства получила название «право-славие». Древнеславянское слово «правь»

означало мир небесных богов старой веры, которых была вынуждена «славить» христианская церковь. Старая вера опиралась на руническую письменность, которая выражала образно-символическую систему обозначения важнейших ценностей. Кирилл и Мефодий реформировали, деконструировали эту знаковую систему, чтобы приспособить ее для выражения христианства, имея целью оторвать славян от древней веры, заместить ее греческой ортодоксальной религией.

Новым испытанием для духовного развития Руси стали реформы Никона, который попытался разрушить глубинные корни старой веры и приблизить христианство к римским идеалам. Не случайно одним из самых деятельных распорядителей церковного собора в Москве 1666–1667 годов стал бывший священник Паисий Лигарид, перешедший из католичества в православие и лишенный сана Патриархом Иерусалимским. В нашей литературе недостаточно исследованы и описаны различия и взаимосвязь староверия и старообрядчества, особенно старообрядчества «беспоповского». А. С. Хомяков высказывал верные мысли о роли сельской общины как социального фундамента русского народа, но, как заметил А. В. Пыжиков, славянофилы не осознавали связи религии и экономики в жизни сельской общины. В результате раскола «Россия разделилась внутри себя: на географической карте страна была единой, на деле же образовались два социума, чье религиозное размежевание обрело различную социальную и культурную идентификацию» [21: 97]. Основой экономики русского государства было сельское хозяйство, связанное с землепользованием.

«...Все экономические представления дворянства прочно ориентировались на незыблемость института частной собственности. Этот базовый принцип ведения хозяйства обеспечивал в их глазах наиболее естественный путь развития, позволявший эффективно реализовывать свои интересы. У староверов же вследствие дискриминационного положения предельную актуальность приобретали задачи, связанные прежде всего с выживаемостью во враждебной им среде. Наиболее оптимальным инструментом для этого, позволяющим максимально концентрировать как экономические, так и духовные ресурсы, стала знаменитая русская община. Именно поэтому не частнособственнические, а общинно-коллективистские отношения оказались тем фундаментом, на котором происходило хозяйственное и управленческое устроение раскола» [21: 97].

В сознании русского человека среди фундаментальных ценностей особенно ценились правда, справедливость, равенство и воля. Они имели больший вес, нежели закон. В правовом сознании Запада закон и справедливость отождествлялись. Для русского человека справедливость понималась в двух смыслах – моральном и правовом, причем моральный смысл был важнее, поэтому, если закон несправедлив, то его можно игнорировать, не исполнять. Отсюда недалеко до представлений о безгосударственности, ликвидации внешнего («чужого») контроля государства за жизнью общины [1: 287-348].

Привнесенное в Россию христианское понимание ценности человеческого индивида не могло вписаться в наш менталитет, поскольку оно не соответствовало прочным узам духовной сплоченности и взаимозависимости в рамках общинного самосознания. По словам А. В. Пыжикова,

«...важно понять, что община являлась для народа такой социальной сферой (в современном смысле этого слова), где все ее члены, даже ещё не родившиеся, были гарантированно обеспечены земельным участком пусть не лучшего, но, главное, не худшего, чем у других, качества. И в представлении русского мужика это отвечало понятию справедливости. А вот от частного собственника, с его навыками присвоения и жадной накопления, справедливости ожидать не приходилось, из-за чего этот базовый институт цивилизованной экономики не вызывал в народе ни оптимизма, ни одобрения. К тому же само понятие собственности для человека с общинной психологией было неразрывно связано с трудом. Любые имущественные приобретения без трудовых усилий считались незаконными и несправедливыми. А частное владение землей, недрами, водами вообще рассматривалось как невозможное, поскольку эти богатства не являются продуктом человеческой деятельности. Отсюда проистекало и пренебрежительное отношение русского народа к гражданско-правовым нормам и законам, обслуживавшим институт частной собственности» [21: 528].

Именно на неприятии частной собственности основывалась борьба сторонников старой веры против полицейского государства:

«Существование в лоне никонианского государства предопределило иную организацию хозяйственной модели староверов, нацеленную на извлечение прибыли не для процветания отдельных личностей, а для содержания социальной инфраструктуры и нужд своего согласия. Общественная собственность, экономическая солидарность, а также соответствующее им управление – эти механизмы

позволяли расколу аккумулировать материальные и духовные ресурсы. Именно на основе этих принципов староверы, восприняв экономические сигналы государства и окунувшись в торгово-мануфактурные реалии, приступили к строительству своего социально ориентированного хозяйства» [21: 152].

Слово «соборность» было введено в философский, социологический и этнопсихологический контексты А. С. Хомяковым. Под Соборностью Церкви он подразумевал:

«целостность, отличную от католического универсализма и протестантского индивидуализма. Хомяков находил в Соборности основу русской и славянской идентичности, поскольку только в Православии, исповедуемом русским и южнославянскими народами, сохранилось аутентичное понимание кафоличности, утраченное в католической и протестантских Церквях, и, следовательно, также в мировоззрении народов, исповедующих инославные версии христианства. Вслед за Хомяковым термин “соборность” для характеристики одного из фундаментальных этносоциальных свойств рус. народа и др. слав, этносов, исповедующих Православие, стали употреблять др. славянофилы, в частности Ю. Ф. Самарин и К. С. Аксаков, который характеризовал Соборность как некое “хоровое начало”, когда личность не подавляется, но освобождается от эгоизма. В славянофильстве Соборность заняла место едва ли не главной идеологемы...Соловьёв сформулировал принцип Соборности: это единство в свободе и свобода в единстве в противоположность католицизму с его единством без свободы и протестантизму с его пафосом свободы без единства. Прот. С. Булгаков называл Соборность душой Православия» [26: 554].

По словам Бердяева, существует «круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир, все люди – братья по несчастью, все люди участвовали в первородном грехе, и каждый может спастись лишь вместе с миром» [3: 190].

А. С. Хомяков полагал, что соборное единство есть единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви. Он указал на такие атрибуты соборности: 1) свобода; 2) органичность; 3) благодать; 4) любовь [25: 20-22]. С. Н. Булгаков подчеркивал, что «Единение во мнениях создает секту, школу, партию, которые могут быть отменно сплочены и однако оставаться столь же удалены от соборности, как войско, руководимое одной властью и одной волей», соборность значит «не единение в объекте, а единение в субъекте, в ипостасности» [5: 411]. Современный исследователь С. С. Хоружий, указывал, что соборность есть выражение мистической природы церкви. Соборность – это органическое единство, в котором свобода каждого не ограничивает, а дополняет свободу других. При этом степень подчинения обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества принципам морали, без чего общество никаких прав на человека не имеет.

В западном Средневековье на умы и души, на поведение людей влияло чувство неуверенности в материальной обеспеченности, духовном статусе и будущей жизни. Сатана столь многочисленными искушениями и преградами ограждал путь христиан к спасению, что надежды на достижение его уменьшались до минимума. Церковь рекомендовала преодолевать эти чувства неуверенности и страха с помощью сплочения и переживания солидарности членов общины. Это переживание веры и надежды помогало преодолеть страхи и тревоги. Но в то же время, как полагал Г. Зиммель, в эпоху Возрождения сформировалось то, что называют «индивидуальностью». «Под этим подразумевается внутреннее и внешнее освобождение индивида из средневековых общинных форм, которые привязывали к нивелирующим коллективам жизнь, деятельность и основные побуждения индивида» [12: 193].

Психологической основой индивидуализма является зрительное восприятие. Оглядывая взором окружающий мир, человек ощущал себя центром этого зрительно воспринимаемого мира. Ницше провозглашал ценность эгоизма:

«Христианская слепота у Ларошфуко, который всюду видел эгоизм и полагал, что этим уменьшается ценность вещей и добродетелей! В противоположность этому я старался доказать прежде всего, что ничего иного, кроме эгоизма, быть не может, что у людей, у которых его делается слабым и жидким, ослабляется сила великой любви, что наиболее любвеобильные прежде всего являются таковыми благодаря силе их эго, что любовь есть выражение эгоизма и т. д. Ложная оценка эгоизма подсказывается в действительности интересами: 1) тех, которым она выгодна и полезна, – стаду; 2) она заключает в себе пессимистически-подозрительное отношение к основе жизни; 3) она стремится к отрицанию наиболее выдающихся и удачных экземпляров человека; страх; 4) она имеет в виду содействие побежденным в их борьбе против победителей; 5) она влечет за собой универсальную нечестность, и как раз у наиболее ценных людей» [17: 161-162].

В противоположность эгоизму, продолжает он:

«Сострадание есть расточительность чувства, вредный для морального здоровья паразит, “не может быть обязанности, предписывающей увеличивать на свете количество страдания”. Когда благодетельствуют только из сострадания, то благодеяние, собственно, оказывается самому себе, а не другому. Сострадание покоится не на максимах, а на аффектах; оно патологично. Чужое страдание заражает нас, сострадание – это зараза» [17: 162].

Свобода индивида чревата одиночеством, озабоченностью, безнадежностью, опасностью, риском, чувством бессилия, ничтожности и ненужности. Чтобы избавиться от этого комплекса, человек добровольно устанавливает связи с миром и людьми, получает гарантии безопасности, осуществляет продуктивную деятельность. Но за это платит несвободой. При этом общество не гарантирует ему оптимальных возможностей для свободной самореализации. И тогда он выбирает такие способы «бегства от свободы», как авторитаризм, деструктивизм и конформизм. При всем их различии они решают одну задачу – преодоление собственной слабости и изолированности. Конформизм возникает вследствие нормативного и информационного давления группы и имеет две формы: 1) уступчивость – внешнее согласие при внутреннем несогласии; 2) одобрение – полное согласие с внешним давлением. Потенциал конформизма увеличивается при уменьшении компетентности субъекта-индивида, при высокой сплоченности группы и публичности ситуации [15: 292-293].

Вслед за Гёте Георг Зиммель различал две формы индивидуализма: количественный и качественный, первый из которых доминировал в XVIII веке, а второй – начиная с XIX века и до наших дней [12: 277-301]. Первый сформировался на основе сентиментализма и зарождавшегося романтического мироощущения. Затем началось утверждение «либерального индивида»:

«Но почему мы называем этого индивида именно либеральным? Просто потому, что он принимает за данность либеральные права или они ему безразличны – такие права, как свобода слова, право собственности, защита частной жизни и т.д. Основная идея хорошо сформулирована в теории романтического либерализма Джона Стюарта Милля, который описывает своего рода окружность, очерченную вокруг каждого индивида, границу, которую никому не разрешается нарушать» [23: 145].

Городская община в странах Европы складывались при наличии поселений:

«...Имеющих хотя бы относительно ярко выраженный торговый и ремесленно-промышленный характер, обладающие следующими признаками: наличием 1) укрепления, 2) рынка, 3) своего суда и хотя бы какого-то собственного права, 4) корпоративности и связанной с ней 5) хотя бы некоторой автономии и автокефалии, то есть управления посредством учреждений, в создании которых так или иначе участвовали горожане» [6: 34-35].

По мере роста городов возникали гильдии, цеховые организации ремесленников, которые объединялись для согласования противоречивых интересов и взаимодействия по обеспечению коллективной безопасности и защите своих прав на частную собственность. Цеховые объединения ограничивали конкуренцию, контролировали и регламентировали квалификацию ремесленников, гарантировали качество и хранили престиж объединения. Они подготавливали условия для духовно-нравственного объединения.

Как заметил Макс Вебер, две разновидности христианства оказали решающее влияние на развитие двух ментальных типов европейцев: католики более романтичны, отзывчивы, мечтательны, предпочитают устойчивое положение, размеренный образ жизни; протестанты более склонны к практицизму, расчетливости, готовы на риск ради успеха, предприимчивы, но и более безжалостны, жестоки, могут быстрее привыкать к изменению обстановки. Вебер заметил, что в европейских вузах на факультетах экономических и инженерных преобладают протестанты, а на гуманитарных – католики [7: 63]. На развитие капитализма оказали позитивное влияние именно Реформация и распространение протестантизма в Германии, Нидерландах и Англии. Поскольку протестанты отвергают посредничество священников в своем общении с Богом, это сформировало более непримиримое отношение к греху, ибо Бог все видит и нет гарантий, что грешник получит прощение подобно тому, как католический священник после исповеди дает отпущение грехов католику. Вот почему протестантам более свойственна честность в деловых отношениях, и она (эта честность) оказалось более надежным капиталом в долгосрочных рыночных отношениях, нежели стремление обмануть клиента, которое допускали предприниматели-католики. Аналогичные обстоятельства сформировали в среде старообрядцев традиции взаимной помощи, коллективной ответственности, объединенных единым

духом сплочения и взаимоподдержки «своих». При этом в рамках протестантизма созрело «ощущение неслыханного дотоле внутреннего *одинокства отдельного индивида*» [7: 142].

Вопреки К. Марксу можно указать, что не столько в присвоении прибавочной стоимости в процессе производства заключается существо капитализма, сколько в денежной власти, в праве взимания кредитного процента, позволяющем «обкрадывать» нуждающегося в финансах человека. При этом происходит взаимосвязь трех мотивационных факторов: экономического, морального и религиозного. Во-первых, безвыходное финансовое состояние нуждающегося человека, которым может воспользоваться кредитор; во-вторых, кредитор делает «доброе дело», помогает решить нуждающемуся его проблему; в-третьих, согласно библейским нормам, он умножает свой капитал, считая это заслугой перед Богом. Совсем по-другому строятся отношения людей без денег: Монтескье замечал, что у народа, не употребляющего денег, потребности не велики, и удовлетворяются они легко и равномерно.

В современном обществе декларирован принцип: «Демократия принимает основным принципом равенство прав всех людей и свободную конкуренцию» [14: 312]. В реальности же равенство противоположно свободе и конкурентной инициативе.

«Так как демократия по самой сущности своих принципов благоприятствует свободе и конкуренции, которые неизбежно служат торжеству наиболее способных, между тем как социализм мечтает об уничтожении конкуренции, исчезновении свободы и общем уравнивании, следовательно, между принципами социалистическими и демократическими существует очевидное и непримиримое противоречие» [14: 326].

Размышляя об истоках различия и роли индивидуализма и коллективизма в менталитете разных народов, Г. Лебон высказал такое предположение:

«У рас сильных, энергичных, достигших высшей степени своего развития, замечается – как при режиме республиканском, так и при монархическом – значительное расширение предприятий личной инициативы и постепенное уменьшение области, которой ведает государство. Совершенно противоположную роль предоставляют государству те народы, у которых отдельные личности дошли до такого умственного оскудения, что не могут рассчитывать только на свои силы. У таких народов, как бы ни назывались государственные учреждения, правительство всегда представляет всепоглощающую власть: оно все регламентирует и распоряжается мельчайшими подробностями жизни граждан. Социализм есть не что иное, как расширение такого воззрения. Он был бы диктатурой безличной, но совершенно неограниченной» [14: 8].

Монтескье давал другое объяснение. По его мнению, кочевые народы в меньшей степени нуждались в государстве, поскольку в их экономике сочетались охота, грабеж соседей (как разновидность охоты) и разведение скота на основе свободной кочевой жизни. Оседлые народы (земледельцы), напротив, нуждались в защите со стороны государства от грабительских набегов «чужих». Они охотнее жертвовали частью свободы в расчете на помощь и защиту. Это хорошо показал в фильме «Семь самураев» японский кинорежиссер Акира Курогава.

Это противоречие современные социалисты начинают понимать. Как писал И. Солоневич:

«...Весь европейский социализм пронизан ненавистью к крестьянству – и наш тоже. Маркс поносил крестьянство самыми нехорошими словами – идиотизм, кретинизм, варварство и прочее. Этот набор научных терминов унаследовали и наши социалисты. Но так как в крестьянской стране революция без помощи крестьянства казалась предприятием почти невозможным, то была придумана наживка и для крестьянства: передел земли. Только потом оказалось, что делить, собственно, нечего. И только потом социалисты показали крестьянству настоящую научную кузькину мать. Но это случилось позже» [24: 304].

Русские социалисты списали идеологию с европейских образцов, не понимая разницы между европейским крестьянином и русским: «Немецкий бауэр живет гордо и замкнуто, хищно и скучно. Он не накормит голодного и не протянет милостыни “несчастненькому”» [24: 305]. В его менталитете доминирует чувство частной собственности, суверенности, дистанцирования даже по отношению к «своим», забота о личном благосостоянии.

Социальная база для идей социализма – «неприспособленные» иждивенцы, не нашедшие своего смысла жизни и не умеющие профессионально реализовать свои возможности, рассчитывающие на благотворительность. Они не могут и не хотят работать, но претендуют на равное благополучие с

другими и возможность бесплатно удовлетворять свои потребности.

Согласно теории испанского философа Х. Ортега-и-Гассета в XIX веке произошло «восстание масс»: сплав индивида и стада. «Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство – совокупность лиц, выделенных особо; масса – не выделенных ничем. Речь, следовательно, идет не только и не столько о “рабочей массе”. Масса – это средний человек» [18: 19]. Человек массы – это «посредственность, и, поверь она в свою одаренность, имел бы место не социальный сдвиг, а всего-навсего самообман. Особенность нашего времени в том, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду» [18: 23]. Массовый человек с подозрением воспринимает тех, кто отличается от большинства.

Как отметил испанский автор, сравнивая жизнь среднего европейца с американским образом жизни:

«...Мы живем в эпоху уравнивания – уравниваются богатства, уравнивается культура, уравнивается слабый и сильный пол. И точно так же уравниваются континенты. А поскольку европеец жизненно обрелся ниже, от этой нивелировки он только выиграл. Под таким углом зрения нашествие масс выглядит как небывалый прилив жизненных сил и возможностей вопреки всему, что твердят нам о закате Европы» [18: 30].

С такой однозначной оценкой трудно согласиться. В одних отношениях жизнь улучшилась, в других – заметны симптомы деградации, что неизбежно в результате «уравнивания».

Анархизм как учение направлен главным образом против власти государства, и лишь косвенно утверждает право индивида на власть [27: 316]. М. Штирнер был одним из ярких идеологов анархизма, абсолютизовавшим максимальную свободу индивида и освобождение от ответственности перед обществом и государством в вышедшей в 1844 году скандальной книге «Единственный и его собственность». Он задавал вопрос: почему человек должен подчиняться моральным принципам, заниматься интересами человечества, общества, государства, жертвуя своими личными интересами, почему стыдно быть эгоистом, который думает только о себе? Эгоизм связан с завистью и комплексом неполноценности, заставляющими человека ограничивать круг потребностей и средств их удовлетворения. Отсюда рождается «синдром дефицита удовлетворенности» и оценка себя как несчастливой.

Эти идеи были близки Ф. Ницше:

«Что обозначает эта обнаруживающаяся в моральных ценностях воля к власти, которая проявлялась до сих пор на земле в самых необыкновенных формах развития? Ответ: три силы скрыты за ней: 1) инстинкт стада против сильных и независимых; 2) инстинкт страждущих и неудачников против счастливых; 3) инстинкт посредственности против исключений. Колоссальные выгоды этого движения, несмотря на деятельное участие в нем жестокости, коварства и ограниченности (ибо история борьбы морали с основными инстинктами жизни оказывается сама величайшей безнравственностью, какая до сих пор существовала на земле...» [17: 114].

Выработанное в европейском сознании негативное отношение к коллективизму выразил Ф. Ницше [17: 120]. В процессе развития в Европе городов и промышленности в психологии людей произошли изменения.

«...Стадный инстинкт, завоевавший теперь верховенство, представляет нечто в корне отличное от инстинкта аристократического общества: от ценности единиц зависит то или другое значение суммы... Вся наша социология не знает другого инстинкта, кроме инстинкта стада, то есть суммированных нулей, где каждый ноль имеет “одинаковые права”, где считается добродетелью быть нулем...» [17: 52].

И далее: «...Стадо стремится сохранить известный тип и обороняется на обе стороны – как против вырождающихся (преступников и т.д.), так и против выдающихся над ним. Тенденция стада направлена на неподвижность, застой и сохранение, в нем нет ничего творческого» [17: 12-121].

Схожие оценки можно обнаружить у французского социолога Г. Лебона:

«Основные предложения социалистов отличаются, по крайней мере, чрезвычайной простотой: государство конфискует капиталы, рудники и имущества, распоряжается этими государственными богатствами и распределяет их между гражданами посредством огромной армии чиновников. Государство, или, если угодно, община (коллективисты сегодня не употребляют слова “государство”), стало бы регламентировать все, не допускалась бы конкуренция. Самые слабые попытки инициативы, индивидуальной свободы и конкуренции были бы пресечены. Страна обратилась бы в громадный монастырь, подчиняющийся суровой дисциплине, которая поддерживалась бы армией чиновников. Так как наследственность имуществ уничтожена, то накопление богатств в одних руках не могло бы иметь



места. Относительно же потребностей отдельных личностей коллективизм принимает во внимание почти только необходимость продовольствия и заботится только о нем» [14: 67]. «Коллективистское государство даст всем гражданам одинаковое, даровое и обязательное образование. Наша учебная система, это ужасное прокрустово ложе, уже давно осуществила этот идеал. Коллективистское государство будет управлять всем посредством огромной армии чиновников, которые будут регламентировать мельчайшие подробности жизни граждан. Эти чиновники уже представляют собой целые полчища, они являются в настоящее время единственными действительными хозяевами в государстве. Число их растет с каждым днем единственно вследствие возрастания законов и правил, все более и более ограничивающих инициативу и свободу граждан. Они уже надзирают под разными предлогами за работой на фабриках и за малейшими проявлениями частной предприимчивости. Нужно будет только еще немного увеличить их число и расширить их полномочия, и мечта коллективистов осуществится также и в этом отношении» [14: 68].

Критика основ социализма Г. Лебон отчасти справедлива:

«Социализм, как до конца продуманная *тирания* ничтожнейших и глупейших, то есть поверхностных, завистливых, на три четверти актеров, действительно является конечным выводом из “современных идей” и их скрытого анархизма, но в тепловатой атмосфере демократического благополучия слабеет способность делать выводы, да и вообще приходиться к какому-либо определенному концу. Люди плывут по течению, но не выводят заключений. Поэтому в общем социализм представляется кисловатой и безнадежной вещью; и трудно найти более забавное зрелище, чем созерцание противоречия между ядовитыми и мрачными физиономиями современных социалистов и безмятежным бараньим счастьем их надежд и пожеланий. Тем не менее собственников всегда будет более чем достаточно, что помешает социализму принять характер чего-либо большего, чем приступа болезни; а эти собственники, как один человек, держатся той веры, “что надо иметь нечто, чтобы быть чем-нибудь”. И это – старейший и самый здоровый из всех инстинктов; я бы прибавил: “нужно стремиться иметь больше, чем имеешь, если хочешь стать чем-либо большим”. Так говорит учение, которое сама жизнь проповедует всему, что живет: мораль развития. Иметь и желать иметь больше, *рост*, одним словом, в этом сама жизнь. В учении социализма плохо спрятана “воля к отрицанию жизни”: подобное учение могли выдумать только неудавшиеся люди и расы. И в самом деле, мне бы хотелось, чтобы на нескольких больших примерах было показано, что в социалистическом обществе жизнь сама себя отрицает, сама подрезает свои корни. Земля достаточно велика, и человек все еще недостаточно исчерпан, чтобы такого рода практическое поучение и *demonstratio ad absurdum* представлялись мне нежелательными, даже в том случае, если бы они могли быть достигнуты лишь ценою затраты огромного количества человеческих жизней» [14: 94-96.].

Можно не соглашаться с таким односторонним взглядом, но стоит поразмышлять и уяснить, в чем его справедливость.

Одномерное истолкование мотивационных процессов или подмена их причинностью сформировалось в европейском сознании под влиянием зрительной доминантности в системе рецепторов. На самом деле мотивация относительно одномерна лишь у европейцев. Но она в большой степени многомерна у россиян (что нередко приводит к непредсказуемости в их поведении) и нередко – в странах Востока. Правда, на Дальнем Востоке на особенности мотивации накладывают свой отпечаток традиции подчинения общинному стандарту.

Для коллективистского сознания характерны такие качества как забота, внимание, интерес к ближним, любовь и взаимопонимание. Христианская этика воспитывала людей в духе любви и милосердия, но одновременно требовала повиновения и строгого соблюдения принципов морали. Коллективистская этика включала в сферу «своих» всех членов сельской общины (обозначаемой в русском языке словом «мир»), не только ближних родственников, но и соседей, *единоверцев* (в христианской литературе староверие обозначается как «язычество», традиции которого перешли в старообрядчество). По мнению И. Солоневича, на этой основе сформировался «государственный инстинкт» как важная доминанта духа русского народа [24: 332]. Именно эти ценности сформировали предпосылки и привели сто лет назад к принятию утопических программ социалистического эксперимента в нашей стране.

Современное либертарианство внедряет через Интернет в сознание молодежи идеалы и ценности индивидуализма, частной собственности, суверенности индивида, безответственности, дистанцированности от близких, правом на личную жизнь, огражденную от чужого вмешательства.

Сфера «своих» сужается до минимума, вплоть до эгоизма и анархизма.

### Заключение

Таким образом, в основе двух морально-психологических доминант менталитета разных народов лежат «координаты» поля взаимоотношений «своих» и «чужих». Для коллективиста к «своим» относятся члены относительно устойчивой группы социального пространства доверия, духовного родства, взаимодействия и взаимозависимости. Индивидуалист сужает это поле до минимума, вплоть до себя самого, предпочитая никому не доверять и ни от кого не зависеть.

Коллективизм можно рассматривать с двух точек зрения. Во-первых, с позиций уравнительности и стабильности, которые гарантируют традиционное устойчивое благополучие, но тормозят развитие. Во-вторых – взаимопомощь и сотрудничество, духовное родство и поддержка «своих». Но с точки зрения физики Космоса полное равенство – это смерть, энтропия, застой, однообразие, одинаковость и утрата смысла. Жизнь, напротив, – это выявление и развитие различий, непохожего, нестандартного, нового, оригинального. Стремление втиснуть человека в рамки стандартов равенства – это проявление объективно-космического закона энтропии, ведущего к застою, смерти, хаосу и бессмысленности.

Индивидуализм как доминанта самоопределения и мировоззрения в западном обществе созрел в течение столетий в результате действия следующих факторов: 1) «диктатура зрительности» и прагматизм; 2) право частной собственности и личная ответственность; 3) право на личную свободу и частную жизнь; 4) христианская идея личного бессмертия и моральный максимализм протестантизма; 5) либерализм (превращение идеи свободы в высшую ценность); 6) противопоставление героя и толпы (Карлейль); 7) страх и изоляционизм. Доминирование индивидуализма при этом не устраняет «стадного инстинкта» и сознания взаимозависимости, основанного на страхе перед реальными и воображаемыми угрозами, что приводит к стандартизации потребностей и появлению идеалов равенства.

Индивидуализм как нравственный принцип западного общества имеет свои «плюсы» и «минусы»:

<b>Преимущества индивидуализма</b>	<b>Недостатки индивидуализма</b>
Свобода внешняя (независимость)	Субъективная несвобода (узость кругозора)
Индивидуальная ответственность	Самоуверенность, ограниченность
Предприимчивость	Предвзятость
Инновационность	Поверхностность
Критичность	Рискованность
Рационализм	Эгоизм, склонность ко лжи
Прагматизм	Недоверчивость

Коллективизм в странах Востока сформировался под влиянием таких факторов и условий: 1) экстремальные климатические условия и вольнолюбие; 2) противопоставление «своих» и «чужих» («немцев»); 3) общественная собственность на землю и равенство; 4) взаимозависимость и необходимость взаимопомощи; 5) роль семьи (родственные узы); 6) духовное «родство» (староверие и старообрядчество), соборность; 7) доверие, сочувствие и милосердие (вера, надежда и любовь).

Коллективизм как нравственный принцип, характерный для восточного общества, имеет такие основные черты:

<b>Преимущества коллективизма</b>	<b>Недостатки коллективизма</b>
Внутренняя свобода	Покладливость, повинование
Взаимопомощь, забота	Консервативность
Обмен опытом	Нерешительность
Бескорыстие и милосердие	Страх перед новым, неизвестным
Альтруизм	Зависть
Доверие и отзывчивость	Перестраховка
Оптимизм (надежда на «авось»)	Максимализм
Смекалка	Волюнтаризм

Следовательно, индивидуализм и коллективизм являются не абсолютно противоположными, но взаимодополнительными программами, которые могут быть использованы для преодоления конфликтных противоречий в развитии общества.

Список литературы

1. Анархизм: pro et contra / Сост., вступ. статья, коммент. П. И. Талерова. – СПб.: РХГА, 2015. – 1142 с.
2. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
4. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
5. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Сочинения: В 2 т. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. С. 311–518.
6. Вебер М. Город. – М.: Strelka Press, 2017. – 252 с.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.
8. Внутренний предиктор СССР: Основы социологии: в 4 т. – СПб., 2010. – Т. 1. – 478 с.
9. Вундт В. Проблемы психологии народов // Психология народов. – М.; СПб.: ЭКСМО; TERRA FANTASTICA, 2002. – С. 9–116.
10. Девятков А. П. Практическое китаеведение: Базовый учебник. – М.: Восточная книга, 2007. – 544 с.
11. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск: ПетрГУ, 1995. – 288 с.
12. Зиммель Г. Гете // Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. С. 277–301.
13. Зиммель Г. Индивид и свобода // Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. – С. 193–200.
14. Лебон Г. Психология социализма. – М., 1995.
15. Майерс Д. Социальная психология. СПб.; М.; Харьков, Минск, 2000. – 688 с.
16. Маккей Д. Г. Макс Штирнер: Его жизнь и творчество: Радикальное индивидуалистическое течение в анархизме. – М.: URSS, 2019. – 208 с.
17. Ницше Ф. Воля к власти // Собрание сочинений: в 5 т. – М., 2011. – Т. 4. 384 с.
18. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. – М.: АСТ: СТ МОСКВА, 2008. –
19. Пейн Т. Здравый смысл // Избранные сочинения. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – С. 21–64.
20. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. – М.: Наука, 1979. – 232 с.
21. Пыжиков А. В. Грани русского раскола: Тайная роль старообрядчества от 17 века до 17 года. – М.: Концептуал, 2016. – 536 с.
22. Самнер У. Народные обычаи: Исследование социологического значения обычаев, манер, привычек, нравов и этики // Рубеж: Альманах социальных исследований. 1998. № 12. С. 4–32.
23. Свендсен Л. Философия одиночества. – М.: Прогресс-Традиция, 2017. – 272 с.
24. Солоневич И. Дух народа // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. – М.: Искусство, 1994. Т. 2. – С. 297–339.
25. Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности // После перерыва. Пути русской философии: учебное пособие. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 17–31.
26. Цыпин В. прот. Соборность // Православная энциклопедия. М., 2021. – Т. LXIV. С. 553–554.
27. Эльцбахер П. Анархизм: изложение учений Годвина, Прудона, М. Штирнера, Бакунина, Кропоткина, Туккера и Л. Толстого. – СПб.: Изд. О. М. Поповой, 1906. – 327 с.

#### References:

1. Anarkhizm: pro et contra / Sost., vstup. statya, komment. P. I. Talerova. – SPb.: RKHGA, 2015. – 1142 s.
2. Bergson A. Dva istochnika morali i religii. – M.: Kanon, 1994. – 384 s.
3. Berdyayev N. A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. – M.: Pravda, 1989. – 608 s.
4. Berdyayev N. A. Istoki i smysl russkogo kommunizma. – M.: Nauka, 1990. – 224 s.
5. Bulgakov S. N. Tragediya filosofii // Sochineniya: V 2 t. – M.: Nauka, 1993. – T. 1. S. 311–518.
6. Veber M. Gorod. – M.: Strelka Press, 2017. – 252 s.
7. Veber M. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma Veber M. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma // Izbrannyye proizvedeniya. – M.: Progress, 1990. – S. 61–272.
8. Vnutrenniy prediktor SSSR: Osnovy sotsiologii: v 4 t. – SPb., 2010. – T. 1. – 478 s.
9. Vundt V. Problemy psikhologii narodov // Psikhologiya narodov. – M.; SPb.: EKSMO; TERRA FANTASTICA, 2002. – С. 9–116.
10. Devyatov A. P. Prakticheskoye kitayevedeniye: Bazovyyu uchebnik. – M.: Vostochnaya kniga, 2007. – 544 s.

11. Yesaulov I. A. Kategoriya sobornosti v russkoy literature. – Petrozavodsk: PetrGU, 1995. – 288 s.
12. Zimmel G. Gete // Izbrannoye. T. 1. Filosofiya kultury. – M.: Yurist, 1996. S. 277–301.
13. Zimmel G. Individ i svoboda // Izbrannoye. T. 2. Sozertsaniye zhizni. M.: Yurist, 1996. – S. 193–200.
14. Lebon G. Psikhologiya sotsializma. – M., 1995.
15. Mayyers D. Sotsialnaya psikhologiya. SPb.; M.; Kharkov, Minsk, 2000. – 688 s.
16. Makkey D. G. Maks Shtirner: Yego zhizn i tvorchestvo: Radikalnoye individualisticheskoye techeniye v anarkhizme. – M.: URSS, 2019. – 208 s.
17. Nitshe F. Volya k vlasti // Sobraniye sochineniy: v 5 t. – M., 2011. – T. 4. 384 s.
18. Ortera-i-Gasset KH. Vosstaniye mass. Degymanizatsiya iskusstva. Beskhrebetnaya Ispaniya. –M.: AST: ST MOSKVA, 2008. – 348 s.
19. Peyn T. Zdravyy smysl // Izbrannyye sochineniya. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1959. – S. 21–64.
20. Porshnev B. F. Sotsialnaya psikhologiya i istoriya. – M.: Nauka, 1979. – 232 s.
21. Pyzhikov A. V. Grani russkogo raskola: Taynaya rol staroobryadchestva ot 17 veka do 17 go-da. – M.: Kontseptual, 2016. – 536 s.
22. Samner U. Narodnyye obychai: Issledovaniye sotsiologicheskogo znacheniya oby chayev, maner, privychek, nra vov i etiki» // Sumner W. Folkways. – New-York: Dover, Inc., 1959. – 23 s.
23. Svendsen L. Filosofiya odinochestva. – M.: Progress-Traditsiya, 2017. – 272 s.
24. Solonevich I. Dukh naroda // Russkaya ideya: V krugu pisateley i mysliteley russkogo za-rubezhya: v 2 t. – M.: Iskusstvo, 1994. T. 2. – S. 297–339.
25. Khoruzhiy S. S. Khomyakov i printsip sobornosti // Posle pereryva. Puti russkoy filosofii: uchebnoye posobiye. – SPb.: Aletyya, 1994. – S. 17– 31.
26. Tsy-pin V. prot. Sobornost // Pravoslavnaya entsiklopediya. M., 2021. – T. LXIV. S. 553–554.
27. Eltsbakher P. Anarkhizm: izlozheniye ucheniy Godvina, Prudona, M. Shtirnera, Bakunina, Kropotkina, Tukkerera i L. Tolstogo. – SPb.: Izd. O. M. Popovoy, 1906. – 327 s.

## INDIVIDUALISM AND COLLECTIVISM: PRO ET CONTRA

**PIVOYEV**  
**Vasiliy**

*PhD in Philosophy,  
Professor of the Department of General Law and  
Humanitarian Disciplines,  
Northern Institute (Petrozavodsk Branch) of All-Russian  
State University of Justice (RPA of the Justice Ministry of  
Russia),  
Petrozavodsk, Russian Federation, pivoev@mail.ru*

**Keywords:**

individualism  
collectivism  
society  
state  
power  
conciliarity  
egoism  
responsibility  
anarchism  
herd instinct  
interdependence  
control

**Summary:**

The formation of peoples' mentality and behavior is influenced by various factors, including geographical, economic, religious, political, cultural, and psychological ones. The system of values shaped by mythological and religious beliefs is crucial because it is deeply ingrained in the "collective unconscious" and further reinforced through oral folklore during childhood. The development of group and individual self-identities is particularly significant as it involves a comparison between "us" and "them". In Northern European countries, the "visual" dominant and Protestantism shaped the prevalence of individualism. Conversely, Eastern countries have developed a focus on collectivism and group responsibility as a forced response to external threats. This dominant collective mindset is grounded in spiritual (religious) unity and communal ownership of land.

<https://sthb.petrso.ru>

<http://petrsu.ru>

УДК 130.2

## КИНО КАК ФЕНОМЕН ВИЗУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ: ОТ СЕМИОТИКИ К ФИЛОСОФИИ ВОСПРИЯТИЯ

**ВОЛКОВ  
АЛЕКСЕЙ  
ВЛАДИМИРОВИЧ**

*доктор философских наук,  
заведующий кафедрой философии и культурологии,  
Петрозаводской государственной университет,  
Института истории, политических и социальных  
наук,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
philos@petrsu.ru*

### Ключевые слова:

кино  
визуальное  
коммуникация  
семиотика  
восприятие  
феноменология  
знак  
смысл

### Аннотация:

Статья посвящена анализу киноискусства как феномена визуальной коммуникации. Автор исходит из ключевой для семиотической парадигмы посылки о том, что кино является коммуникативной системой, построенной на основе определенного кода. Рассматривая семиотическую трактовку коммуникации, автор уделяет особое внимание тем трудностям, которые препятствуют превращению семиотики в универсальный инструмент для изучения визуальных феноменов и кино в частности. Данные трудности связаны прежде всего с недостаточным вниманием семиотики к проблеме восприятия. Обращение к кинотеории показывает, что кино заключает в себе возможности для экспликации феноменологической трактовки восприятия как смыслообразующей, конституирующей деятельности. Отмечено, что в структуру киноизображения входит целый ряд элементов, предполагающих творческое участие со стороны зрителя. Такими элементами оказываются: рамка, пространственная глубина кадра, кинематографическое значение и время. В этой связи зрителю на экране соответствует не только то, что сознательно внес в него автор, но также и то, что внес в него зритель в своем с ним диалоге, а сама коммуникация оказывается сложным взаимоотношением, по крайней мере, двух текстов – готового и создаваемого, реагирующего текста.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 января 2024 года

Опубликована: 27 февраля 2024 года

Феномен коммуникации уже давно стал предметом разнообразных исследований и определений. Предлагаемые различными авторами трактовки коммуникации распространяются от коммуникативной теории и техники, часто редуцируемой к обмену информацией, до всеобщего коммуникативного разума, лежащего в качестве координирующей инстанции в основе всех форм духовной жизнедеятельности общества. При этом сколь различные определения понятию коммуникации ни предлагались бы, в общем

виде ясно, что коммуникация есть общение партнеров, обменивающихся информацией, которая должна быть сформулирована так, чтобы ее смысл мог быть идентифицирован собеседником и мог стать предметом обсуждения, т. е. встречных вопросов и ответов.

Между тем, в культуре есть ряд феноменов, которые хотя и не отрицают, но значимо усложняют данное определение коммуникации. Речь идет о феноменах визуального порядка. С одной стороны, когда некто рассматривает живописное полотно или смотрит кинофильм, то ему вряд ли придет в голову, что он «общается» или «беседует». С другой стороны, как пишет У. Эко, такая наука, как семиотика давно претендует на роль «всеобщей отмычки», объясняющей визуальные феномены именно как ряд сообщений, выстроенных на основе определенного кода [14: 121]. Ниже мы попытаемся взглянуть на феномен визуальной коммуникации, выбрав в качестве примера кинематограф. При этом нашей конкретной задачей будет выявить коммуникативную сущность феномена кино с позиции синтеза семиотической и феноменологической трактовки восприятия.

Итак, как уже было отмечено выше, с точки зрения семиотики знаки графического, а также фильмического изображения действительно обретают свое значение строго в зависимости от кода, присущего автору-создателю, режиссеру фильма. Так, по мнению семиотики Метца, хотя смысл фильма и извлекается в значительной мере из смонтированных изображений и звуков, он, тем не менее, очевидно, был заложен кинематографистом, определенным образом сочетавшим элементы, единицы и части фильма. Закодированными представляются Метцу именно фильмические сочетания, т. е. последовательности изображений на экране. «Фильмические сочетания, – пишет французский семиотик, – организуют не только фильмическую коннотацию, но также (и в первую очередь) денотацию. Функционирование фильмических сочетаний характеризуется тем, что благодаря им зритель, прежде всего, понимает смысл фильма» [9: 110]. Сходной точки зрения придерживаются многие киносемиотики. Так, например, американский исследователь С. Уорт полагает, что упорядоченная последовательность есть «метод, с помощью которого человек придает смысл отношению нескольких информационных блоков... В этом смысле последовательность изображений, по мнению Уорта, и есть ничто иное как “сочетание, произвольно применяемое для сообщения значения» [11: 158]. Откликом на эту же тему служит мысль Ж. Митри, рассматривающего денотацию как сообщение, кодом которого является реструктурирование, осуществляемое средствами организации и кадрирования отснятого материала. Если в литературе, утверждает французский семиотик, смысл находится за словом, то в кинематографе «он чаще всего присутствует как бы между изображениями [10: 36–40]. Среди отечественных авторов выделим в этом контексте точку зрения Ю. М. Лотмана. По его мнению, в основе кинозначения лежит «механизм различий и сочетаний». При этом в киноязыке, добавляет Лотман, обычно присутствуют две тенденции: одна основывается на повторяемости киноэлементов, в том числе и таких как фильмические изображения, а другая – на деформации и нарушении привычных последовательностей, фактов и облика вещей [8: 32].

Таким образом, совершенно очевидно, что согласно семиотической точке зрения кинофильм будет коммуникативен в той степени, в которой зритель действительно извлекает то, что кинематографист или автор-создатель в этот фильм вкладывает. В этом смысле сам коммуникативный процесс следует определить как «передачу сигнала, воспринимаемого преимущественно зрительно, закодированного в знаки, которые мы рассматриваем как сообщения, извлекая из них смысл или содержание» [11: 141].

Между тем существует ряд трудностей, препятствующих превращению семиотики в универсальный инструмент при исследовании визуальных явлений культуры и кино в частности. Прежде всего выделим одно немаловажное обстоятельство. Верно, что кинематографист, создавая фильм, использует те или иные фильмические сочетания с тем, чтобы побудить зрителя извлечь из них задуманный им смысл, но правда и то, что эти фильмические сочетания сами конституируются в отношении смысла. Так, Кристиан Метц, рисуя картину разнообразных кодифицированных сочетаний используемых в фильмах, отмечает, что все они обнаруживаются только в отношении интриги. Стремиться обнаружить фильмические сочетания, не учитывая целостности диегезиса, означает, по мнению Метца, оперировать означающими без означаемых, ибо само существо повествовательного фильма заключается в том, о чем он рассказывает. В этой связи французский семиотик делает вывод о том, что при исследовании кино необходимо наряду с семиотикой выделить также структурный анализ рассказа, рассматриваемого независимо от киноязыка как средства его (т. е. рассказа) передачи [9: 130–131]. Выводы об относительной самостоятельности повествовательного слоя встречаются также у Р. Барта. На примере исследования фотограмм он заключает, что смысл фильма нередко «отслаивается» от той неизбежности и временной последовательности, которые задает ему съемка [5: 187]. Отметим, наконец, книгу отечественного исследователя М. Ямпольского, посвященную

интертекстуальности и кинематографу. В своей работе автор рассматривает язык кино, с одной стороны, как набор кодированных элементов, а с другой – как набор фигур, организующих через интертекст совершенно разные смысловые стратегии. Весьма важно при этом, что сам интертекст находится в координатах, глубоко чуждых классической семиотике. Как утверждает Ямпольский, семиотика не оперирует ни элементами, обладающими инертной телесностью, ни невидимыми текстами, существующими вне материальных носителей, она не рассматривает смыслопорождение как своего рода маршрут от неких смысловых аномалий к невидимым текстам, расположенным в памяти зрителя.

Как мы видим, необходимость выхода за рамки семиотической перспективы при исследовании кино как визуального феномена совершенно очевидна. Более того, если признать тот факт, что повествовательный слой существует не единственно на киноплёнке, но также и в восприятии зрителя, то окажется, что процесс смыслообразования внутри фильма может по праву иметь статус коммуникации. Зримому на экране соответствует не только то, что сознательно внес в него автор, но также и то, что внес в него зритель в своем с ним диалоге. В этом случае только чтение и восприятие, – делает вывод Ямпольский, – могут явиться полем научного исследования, потому что только в чтении и восприятии производится смысл [15: 414].

Разумеется, подобная позиция с точки зрения традиции выглядит почти скандальной. В самом деле, традиционное искусствознание с его пietetом к автору всегда стремилось приписывать все интенции только создателю текста или тексту как имманентному образованию. Вместе с тем понятие автора, как уникального производителя текста все чаще ставится под сомнение сегодняшней наукой. В этом смысле необходимо отметить тот пересмотр понятия «текст», который был произведен родоначальником современной философской герменевтики Х.-Г. Гадамером, а также представителем структурализма Р. Бартом.

В своем сочинении «Истина и метод» Гадамер утверждает, что любое понимание заключается в разработке некоего предварительного наброска, который подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в текст [6: 318–319]. При этом, следуя герменевтическому опыту, мы вынуждены постоянно отказываться, по крайней мере, от двух вещей: во-первых, ставить вопрос о *начале*, о некоей точке, из которой возникает текст, потому что беспредельное погружение в начало показывает, что у текста в действительности нет истока; а во-вторых, выставлять некую смысловую завершенность и окончательность, ибо смысл никогда не может быть завершен, совершен, в противном случае он не является смыслом. Таким образом, в движении понимания мы изначально помещены в «середину» так, что никогда из нее не выходим, и поэтому само понимание определяется Гадамером как интерпретация – «речь-между». При этом нахождение себя в «открытости» середины вызвано прежде всего тем, что в движение включена экзистенция, по самой сути осуществляющая неразлагаемое интерпретирование, т. е. постоянно пробрасывающее и отсылающее вы-хождение себя за себя самого. Так интерпретация превращается из вспомогательной процедуры познания в исконную структуру «бытие-в-мире» [7: 214].

Очевидно, если текст сбывается только в интерпретации, то и нет никаких абсолютных границ для его значений. Текст и интерпретация в этом случае образуют, согласно Гадамеру, движение «туда и обратно» или, проще говоря, круг. Так, для того, чтобы понять какой-либо текст, нам прежде всего необходимо реконструировать вопрос, на который этот текст должен быть ответом. Однако реконструируемый вопрос не может оставаться в границах своего изначального горизонта, т. е. он будет обязательно содержать в себе также и нашу собственную понятийность (*Begreifen*). Дело в том, что реконструкция вопроса сама осуществляется в рамках спрашивания, а поэтому и вопрос объят прежде всего нашим собственным горизонтом, к которому мы, в качестве спрашивающих, принадлежим.

Такой способ взаимодействия между текстом и интерпретацией Гадамер определяет как «слияние горизонтов». Он полагает, что данный способ не ведет к произволу интерпретатора, но, напротив, включает в себя снимающее усвоение пред-мнений и пред-суждений самого интерпретатора. Таким образом, для того, чтобы текст проявился во всей его инаковости, требуется постоянно выводить реконструированный вопрос в открытость его проблематичности, и тем самым всегда помнить о своей предвзятости [6: 434–444].

Р. Барт в своей работе «От произведения к тексту» констатировал строгое различие «текста» и «произведения». «Произведением», по мнению Барта, считается только такое сообщение, которое пространственно (т. е. оптически, акустически или каким-либо иным образом) зафиксировано. Это может быть книга, картина, наконец, кинолента, но в любом случае – вещественный фрагмент,



занимающий определенную часть пространства. «Текст», как утверждает Барт, напротив, «не может неподвижно застыть, он по природе своей должен сквозь что-то двигаться». «Текст» – это поле методологических операций, он существует только в процессе работы, производства. Но поскольку текст возникает только в процессе чтения, то он действительно не может быть отгорожен от того потока ассоциаций, которые неизбежно в него проникают. В этом случае отделить читательскую работу над текстом от авторских намерений просто невозможно. «Автор считается отцом и хозяином своего произведения, – пишет Барт, – что же касается текста, то его можно читать, не принимая в расчет волю его отца... Призрак Автора может, конечно, “явиться” в Тексте, в своем тексте, но уже только на правах гостя», – заключает французский исследователь [4: 415].

Другой, не менее важный аспект, связанный с невозможностью объяснить коммуникативность такого визуального феномена как кино исключительно семиотическими средствами, отмечает У. Эко. В своей книге «Отсутствующая структура» Эко подробно рассматривает возможности исследования кино с точки зрения семиотики. В ходе анализа автор приходит к выводу о необходимости существования для кино некоей далее неразложимой единицы, не обладающей в отличие от словесного языка феноменом двойного членения. Впрочем, если быть более точным, то, согласно итальянскому семиотику, так называемые означающие, т. е. «углы», «светотеневые контрасты», «отношения фигура – фон» не соотносятся неразрывно с означаемыми, т. е. с узнаваемыми образами тех или иных предметов. Эко предлагает обратиться к кадру, разбираемому Пазолини, где учитель обращается к ученикам в классе. Анализируя данный кадр на уровне фотограммы, автор «Отсутствующей структуры» делает заключение: иконографический код выделяет в качестве смысловых признаков означаемые «высокий блондин», «светлый костюм», «глаза», «нос» и т. д., но он ничего не говорит о том, как складываются соответствующие означающие. По убеждению Эко, означающие складываются на основании кода, отличного от иконического, а именно – кода восприятия. Уяснить данное обстоятельство помогает тот факт, что в кино наблюдатель имеет дело не с предметом самим по себе, но с его изображением. Разумеется, нельзя сказать, что между изображением и предметом не существует ничего общего. Однако, как полагает Эко, то сходство с предметом, которым обладает изображение, не является свойством самого этого изображения. Скорее, это наблюдатель воспроизводит в акте восприятия предмета изображенного те же самые визуальные стимулы и отношения, которые имеют место при восприятии им же, но предмета реального. Отсюда, если изображаемое и обладает с чем-либо общими свойствами, то не с предметом, а со структурой восприятия этого предмета. Изображаемое, пишет Эко, именно *становится* похожим на предмет, не обладая свойством «похожести» как естественным и натуральным. Вот почему оказывается возможным возвести в конечном итоге иконический код к коду восприятия [14: 121–203]. В контексте этого вывода стоит отметить и некоторые соображения К. Метца. Многие из того, что исследователям фильма представляется известным и абстрактным началом выступает, по мысли французского семиотика, конечным продуктом таких форм деятельности, которые, хотя и выходят за пределы кино, но, тем не менее, не исключают его. Восприятие, полагает Метц, есть одна из таких форм. Определяя восприятие как один из внекинематографических кодов, «проникающих на экран», Метц, вместе с тем, считает его частью самой что ни на есть естественной расшифровки звукового или зрительного ряда [9: 104–105].

Таким образом, понятно, что в свете вышеперечисленных высказываний определение коммуникативного процесса как передачи извлекаемого посредством кода значения выглядит явно неполным. Очевидно, в исходный пункт семиотического определения коммуникации необходимо добавить следующее: извлечение значения из фильмического изображения есть функция, отношение части сообщения и части воспринимающего. Другими словами, коммуникация не столько заложена в первоначальном намерении автора, сколько в последующем воссоздании его произведения зрителем. В продолжение разговора выделим в кинематографическом изображении ряд элементов, предполагающих творческую, смыслообразующую активность восприятия со стороны зрителя.

Одним из таких элементов, подлежащим феноменологическому рассмотрению, является рамка кадра. На первый взгляд может показаться, что с кинематографической рамкой связано только наличие ощущения ограниченности зрительского восприятия. В самом деле, зритель всегда видит тот фрагмент реальности, который вмещается в экранный контур; все остальное остается за рамкой экрана. Между тем, существуют все основания думать, что та же самая рамка носит в некотором смысле условный и гипотетический характер. Так М. Шапиро, одним из первых рассмотревший проблему рамы на материале живописи, отмечает, что «рама... принадлежит скорее к пространству наблюдателя, чем к иллюзорному трехмерному миру изображения, открывающемуся в ней и за ней. Она является устройством наведения и фокусировки, расположенным между миром зрителя и изображением» [12:

141]. Откликом на эту же тему звучит мысль одного из теоретиков кинематографа Р. Арнхейма. По его мнению, именно ограниченность кинокадра дает кино право называться искусством. Внекадровые, а значит и внезрительные ощущения рождаются при кинопросмотре в сфере творческого воображения зрителя. Вот почему контур киноэкрана является не столько ограничителем, сколько стимулятором активности зрительской позиции [2: 13].

Между тем самым главным элементом в кино, который обеспечивает продуктивность феноменологического рассмотрения, оказывается время. Как правило, проблема временной связи между отдельными сценами и эпизодами тесно связана с темой монтажа. Напомним, что монтаж – это «скачок в новое измерение по отношению к композиции кадра. То есть, внутрикадровый конфликт на определенном градусе драматического напряжения “разламывает” рамки кадра и превращается в монтажный стык двух рядом стоящих самостоятельных кадров» [13: 443]. Закон монтажа, таким образом, в том, что кадры сочетаются друг с другом по законам смысловой, а не естественной смежности. Сотни изобразительных кусков снимаются и монтируются с учетом того, как они будут переходить друг в друга по закону рассказа и смысла [8: 57].

Очевидно, время, неотделимое от монтажа, надлежит рассматривать именно с точки зрения смысла или рассказа. Так, Р. Арнхейм полагает, что если два эпизода следуют один за другим на экране, то это еще не значит, что они следуют друг за другом и во времени. По мнению Арнхейма, временная взаимосвязь между эпизодами должна быть явлена из содержания, т. е. сюжета фильма [2: 18]. Вероятно, по отношению к кино можно говорить о существовании двух времен: времени смысла или рассказа, а также экранного времени, т. е. времени демонстрации фильма. Б. Балаш в этом отношении замечает следующее:

«Когда мы видим, как корабль скрывается за горизонтом, в ритме изображения отражается определенный отрезок времени. Когда же сама картина моря начинает затемняться, ко времени, в которое в нашем сознании корабль исчезает, присоединяется также в сознании еще большее, нами не измеряемое время. Теперь изображение показывает: реальное время исчезновения корабля и вызванное затемнением киноремя, действующее лишь как впечатление» [3: 155].

Таким образом, если экранное время, или, как говорит Балаш, «киновремя», зрителем практически не ощущается, то время смысла, напротив, принадлежит в равной степени как фильму, так и зрителю. Косвенным тому подтверждением может служить тот факт, что время смысла, по мнению исследователей, состоит как бы из двух частей. Одна из них внутренне присуща изображаемому событию. Она идет от зарождения темы до ее окончания. Вторая называется линией раскрытия темы. Как утверждает Арнхейм, это своего рода путешествие по сюжету, проделываемое зрителем [1: 348].

Последовательное рассмотрение кинематографического времени неизбежно приводит к вопросу о том, как, собственно, получается так, что изображаемое событие, расчлененное на сотни следующих один за другим кадров, не распадается в сознании зрителя, но остается связанным целым, идентичным самому себе во времени и пространстве? Б. Балаш, отвечая на данный вопрос, заявляет о необходимости некоего синтеза сознания и фантазии, некой способности, принадлежащей культуре зрительного восприятия в целом. Понятно, что если мы обратимся к понятийному аппарату феноменологии, то обнаружим немалое количество терминов, позволяющих определить данную способность к синтезу. Это и «интенциональность» Э. Гуссерля, и «забота» М. Хайдеггера. При этом сколь бы ни были данные термины различны, они все равно выделяют нечто общее. А именно: способность к синтезу является проявлением творческой, смыслосозидающей активности со стороны зрителя.

Итак, при рассмотрении нами визуальной коммуникации становится очевидным, что она открывает две различные области исследования, две группы проблем. Первая концентрируется вокруг семиотики, а вторая – вокруг философии (феноменологии) восприятия. Действительно, глядя фильм, мы не просто дешифруем авторские намерения и получаем сообщение, но производим работу по пониманию текста, используя при этом самые разнообразные привычки визуального конструирования форм и фигур, а также представления о пространстве и времени. В этом смысле визуальная коммуникация оказывается сложным взаимоотношением, по крайней мере, двух текстов – готового и создаваемого, реагирующего текста.

1. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М.: Прогресс, 1972. 392с.
2. Арнхейм Р. Кино как искусство. М.: Изд. Иностран. Лит., 1960. 206с.
3. Балаш. Б. Кино. Становление и сущность нового искусства. М.: Прогресс, 1968. 365с.
4. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. 616с.
5. Барт Р. Третий смысл // Структура фильма. М.: Радуга, 1984. С. 176-188.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философ. герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704с.
7. Гадамер Х.-Г. Текст и интерпретация // Герменевтика и Деконструкция. СПб.: Б. С. К., 1999. С. 202-242.
8. Лотман Ю. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин.: Ээсти Раамат, 1973. 138с.
9. Метц К. Проблемы денотации в художественном фильме // Структура фильма. М.: Радуга, 1984. С. 102-133.
10. Митри Ж. Визуальные структуры и семиология фильма // Структура фильма. М.: Радуга, 1984. С. 33- 44.
11. Уорт С. Разработка семиотики кино // Структура фильма. М.: Радуга, 1984. С. 134-175.
12. Шапиро М. Некоторые проблемы семиотики визуального искусства: Пространство изображения и средства создания знака-образа // Семиотика и искусствометрия. М: Мир, 1972. С. 136-163.
13. Эйзенштейн С. М. Избранные произведения в 6-х томах. Т. 3. М.: Искусство, 1964. 671с.
14. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 432с.
15. Ямпольский М. Б. Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф. М: Культура, 1993. – 464с.

#### REFERENCES

1. Arnheim R. Art and visual perception. Moscow, 1972. 392 p. (in Russ).
2. Arnheim R. Film as Art. Moscow, 1960. 206 p. (in Russ).
3. Balash. B. Cinema. The Emergence and Essence of the new Art. Moscow, 1968. 365 p. (in Russ).
4. Bart R. Selected works: Semiotics. Poetics. Moscow, 1994. 616 p. (in Russ).
5. Bart R. The Third Meaning // Film Structure. Moscow, 1984. pp. 176-188. (in Russ).
6. Gadamer, H.-G. Truth and Method. The Basics of the Philosophical Hermeneutics. Moscow, 1988. 704 p. (in Russ).
7. Gadamer H.-G. Text and interpretation // Hermeneutics and Deconstruction. St. Petersburg, 1999. P. 202-242. (in Russ).
8. Lotman Y.M. Semiotics of cinema and problems of film aesthetics. Tallinn, 1973. 138 p. (in Russ).
9. Metz Ch. Problems of Denotation in the Fiction Film // Film Structure. Moscow, 1984. pp. 102-133. (in Russ).
10. Mitry J. Visual structures and semiology of film // Film structure. Moscow, 1984. pp. 33-44. (in Russ).
11. Worth S. The Development of a Semiotic of Film // Film structure. Moscow, 1984. pp. 134-175. (in Russ).
12. Schapiro M. On Some Problems in the Semiotics of Visual Art: Field and Vehicle in Image-Signs // Semiotics and art geometry. Moscow, 1972. pp. 136-163. (in Russ).
13. Eisenstein S. M. Selected works in 6 volumes. Vol. 3. Moscow, 1964. 671 p. (in Russ).
14. Eco U. The Missing structure. Introduction to semiology. St. Petersburg, 1998. 432p. (in Russ).
15. Yampolsky M. B. The Memory of Tiresias. Intertextuality and cinema. Moscow, 1993. 464 p. (in Russ).

# CINEMA AS A PHENOMENON OF VISUAL COMMUNICATION: FROM SEMIOTICS TO PHILOSOPHY OF PERCEPTION

**VOLKOV**  
**Alexey**

*PhD in Philosophy,  
Aleksey PhD in Philosophy, Head of the Department of  
Philosophy and Cultural Studies,  
Petrozavodsk State University, Institute of History,  
Political and Social Sciences,  
Petrozavodsk, Russian Federation, philos@petsu.ru*

**Keywords:**

cinema  
visual  
communication  
semiotics  
perception  
phenomenology  
sign  
meaning

**Summary:**

The article focuses on the examination of cinema as a phenomenon of visual communication. The author approaches the topic from a semiotic perspective, viewing cinema as a communicative system based on a specific code. The study highlights the challenges that hinder semiotics from being a universal tool for studying visual phenomena, particularly cinema, mainly due to the limited consideration of perception in semiotics. Drawing from film theory, the article suggests that cinema can provide the explication of a phenomenological interpretation of perception as an active constitutive process of creating meaning. It emphasizes that the structure of a film involves various elements that require the active engagement of viewers, such as framing, spatial depth of the frame, cinematic meaning, and time. Accordingly, what appears on the screen reflects the intentional input of both the author and the viewer through their dialogue, where communication is seen as a complex interplay between at least two texts: the preexisting narrative and the viewer's interpretive response.

<https://sthb.petrso.ru>

<http://petrsu.ru>

УДК 7.01

## АНТИЧНАЯ ЭТИКА В КОНЦЕПЦИИ НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ПУБЛИЦИСТА XIX ВЕКА Н. Г. ДЕБОЛЬСКОГО\*

**СУВОРОВА  
ИРИНА  
МИХАЙЛОВНА**

*доктор культурологии,  
профессор кафедры философии и культурологии,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт истории,  
политических и социальных наук,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
suvormih@list.ru*

**Ключевые слова:**

нравственное воспитание  
этика  
античное наследие  
русская философия

**Аннотация:**

Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью презентации опыта малоизвестного русского философа, публициста и педагога конца XIX века Н. Г. Дебольского в поиске нравственного начала воспитания личности и общества. Контент-анализ его статьи «Философские основы нравственного воспитания» позволил выявить определенную рецепцию философских концепций античной этики. Сравнительный анализ отдельных положений этики древнегреческих мыслителей и отечественного философа показал основополагающую значимость античного наследия для русской философской традиции XIX века. На примере различий в определениях этических категорий блага, добродетели, равенства, справедливости и счастья в античную эпоху и в XIX веке в исследовании показана и разница мировоззрений двух культурных эпох. В результате исследования выяснено, что критический подход Н. Г. Дебольского к этике киренаиков, киников, стоиков, Сократа, Платона и Аристотеля позволил русскому мыслителю признать подходящими для воспитания нравственного начала в человеке только отдельные положения этики Платона. Идеалистический синтез платоновской идеи и деятельности под руководством высшей цели стали опорой отечественному философу и педагогу в деле нравственного воспитания.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 января 2024 года

Опубликована: 27 февраля 2024 года

Исследование проблемы нравственного воспитания человека и общества является традицией как в отечественной, так и в зарубежной философии. На протяжении веков философы пытались создать оригинальные этические концепции, регулирующие нравственную сторону жизни личности и социума, в том числе в педагогическом аспекте. Особое место в этом ряду принадлежит отечественному философу, публицисту, переводчику и педагогу конца XIX – начала XX века Николаю Григорьевичу Дебольскому

(1842–1918), который впервые опубликовал основные положения своей концепции на страницах самого популярного и тиражируемого журнала России того времени «Отечественные записки». В своей статье «Философские основы нравственного воспитания» (№ 3 за 1880 год) автор представил на суд читателей оригинальное видение проблемы нравственного воспитания современников с опорой на историю философии, в том числе на источники античной этики, в чем можно усмотреть своеобразную рецепцию античного наследия.

Целью данного исследования является выявление рецепции отдельных этических положений античных философов в труде Н. Г. Дебольского в контексте актуализации проблемы нравственного воспитания человека и общества конца XIX века. В качестве главного метода выступает контент-анализ философского текста, а также сравнение взглядов античных авторов и отечественного мыслителя на место и роль этики в деле нравственного воспитания личности и социума.

Изначально необходимо отметить, что философское наследие Н. Г. Дебольского в отечественной истории было предано забвению вплоть до конца XX века, что было связано с его политической позицией «формального идеалиста», приверженца самодержавия и представителя официальной интеллигенции своего времени. Однако в конце XX века появилось несколько аналитических статей, посвященных исследованию философского наследия Дебольского. Так, в 1995 году Н. Ильин в статье «Этика и метафизика национализма в трудах Н. Г. Дебольского /1842–1918/» отмечал, что незаслуженно забытый русский философ «почти сорок лет отстаивал концепцию сознательного национализма как необходимого условия самосохранения России» [3], которая не была признана его современниками, но была написана «для завтрашнего дня». В 1999 году Н. Е. Овчинников начал ряд публикаций [5], [6], [7], посвященных изучению философского наследия Н. Г. Дебольского по материалам аспирантского историко-философского семинара СПбГУ. В 2017 году С. Н. Кушнер подробно остановился на анализе этической концепции Дебольского, акцентировав внимание на характеристике «верховой цели» [4: 276] в этой концепции. Таким образом, корпус предыдущих аналитических исследований философского наследия Н. Г. Дебольского довольно мал, что позволяет автору данной работы внести свою лепту в изучение творчества русского философа в контексте рецепции античной этики на примере его статьи «Философские основы нравственного воспитания».

Актуализацию проблемы поиска основ нравственного воспитания Дебольский в своей работе обуславливает двумя причинами: устаревшими формами нравственности («Традиционная нравственность сохраняется, правда, в виде формы, обряда, но постепенно все более и более теряет в своем внутреннем содержании» [2: 2]) и несовершенством современного ему общества, где нет этических образцов («Так как традиционная нравственность в настоящее время утрачивает все более и более свою авторитетность и именно в так называемых развитых классах общества, то предоставляя питомца, и именно питомца образованного класса, непосредственному влиянию условий современной жизни, мы готовим из него человека, не только безнравственного, но и лицемерного» [2: 3]).

В качестве выхода из сложившейся ситуации Дебольский предлагает прибегнуть к помощи науки, т. е. рациональной, философской выработке нравственного начала, воспользовавшись всей историей философии, начиная с античных времен.

В первую очередь автор обращается к учению Аристотеля о целесообразности, утверждая приоритет цели практической деятельности над всеми другими согласно установке Стагирита:

Так как наша наука не имеет целью теорию, как другие науки (ведь не для того мы рассуждаем, чтобы знать что такое добродетель, а для того, чтобы стать хорошими людьми: в противном случае наука наша была бы бесполезной), то необходимо рассмотреть все, что связано с деятельностью человека, чтобы определить как следует поступать, ибо, как мы сказали от нашей деятельности зависят качества характера, приобретенные нами [1:170].

Дебольский же видит на пути к цели возможность усовершенствования деятельности от однообразной к разнообразной, из отрывочной к связной, что позволяет человеку планировать свою деятельность «связно и с большим разнообразием» :

...Если люди, составляющие данное общество, становятся свободнее, т. е. получают *право* на более разнообразную деятельность, *богаче*, т. е. получают *фактическую* возможность более разнообразной деятельности, *образованнее*, т. е. приобретают *знание способов* более разнообразной деятельности, то такое усиление общественного разнообразия признается обыкновенно за повышение уровня общественного развития [2: 7].

Таким образом, Дебольский устанавливает связь между целеполаганием в практической

деятельности личности и уровнем развития социума через возможность совершенствования разнообразных видов деятельности.

Далее автор останавливается на необходимости внутреннего единства практической деятельности и ее системности, приводя пример из истории Древнего Рима:

Например, если мы сравним последние века существования римского государства с более ранними периодами его существования, то окажется явный прогресс в образовании, материальной обеспеченности и даже свободы. Но вместе с тем мы находим постепенное расслабление общества, неспособность его сохранить свою целостность и полное бессилие против внешнего врага. Преуспевая в отношении разнообразия, римское общество разлагалось, однако, от упадка единства или цельности жизни [2: 10].

Таким образом, автор на повестку дня выносит проблему единства в многообразии, полагая, что идеальная деятельностная система – это разнообразие целей вместе с их объединением в соподчиненном порядке. Очевидно, что этот вывод отечественного философа базируется на учении Платона об иерархии эйдосов. Анализ иерархии целей человеческой деятельности позволяет Дебольскому сделать вывод о существовании мира нравственной необходимости и обнаружить новую проблему – проблему двойственности физического и нравственного. В привычном духе идеализма автор в ходе долгих рассуждений приходит к выводу о том, что разумная необходимость является причиной единства физической и нравственной необходимости.

В духе аристотелевской телеологии Дебольский обнаруживает следующие причины безнравственности:

- 1) нравственная ограниченность, когда для человека недостижима высшая цель;
- 2) нравственная слабость, когда у человека нет сил подчиниться высшей цели;
- 3) использование высших целей для достижения низших целей.

Все это, по мнению философа, и составляет сущность безнравственности, о которой в античные времена упоминал Сократ. Именно в сократовском духе Дебольский продолжает свое рассуждение о нравственном начале:

Нравственная деятельность есть такая, которая сопровождается наиболее приятными последствиями для самого деятеля. Совокупность всего приятного для человека мыслится им, как *счастье* и *благополучие*. Отсюда, всего проще, невидимому, возвести в нравственное начало благополучие самого деятеля, т. е. признать, что деятельность тем нравственнее, чем к большему благополучию приводит она самого деятеля [2:33].

Рассматривая благополучие или счастье (в античной философской традиции «благо») в качестве высшей цели, Дебольский указывает на специфический эгоистический характер представления о благе именно в древнегреческой этике:

Все древние мыслители согласуются в том взгляде, что нравственно оправдать известную деятельность значить показать ее согласие с благополучием самого деятеля. Для всех этих мыслителей нравственная мудрость состоит в совершенстве эгоистического расчета [2: 34].

Далее автор останавливается на всеобщем, родовом понятии блага в пику «эгоистических учений» древних, приводя в качестве примеров учение Аристиппа из школы киренаиков и учение Антисфена из школы киников. На данных примерах Дебольский демонстрирует своеобразную «эволюцию» античной этики в представлении о благе, сначала связанном с получением и расширением удовольствия у киренаиков, а затем – с воздержанием от удовольствий у киников. Однако и первую, и вторую позицию Дебольский оценивает как эгоистические, т. е. связанные только с достижением блага для отдельно взятого человека. Справедливости ради необходимо отметить, что автор игнорирует этическую позицию Аристотеля по этому вопросу, который полагал, что «благо различно в различной деятельности» [1: 150].

Однако Дебольский солидарен с Аристотелем в выяснении иерархии добродетелей (которые в данном случае он ассоциирует с удовольствием), выделяя две группы. Так у Аристотеля добродетели делятся на дианоэтические и этические, а у Дебольского – на духовные (высшие) и физические (низшие). Как отмечал Стагирит,

...Дианоэтическая добродетель возникает и развивается по преимуществу путем обучения, поэтому и нуждается в опыте и во времени: этическая же слагается путем привычек; от них-то она и получила свое название, так как оно образовано мелким изменением слова нрав. Отсюда ясно, что ни

У отечественного философа высшие добродетели «отличаются от низших, физических удовольствий своею способностью бесконечного нарастания без усложнения или, по крайней мере, при малом усложнении условий своего осуществления» [2: 37]. В своих выводах Дебольский в итоге акцентирует внимание именно на приоритете духовной деятельности в деле воспитания нравственности, которая, по его мнению, содействует благополучию: «Бесконечно нарастающая духовная деятельность сама по себе, независимо от связанных с нею приятных последствий, составляет высшее благо человека» [2: 38].

В контексте сделанного вывода русский философ критично оценивает этику Эпикура, подчеркивает значимость стоической этики, отмечая и ее «недостаток»: «...их начало – есть начало отрешения от полной, разнообразной деятельности, и потому оно не удовлетворяет требованию от нравственного начала» [2: 39]. Дебольский не разделяет практики спокойного созерцания стоицизма, уповая исключительно на деятельностный подход в формировании нравственного начала в человеке.

Опору для своих суждений русский философ находит в учении Платона, который связывал способности души с определенным видом деятельности [8]. Упомянув диалог Платона «Горгий», Дебольский выстраивает свое рассуждение о правильном распределении видов деятельности, которое приводит к справедливости. Напротив, этическое учение Аристотеля Дебольский повторно характеризует как исключительно эгоистическое, т. е. имеющие отношение только к интересам отдельно взятого человека и его блага, в котором игнорируется общее благо и справедливость. Опираясь на многочисленные цитаты из «Никомаховой этики» Аристотеля, русский философ вступает с ним в принципиальный спор о приоритете альтруизма над эгоизмом. Главным аргументом автор считает неравноценность целей альтруизма и эгоизма:

Нравственная деятельность не есть стремление к собственному благополучию, но, напротив, стремление к собственному благополучию становится нравственным, когда подчиняется стремлению к чужому благу. Следовательно, начало эгоизма не есть истинное нравственное начало; выше его – начало альтруизма [2: 42].

Рассуждая о благе, добродетели, альтруизме и эгоизме в представлении античных авторов, Дебольский в итоге приходит к выводу, что в контексте языческого мировоззрения (по сравнению с христианским) великим умом древности было еще неподвластна установка сознания на альтруизм как нравственный принцип жизни.

Аналогичный вывод делает автор относительно разницы во взглядах на равенство и счастье у античных и христианских мыслителей, обусловленной разницей мировоззрений, утверждая, что

По учению древних моралистов, люди по природе неравны, вследствие чего между ними не может существовать и нравственного равенства. Для учения христианства люди по природе равны. Этим учением прирожденного равенства всех людей христианство положило резкую границу между древнею и новою этикою, между моралью эгоистического расчета и моралью общечеловеческого братства [2: 46].

С этой разницей в мировоззрении автор связывает понятия космополитизма, патриотизма и национализма, что позволяет ему развить свое собственное учение «формально-националистического идеализма». Тем не менее, Дебольский множество раз отмечает на страницах своего труда, где анализируются этические теории следующих поколений, значимый вклад античной этики в достижения всего человечества.

В конце своего труда русский философ в духе идеализма отвечает на главные вопросы, заданные относительно воспитания нравственного начала. Он аргументированно утверждает, что началом нравственности должен быть исторический идеализм, а главным понятием – национализм, который противостоит «отвлеченно-гуманному утилитаризму», лишенному всякой определенности. В качестве примера он приводит патристичный полис Афин, который, по его мнению, заботясь о собственном благе, внес значительный вклад в общемировое развитие человечества.

В результате можно сделать вывод о том, что русским философом Дебольским был осуществлен серьезный анализ этического наследия античных мыслителей на уровне категорий блага и добродетели, равенства, счастья и справедливости. Критическая оценка Дебольским этических учений киренаиков, киников, эпикурейцев, стоиков, Сократа, Платона и Аристотеля позволила ему сформулировать свою собственную философскую точку зрения относительно воспитания нравственного начала в человеке и социуме. Эта точка зрения, без сомнения, появилась под воздействием этики



СУВОРОВА И. М. АНТИЧНАЯ ЭТИКА В КОНЦЕПЦИИ НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ПУБЛИЦИСТА XIX ВЕКА Н. Г. ДЕБОЛЬСКОГО\* // *Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования*. 2024. № 1. С. 17–22.

Платона, которая признается русским автором конструктивным вариантом синтеза идеи и деятельности под руководством высшей цели. Таким образом, русский философ, педагог, публицист XIX века, апеллируя к этике античных мыслителей, представил для своих современников способ воспитания нравственного начала в человеке и обществе.

\*Исследование выполнено за счет гранта

Российского научного фонда № 22-18-00423, <https://rscf.ru/project/22-18-00423/>

#### Список литературы

1. Аристотель. Никомахова этика. Минск: Литература, 1998. 1392 с.
2. Дебольский Н. Г. Философские основы нравственного воспитания. СПб., 1880. 115 с.
3. Ильин Н. П. Этика и метафизика национализма в трудах Н. Г. Дебольского. URL: <http://russamos.narod.ru/02-02.htm> (дата обращения: 01.10.2023)
4. Кушнер С. Н. «Верховная цель» нравственной деятельности в этической концепции Н. Г. Дебольского // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17, вып. 3. С. 274–277. DOI: 10.18500/1819-7671-2017-17-3-274-277.
5. Овчинников С. Е. Метафизика Н. Г. Дебольского // Мудрое слово русской философии: труды аспирантского историко-философского семинара / отв. ред. А. Ф. Замалеев. СПб.: 1999. С. 49–55.;
6. Овчинников С. Е. Нормативный подход в национально-нравственной философии Н. Г. Дебольского. URL: <http://www.nationalism.org/russamos/l-ovch1.htm> (дата обращения: 15.02.2017).
7. Овчинников С. Е. Н. Г. Дебольский о проблеме нации // Идеиное наследие русской философии: труды кафедрального историко-философского семинара / отв. ред. А. Ф. Замалеев, И. Д. Осипов. СПб.: 2000. С. 125–128.
8. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. 654 с.

#### REFERENCES

1. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Minsk: Literature, 1998. 1392 p. (In Russ.)
2. Debolsky N. G. *Philosophical foundations of moral education*. St. Petersburg, 1880. 115 p. (In Russ.)
3. Ilyin N.P. *Ethics and metaphysics of nationalism in the works of N.G. Debolsky*. URL: <http://russamos.narod.ru/02-02.htm> (access date: 10/01/2023) (In Russ.)
4. Kushner S. N. "The supreme goal" of moral activity in the ethical concept of N. G. Debolsky // *Izv. Sarat. un-ta. New ser. Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*. 2017. T. 17, issue. 3. pp. 274–277. DOI: 10.18500/1819-7671-2017-17-3-274-277. (In Russ.)
5. Ovchinnikov S. E. *Metaphysics of N. G. Debolsky // Wise word of Russian philosophy: works of a graduate historical and philosophical seminar / resp. ed. A. F. Zamaleev*. St. Petersburg: 1999. pp. 49–55. (In Russ.)
6. Ovchinnikov S. E. *Normative approach to the national moral philosophy of N. G. Debolsky*. URL: <http://www.nationalism.org/russamos/l-ovch1.htm> (access date: 02/15/2017). (In Russ.)
7. Ovchinnikov S. E. *N. G. Debolsky on the problem of the nation // Ideological heritage of Russian philosophy: proceedings of the departmental historical and philosophical seminar / resp. ed. A. F. Zamaleev, I. D. Osipov*. St. Petersburg: 2000. pp. 125–128. (In Russ.)
8. Plato. *Collected works in 4 volumes. T. Z / Transl. from ancient Greek; General ed. A. F. Loseva, V. F. Asmusa, A. A. Takho-Godi; Auto. entry Art. and Art. in note A. F. Losev; Note A. A. Tahoe-Godi*. M.: Mysl, 1994. 654 p. (In Russ.)

# ANCIENT ETHICS IN THE MORAL EDUCATION CONCEPT OF NINETEENTH-CENTURY RUSSIAN PUBLICIST NIKOLAY DEBOLSKY

**SUVOROVA**  
**Irina**

*Doctor of Culturology,  
Professor of Philosophy and Culture studies Department,  
Petrozavodsk State University, Institute of History,  
Political and Social Sciences,  
Petrozavodsk, Russian Federation, [suvmih@list.ru](mailto:suvmih@list.ru)*

**Keywords:**

moral education  
ethics  
ancient heritage  
Russian philosophy

**Summary:**

The significance of this study lies in the exploration of the experience of a lesser-known Russian philosopher, publicist, and educator from the late 19th century, N. G. Debolsky, in his search for the moral foundations of individual and societal education. Through a content analysis of his work “Philosophical Foundations of Moral Education”, a clear influence of ancient ethical concepts was identified. A comparative analysis of selected ethical principles of ancient Greek philosophers and Debolsky highlighted the profound impact of ancient philosophy on the Russian philosophical tradition of the 19th century. By examining variations in the definitions of ethical concepts such as good, virtue, equality, justice, and happiness between these two time periods, the study illustrates the contrasting worldviews of these cultural eras. The study reveals that Debolsky’s critical assessment of ethical theories from Greek philosophers such as the Cyrenaics, Cynics, Stoics, Socrates, Plato, and Aristotle led him to adopt only certain aspects of Plato’s ethics as conducive to moral education. The idealistic synthesis of Plato’s thought with purposeful action guided by a higher calling served as a core principle for Debolsky in moral education.

УДК 128

## **ФЕНОМЕН ЛЮБВИ В РАССКАЗЕ У. С. МОЭМА «ЗАВОДЬ» И ДЖ. С. ФОЕРА «ЖУТКО ГРОМКО И ЗАПРЕДЕЛЬНО БЛИЗКО»**

**ВАСИЛЬЕВА  
СВЕТЛАНА  
ВЛАДИМИРОВНА**

*кандидат философских наук,  
доцент кафедры германской филологии и  
скандинавистики,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
milorada07@mail.ru*

**ЯКОВЛЕВА  
КСЕНИЯ  
АЛЕКСЕЕВНА**

*магистрант Института филологии,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
aleksalay@gmail.com*

### **Ключевые слова:**

любовь  
ценности  
Ф. Ницше  
М. Шелер  
У.С. Моэм  
Дж. С. Фоер

### **Аннотация:**

в статье исследуется феномен любви в рассказе «Заводь» английского писателя Уильяма Сомерсета Моэма и в романе «Жутко громко и запредельно близко» (2005) современного американского писателя Джонатана Сафрана Фоера. При анализе вышеуказанных произведений авторы опираются на античное понимание любви, представленное в диалоге Платона «Пир», а также на взгляды классических авторов – Фридриха Ницше, Артура Шопенгауэра и Макса Шелера. В статье феномен любви рассматривается как одна из высших человеческих ценностей и способ познания мира. Данное представление берет свое начало в период Средневековья, подтверждается в философии Фридриха Ницше и впоследствии становится одним из постулатов теории познания у Макса Шелера. Опираясь на данные представления о категории любви, исследователи подробно анализируют поступки персонажей в вышеуказанных произведениях с целью изучения того, как авторы описывают персонажей, которые испытывают данное чувство в отношении любимых людей, как развиваются отношения между любящими людьми и на какие действия способны люди, находящиеся в состоянии любви.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 января 2024 года

Опубликована: 27 февраля 2024 года

### **Введение**

Любовь занимает особое место в жизни человека. В любви человек отрывает себя и постигает

мир. Говоря о феномене любви, важно упомянуть, что он изучался многими мыслителями еще со времен Античности, где закладывались основы изучения категории любви. Так, для более глубокого анализа данной категории, в статье рассматриваются представления древнегреческого философа Платона на материале диалога «Пир». Кроме того, любовь, будучи одной из высших ценностей, которыми обладает человек, рассматривается с позиций философии Фридриха Ницше (1844-1900), предпринявшего попытку пересмотреть все человеческие ценности. Материалом для изучения данного вопроса послужили заметки философа под названием «Воля к власти» (1901). Изучение взглядов вышеуказанных мыслителей послужит более глубокому пониманию данной категории.

Так как любовь представляет собой волнующее чувство, к которому человек относится с особым трепетом, неудивительно, что литература так часто писала о любви. Английский писатель У. С. Моэм (1874-1965) уделял особое внимание данной теме. В его произведениях герои переживают самые трагичные любовные сценарии. Авторы данной статьи обращаются к его рассказу «Заводь» для того, чтобы проанализировать поведение главных героев, а также к роману американского писателя Джонатана Сафрана Фоера «Жутко громко и запредельно близко», описывающему события, происходившие с мальчиком, чей отец погиб во время теракта 11 сентября 2001 года, что позволяет рассмотреть любовь в различных ее проявлениях.

### **Концепция любви в диалоге Платона «Пир»**

Прежде чем начать рассмотрение представлений Макса Шелера о феномене любви, обратимся к диалогу Платона «Пир», который будет способствовать пониманию категории любви в эпоху Античности. Действие его разворачивается во время пира у афинского драматурга Агафона, где присутствуют Сократ, Аристофан, Алкивиад и другие персоны. В ходе беседы Эриксимах предлагает каждому из присутствующих сказать похвальное слово Эроту (Эросу), который является могучей силой, все оживляющей Любовью, возникшей из Хаоса, иными словами – источником жизни.

Первым свое похвальное слово божеству любви произносит Федр, который утверждает, что «Эрот – это великий бог, которым люди и боги восхищаются по многим причинам» [7: 208]. Будучи древнейшим, по мнению Федре, он явился для древних греков первоисточником величайших благ. Тем самым Федр соотносит понятие любви с благом:

«Ведь тому, чем надлежит всегда руководствоваться людям, желающим прожить свою жизнь безупречно, никакая родня, никакие почести, никакое богатство, да и вообще ничто на свете не научит их лучше, чем любовь» [7; 209].

Далее Федр говорит о том, что любовь должна учить людей стыдиться постыдного и стремиться к прекрасному, без этого ни человек, ни государство не способно на добрые дела. Соответственно, любовь побуждает человека совершать добрые поступки во имя собственного блага, чтобы «прожить свою жизнь безупречно» [7: 208], а также она способна побудить государственных мужей на свершение добрых поступков на благо своего народа. Так, любовь способствует достижению порядка в обществе, она побуждает влюбленного человека действовать добросовестно, чтобы в глазах возлюбленного поступать доблестно.

Преданность и самоотверженность высоко почитается богами [7: 210], поэтому смерть за любимого человека понимается как доблестный поступок. Боги ценят добродетель в любви, а любящий человек вдохновлен богом, поэтому и почитается сильнее, нежели человек любимый. На основании вышесказанного можно сделать вывод: любовь олицетворяет собой благо – будучи влюбленным, человек способен на храбрый поступок с целью защитить любимого человека, кроме того, состояние влюбленности обладает божественным началом, так как влюбленный вдохновлен божеством, т. е. любовь представляет собой явление, которое возникает у человека, когда на него воздействует божественное начало. В таком случае любовь по своей природе божественна.

Павсаний считает, что Эрот (любовь) может побуждать любить прекрасно, т. е. возвышенно, но «...не всякий Эрот прекрасен и достоин похвал...» [7: 212]. Соответственно, не всякое проявление любви непременно ведет к добродетели. Например, он выделяет любовь Афродиты «пошлой», такая любовь характерна для любви ничтожных людей (проявляется прежде всего в любви к телу возлюбленного). Данный вид любви противопоставляется любви Афродиты небесной, которая олицетворяет истинную любовь. Она ценна не только для отдельного человека, так как требует от любящего и любимого заботы о нравственном совершенстве, но и для государства, которое стремится к нравственному совершенствованию своего народа и своей системы в целом для достижения блага.

В своей речи Аристофан отмечает, что любовь – это стремление человека к целостности. Он рассказывает миф об андрогинах, существах, состоящих из двух половин и разрезанных Зевсом пополам за попытку взойти на небо и напасть на богов. Разделив людей на две части, Зевс лишил их былой силы

и целостности, что привело их к стремлению найти свою половину. В этом Аристофан видит проявление любви. Две воссоединившиеся половины часто не понимают, чего именно хотят друг от друга, однако они охвачены удивительным чувством привязанности.

Таким образом, в диалоге «Пир» можно рассмотреть различные представления о любви. На этом основании можно сделать выводы, что любовь по своей природе добродетельна, кроме того, она выполняет побуждающую функцию – творить добро во благо возлюбленного.

#### **Фридрих Ницше и переоценка ценностей**

Говоря о взглядах немецкого философа Фридриха Ницше (1844–1900) относительно вопроса ценностей, необходимо обратиться к христианскому представлению любви. Христианство понимает любовь как самопожертвование (идея прослеживается в диалоге Платона «Пир»), заботу, дарение. Августин Блаженный (354–430) видит в любви источник познания («богопознания»), а значит и миропознания, так как мир может быть постигнут через Бога: «Мы познаем в той мере, в какой любим» [14: 242]. Августин Блаженный различает два вида любви: небесную и земную. Небесная любовь есть стремление души к наслаждению Богом ради него самого, в то время как земная любовь – это наслаждение собой и себе подобными. Если небесная любовь в конечном счете способна даровать человеку Град Божий, то земная любовь идет наперекор христианским заповедям. Явление любви связано с Богом ввиду того, что философия средних веков основывается на теоцентризме, соответственно, познание мира напрямую связано с познанием Бога как источника всякого бытия.

Фридрих Ницше предпринимает попытку пересмотреть высшие ценности. Он делает вывод, что мораль, выполняя особые функции (например, придавать совершенство миру, оберегать человека от презрения к самому себе и т. п.), служила средством для противодействия нигилизму, под которым немецкий философ понимает «то, что высшие ценности теряют свою ценность» [6: 31], а соответственно, человек утрачивает ответ на вопрос: почему? Психологическое состояние нигилизма, по мнению Фридриха Ницше, наступает тогда, когда человек, стремящийся во всем обнаружить смысл, приходит к выводу, что смысл отсутствует. С утратой веры в Бога человек в равной степени утрачивает веру в «нравственные основы миропорядка» [6: 56]. Интерпретация мира с позиций существования божественной силы рушится, и человек оказывается в ситуации, когда сама жизнь утрачивает свой смысл.

Согласно Ницше, существующие добродетели могут быть истолкованы в качестве физиологических состояний, например, сострадание и любовь к человечеству есть степень развития полового влечения. В таком случае любовь утрачивает свою величественность и начинает соотносится только с физиологией. Идея примата физиологии над моралью ведет нас к философии немецкого философа Артура Шопенгауэра (1788–1860) и к трактату «Метафизика половой любви». Он утверждает, что влюбленность «имеет свои корни исключительно в половом инстинкте... <> в строжайшем смысле слова это индивидуализированный половой инстинкт» [13: 98]. Так, любовь из области возвышенного и почитаемого блага переходит в область телесной потребности продолжить род и создать следующее поколение, которое заменит существующее на мировой сцене, ради этого происходят «фривольные шашни любви» [13: 98], непрерывно поглощающие «половину сил и мыслей молодого поколения» [13: 98].

Подводя итоги, важно отметить, что в античной философии любовь соотносится с благом как высшей ценностью, в период Средневековья духовная любовь есть способ постижения Бога, а через него – познания мира. В процессе развития общества постепенно происходит утрата значимости ценностей, исчезает понимание любви как ценности, и она в свою очередь может быть сведена в область физиологических потребностей человека.

#### **Макс Шелер и *ordo amoris***

Изучив античные представления о категории любви и взгляды Фридриха Ницше относительно вопроса переоценки ценностей, перейдем к изучению категории любви с позиций Макса Шелера. Так, рассмотрение человека только в качестве *animal rationale* для Макса Шелера является неприемлемым. Философ считает, что эмоциональный мир не находится ниже по статусу в сравнении с рациональным миром. Он просто является другим, что говорит о возможности увидеть в нем не меньше, чем в «мире разума», а может быть, даже больше.

В своих философских размышлениях Макс Шелер не опирается на взгляды немецкого философа Иммануила Канта (1724–1804), а вступает с ним в дискуссию. По его мнению, познание с помощью разума способно реализовать лишь часть познавательных способностей человека [2: 46], поэтому философ обращается к мыслям Августина Блаженного и трактует ценности как откровения Бога. Человек становится причастным откровениям благодаря эмоциональным актам, «в которых ценности

являют себя для непосредственного созерцания и переживания» [8: 86]. У Шелера эмоции перестают рассматриваться только в роли психических состояний, так как духовная энергия воплощается в эмоциональных актах. При этом *любовь* признается в качестве самого плодотворного и высокого из этих актов.

Главной мыслью философского труда «Ресентимент в структуре моралей» (1914) при исследовании проблемы познания является то, что «только в любви жизнь обретает свой наивысший смысл и свою наивысшую ценность» [2: 31]. Человек обладает сердцем, которое является началом, соединяющим человека с трансцендентными по своей природе ценностями и с Богом. Макс Шелер «видит в человеке существо интенциональное, в котором изначально заложена направленность на реализацию высших ценностей» [8: 119]. При этом под интенциональностью понимается нравственная интуиция, которая «выходит на первую позицию по сравнению с рациональностью» [2: 53] Механизм, который устремляет предметы любви друг к другу, есть Единое, что их создало, т. е. Бог как личностный центр всего мира: вселюбящий, всепознающий и всеволящий [12: 352]. *Ordo amoris* основан «на соответствии божественному порядку» [8: 86]. Именно в любви человек способен приобщиться к божественному, потому что оно изначально находится в его сердце.

Макс Шелер обращается к Паскалю (1623–1662), который полагает, что сердце обладает своей логикой – *logique du coeur*, которая отлична от логики разума, и в сердцевине ее заложена любовь [8: 86]. Так, каждая отдельная личность вырабатывает «правила предпочтения одного и небрежения другим» [14: 244], что впоследствии образует *ordo amoris*, иными словами, «порядок сердца», то есть этос человека:

«средство, способное обнаружить за первоначально вводящими в заблуждение фактами морально релевантных человеческих действий, выразительных проявлений, волений, нравов, обычаев, творений духа простейшую структуру самых элементарных целей целесообразно действующего ядра личности – обнаружить как бы основную нравственную формулу, в соответствии с которой морально существует и живет этот субъект» [12: 342].

Помимо предпочтения и небрежения этос «определяет также структуру и содержание мировоззрения человека, его познания мира, мышления о мире, а к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними» [12: 353]. Согласно представлениям философа, тот, кто способен разглядеть *ordo amoris* человека, обретает возможность познать основные черты его душевного склада. *Ordo amoris* оказывает влияние на все действия и поступки человека. Соответственно, знание этой «духовной схемы» дает возможность предвидеть события, которые могут произойти с конкретным человеком, так как познавший *ordo amoris* обладает знанием его сути, его ядра, которое определяет вектор его жизненного пути. Таким образом, все, что является морально важным в человеке, может быть сведено к определенному строению его актов и потенций любви и ненависти.

Любовь человека к своему ближнему (другу, родителю, возлюбленному), природе, вещам или ценностям есть показатель сопричастности к чуждому (помимо себя). Испытывая чувство любви, человек выходит за пределы своего «я» и стремится содействовать предмету своей любви и утверждать собственное совершенство. Вступая в контакт с внешним миром, человек переходит в трансцендентное состояние и тем самым познает мир. «Любовь всегда пробуждает к познанию и волею, более того, любовь – мать самого духа и разума» [12: 352]. Любовь, делая человека сопричастным другим предметам, людям, явлениям, рождает интерес к предмету любви и желание поощрить его. Так, она запускает процесс познания этого предмета. Увлеченность им делает человека умнее и мудрее, ибо он всеми средствами стремится познать предмет своей любви. Человек – это любящее существо – *ens amans*, а уже затем – *ens cogitans* и *ens volens*, а «...сила его любви устанавливает пределы... <> возможной для него широты контакта с универсумом» [12: 353].

Однако нельзя не отметить, что помимо любви как силы, направляющей к совершенству, может существовать и ее противоположность – ненависть:

«Наше сердце первично предопределено любить, а не ненавидеть: ненависть есть лишь реакция на в некотором смысле ложную любовь... <> тот, кто не умеет любить, не может и ненавидеть» [12: 368].

Акт ненависти представляет собой следствие неправильной любви, так она рождается из акта любви, который лежит в ее основе. Однако нельзя отрицать, что нередко ненависть к определенному предмету возникает гораздо раньше любви. В таком случае утверждение о том, что ненависть непосредственно вытекает из противоположного ей акта, не является достоверным. Тогда ненависть к определенному предмету может возникнуть в том случае, если субъект испытывает любовь к другому предмету:

«...ненависть всегда основывается на разочаровании в том, что некий ценностный контекст, который интенционально... <> был заключен в духе – сбылся или не сбылся в действительности» [12: 367].

Такому проявлению ненависти может поспособствовать наличие негативного ценностного контекста или недостаток позитивного ценностного контекста:

«Если любовь... <> предопределяет встречную любовь и взаимную любовь, а ненависть – встречную ненависть и взаимную ненависть, то исходным пунктом ненависти может быть в принципе любое место во всем человеческом сообществе, вследствие смущения *ordo amoris*...» [12: 368].

Главное в позиции Шелера то, что любовь является главным «инструментом» общения человека с миром, то есть инструментом познания. Шелер вступает в дискуссию с Кантом в теории познания, так как не считает рацио индивида исчерпывающим в познании. Он призывает дополнить рациональную сферу человека его эмоциональной сферой, а именно – способностью «оценивать» сущее в соответствии со своим *ordo amoris* («порядком сердца»). Все это Шелер выстраивает в трехчастную систему познания вообще, где религиозное познание – познание Бога как наивысшей ценности – стоит на первом месте.

#### **Феномен любви в рассказе У. С. Моэма «Заводь»**

«Итак, выходит, что ни истина, ни красота не имеют постоянной внутренней ценности. Ну а доброта? Но прежде чем говорить о доброте, я хочу поговорить о любви, потому что некоторые философы считают ее высшей из человеческих ценностей» [4: 553].

О любви английский писатель Уильям Сомерсет Моэм (1874–1965) рассуждает в автобиографических заметках «Подводя итоги» (1938). В последней главе писатель указывает, что при сравнении доброты и любви первая оказывается скучнее, так как любовь благодаря платонизму и христианству была наделена особым мистическим смыслом, поэтому по природе своей кажется более интересной и эмоциональной. По мнению Сомерсета Моэма, любовь может означать два разных понятия: страсть и милосердие. Писатель именует небесную любовь милосердием и считает, что Платон приписывает любви-страсти пороки земной любви (любви Афродиты «пошлой»), хотя в действительности она наделяет человека чувством ликования, ощущения силы и возросшей жизнеспособностью.

«Величайшая трагедия жизни состоит не в том, что люди гибнут, а в том, что они перестают любить – это очень большая беда, и помочь ей трудно» [4: 553]. Итак, любовь конечна по своей природе, что, безусловно, травмирует человека, так как отделяет его от предмета своего познания.

Сомерсет Моэм рассуждает о любви не только в своих заметках, но и в своем творчестве. Так, в рассказе «Заводь», напечатанном в сборнике рассказов «Трепет листа» («The Trembling of a Leaf», 1921), который рассказывает о жизни на островах, автор повествует о Лоусоне и его любви к туземной женщине. Внешне герой повествования не привлекателен, кроме того, рассказчик отмечает, что он всеми силами пытается прослыть «своим парнем» [5: 384]. За маской дружелюбия и оживленности скрывается слабая, но хитрая натура, но, тем не менее, даже напившись, он держится как настоящий джентльмен. Чаплин, хозяин местной гостиницы, причиной пагубного пристрастия Лоусона к выпивке считает его жену-островитянку Этель: «Она была очаровательна – не темнее испанки, маленькая, прекрасно сложенная, стройная, с крошечными ручками и ножками» [5: 388]. Рассказчика поражает ее изящество, которого часто, по его мнению, лишены женщины смешанной крови, в их чертах преобладает грубость и вульгарность. Впервые Лоусон повстречал Этель в заводе, куда он по вечерам ездил купаться, а туземцы приходили не только купаться, но и стирать одежду. Так, Лоусон стал каждый день встречать девушку в этой уединенной местности. Постепенно очарование этого места начало пробуждать «неизведанные чувства в сердце» героя: «Он любил Этель, как поэт может любить луну в небе. Он думал о ней так, словно она была не женщиной, а каким-то неземным существом, таинственным духом заводи» [5: 391].

Закономерным становится вопрос, почему в конце рассказа главный герой кончает жизнь самоубийством? В ходе развития сюжета читатель узнает, что Лоусон женится на Этель, несмотря на неоднозначное отношение к нему европейского населения. Позже, испытывая чувство ревности, Лоусон считает правильным решение отправиться в Шотландию, подальше от туземцев, с которыми Этель проводит время. Однако, несмотря на счастье, которое испытывает девушка от известий о переезде в Европу, вскоре она осознает, что европейская жизнь вызывает в ней тоску. Она пытается возродить свою традицию купаться по вечерам в заводе и избирает новым местом своих купаний затон близ моста, к чему местные жители относятся крайне неодобрительно. При этом Лоусон не относится к переживаниям жены должным образом. Его ревность к ее воспоминаниям о прежней жизни не позволяет ему вернуться назад, ведь тогда она не будет всецело принадлежать ему. В этом эпизоде

раскрывается его эгоистичная натура. Вместо того, чтобы откликнуться на желание своей возлюбленной, он пытается окружить ее своей любовью, которая не должна оставить в ней места для тоски. Однажды, следя за своей супругой, отправившейся искупаться в затоне, Лоусон приходит к мысли, что «...Этель по-прежнему для него чужая и что его ненасытная страсть навсегда останется неутоленной» [5: 400].

Человек, по Шелеру, будучи существом в первую очередь любящим, а затем познающим, стремится познать своего возлюбленного, однако в ситуации, в которой оказывается Лоусон, возникает предположение, что его любовь к Этель более похожа на состояние аффекта главного героя, под которым Макс Шелер понимает «сильные самочувствия... <> чувственного и витального происхождения, сопровождаемые сильными, переходящими в выражение импульсами влечения и органическими ощущениями» [12: 373]. Для аффектов характерна слепота касательно возбуждающих их предметов. Лоусон пытается удержать Этель рядом с собой, но он совершенно не знает ее и не стремится познать. Ее сущность ускользает от него, и он пытается заполнить пропасть, существующую между ними, с помощью собственной страсти.

Любви Лоусона недостаточно для Этель, поэтому она принимает решение вернуться на родные острова вместе с ребенком, оставив мужа в Шотландии. Этот поступок тяжело ранит героя, однако отпустить ее он не в силах. Его возвращение на острова оказывает решающее действие на его судьбу. Пристрастие к алкоголю становится своеобразным способом заглушить боль от неудовлетворенности жизнью и отношениями. Вскоре любовь главного героя перерастает в чувство сильной ненависти к девушке. Так, в одном из эпизодов Лоусон бьет Этель хлыстом, когда она, отказавшись отправиться в гости вместе с ним, ссылаясь на его нетрезвое состояние, ударяет его кулаком: «Лоусон потерял всякую власть над собой. Вся его любовь, вся ненависть волной поднялись в нем, он был вне себя» [5: 407].

Постепенно главный герой утрачивает расположение жителей на острове, все стремительнее он опускается на дно, поддавшись влиянию спиртного из-за своего безвыходного положения. Единственным выходом для него становится смерть, которую герой встречает в заводи, где впервые увидел свою любовь.

Таким образом, в рассказе Сомерсета Моэма можно отметить идеи Макса Шелера о природе *ordo amoris*. Тот, кто способен познать *ordo amoris* человека, получает дар увидеть его суть и его жизненный путь. По мнению Макса Шелера, порядок любви может быть осуществленным как в правильном, так и в неправильном ключе, т. е. человек способен любить «правильно» и «неправильно». Несмотря на увлеченность главного героя рассказа Этель, ему не удается постичь ее *ordo amoris*, что приводит к тому, что его любовь перерастает в ненависть к ней, и это представляет собой следствие «неправильной» любви. Таким образом, ненависть главного героя основана на разочаровании: ценностный контекст, заключенный в духе, не был реализован в действительности. В результате история их отношений приводит главного героя к трагическому финалу – смерти.

#### **Феномен любви в романе Дж. С. Фоеера «Жутко громко и запредельно близко»**

Говоря о творчестве американского писателя Джонатана Сафрана Фоеера, нельзя не обратиться к одному из самых известных его романов «Жутко громко и запредельно близко», в основе которого лежит история девятилетнего мальчика Оскара Шелла, живущего в Нью-Йорке и трагически утратившего своего отца в теракте 11 сентября 2001 года. Однако описание событий того дня не является целью данного романа, ведь его сюжет развивается спустя некоторое время после трагедии. В романе американского писателя главный герой сталкивается с тяжелой утратой отца, что вызывает у мальчика сильнейшую психологическую травму. В день похорон в могилу был опущен пустой гроб, в котором не было тела, что еще сильнее усугубляет состояние ребенка, лишенного возможности проститься с отцом. Мир Оскара рушится вместе с утратой отца, благодаря которому во многом он был сформирован. Трагичным представляется то, что, несмотря на смерть человека, любовь продолжает жить, однако она не всегда способна найти выход для своей реализации, так как предмет любви навеки утрачен.

Отец предстает важной фигурой в жизни Оскара: вместе с ним Оскар обсуждал вопросы религии и науки, более того, для своего сына отец придумал необычные игры, которые вызвали у него неподдельный интерес:

«Крутейшая игра, в которую мы с папой иногда играли по воскресеньям, называлась “Разведывательная экспедиция”. Иногда “Разведывательные экспедиции” были жутко простые... <> а иногда запредельно сложные и могли тянуться неделями» [10: 25].

Иногда во время таких «экспедиций» Оскар ходил целый день в поисках неопределенной подсказки или общался с незнакомцами для того, чтобы «найти то – не знаю что» [10: 25]. Экспедиции



толкают Оскара на мысль, что отец мог оставить последнюю подсказку. Отыскав ключ в вазе и конверт с фамилией Блэк, мальчик решает отправиться на поиски последней тайны, которую скрывают эти два предмета. Таким способом Оскар пытается вновь испытать чувство счастья от совместных занятий с отцом. Кроме того, стремление ребенка постичь тайну может быть интерпретировано как его стремление к познанию. Оскар любит умершего отца и стремится познать его как предмет своей любви с помощью разгадки тайны ключа и фамилии. На протяжении романа Оскар знакомится с разными людьми и их непростыми судьбами, что помогает ему преодолеть переживания, связанные со смертью отца и сблизиться со своей семьей, в частности с матерью, которую он обвиняет в том, что она забыла отца, так как начала встречаться с другим мужчиной. Он видит в этом предательство, проявление нелюбви к погибшему отцу. Кроме того, знакомства с разными людьми помогают Оскару познать самого себя, принять тяжелый удар судьбы и продолжить жить. Так роман указывает на то, что одним из способов преодолеть трудности, с которыми сталкивается человек в жизни, является любовь друг к другу. Она выступает в качестве лекарства от переживаний и трагедий судьбы, а возникает как раз в процессе познания.

Помимо событий 11 сентября 2001 года в романе внимание уделено бомбардировкам Дрездена во время Второй мировой войны и взрыву атомной бомбы в Хиросиме. Во время бомбардировки Дрездена дедушка Оскара потерял свою девушку. Это событие оставило в нем неизгладимый отпечаток – он лишился дара речи и навсегда обрел страх потерять любимых. Спустя семь лет он женится на бабушке Оскара, однако он все еще продолжает помнить свою возлюбленную. Боясь вновь потерять близкого человека, он принимает решение покинуть беременную супругу, чтобы не сблизиться с собственным сыном, которого можно утратить, и возвращается только 11 сентября 2001 года. На протяжении всех этих лет он писал письма своему нерожденному сыну, которые в конечном счете заполнили могилу папы Оскара. Этот эпизод в романе показывает схожесть судеб дедушки Оскара и его самого. Оба героя утрачивают людей, которые играют важную роль в их жизни и к которым они испытывают сильное чувство любви. Любовь – это стремление принести благо в жизнь любимого человека. Найти разгадку тайны ключа и фамилии Блэк – это проявление любви к утраченному отцу. Поместить письма в могилу сына, который никогда не сможет их прочесть – это проявление любви дедушки Оскара. Их любовь продолжает жить в их памяти о нем.

Таким образом, в романе американского писателя прослеживается желание познать предмет своей любви, ведь человек в первую очередь является существом, которое любит, а затем познает. В желании Оскара разгадать тайну ключа и фамилии кроется его стремление приблизиться к навсегда утраченному отцу, которого он искренне любит и чью внезапную смерть он не способен принять.

#### **Заключение**

В ходе анализа рассказа «Заводь» У. С. Моэма и романа Дж. С. Фоеера «Жутко громко и запредельно близко» удалось выявить представления авторов о феномене любви, созвучные философским направлениям, начиная от античности. В первом случае любовь являет собой чувство мужчины и женщины, постепенно перерастающее в ненависть, в основе которой кроется любовь. В романе американского писателя представлена любовь сына к утраченному отцу и желание сблизиться с ним. Любовь выступает в роли источника познания, делая человека существом в первую очередь любящим, а уже затем познающим. Она вдохновляет и воодушевляет человека на подвиги ради возлюбленного. Она есть стремление принести благо в жизнь любимого человека. Она является силой, которая направляет каждую вещь к совершенству. Обладая обширным рядом характеристик, любовь представляет собой комплексное явление, однако главное в ней то, что она является источником познания.

#### **Список литературы**

1. Багратион-Мухранели И.Л. Катастрофы и нежность. О романе Дж. С. Фоеера «Жутко громко и запредельно близко» / И.Л. Багратион-Мухранели И.Л.// Национально-культурные коды мировой литературы в контексте аудиовизуальных практик искусства. – 2022. – С. 700-705. – Текст : электронный – URL: [https://www.elibrary.ru/download/elibrary\\_50774646\\_67377145.pdf](https://www.elibrary.ru/download/elibrary_50774646_67377145.pdf) (дата обращения: 10.10.23).
2. Васильева С.В. Ценностный мир личности. К истокам антропологии Макса Шелера. Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2011. – 145 с.
3. Комарова Л.А. Любовь как высшая общечеловеческая ценность / Л.А. Комарова // Вестник КГУ им

Н.А. Некрасова. – 2012. – №1. – С. 171-173. – Текст : электронный – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/lyubov-kak-vyshshaya-obschehelovecheskaya-tsennost-1/viewer> (дата обращения: 08.10.23).

4. Моэм, Сомерсет. Избранные произведения в 2-ч томах. Том 1. Романы. Пер. с англ./Составл. и Предисл. В. Скороденко. – М.: Радуга, 1985. – 560 с.

5. Моэм, Сомерсет. Избранные произведения в 2-ч томах. Том 2. Романы. Пер. с англ./Составл. и Предисл. В. Скороденко. – М.: Радуга, 1985. – 736 с.

6. Ницше. Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. / Пер. с нем. Е.Герцык и др.— М.: Культурная Революция, 2005.— 880 с.

7. Платон. Диалоги. Апология Сократа : [сборник ; перевод с древнегреческого] / Платон. – Москва : Издательство АСТ, 2022. – 352 с. – (Эксклюзивная классика).

8. Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – 568 с.

9. Философский словарь / под редакцией М.М. Розенталя. – М.: Издательство иностранной литературы, 1961. – 721 с.

10. Фоер, Джонатан Сафран. Жутко громко и запрительно близко / Джонатан Сафран Фоер ; [пер. с англ. В. Арканова] – Москва : Эксмо, 2022. – 512 с. : ил.

11. Чивильгина Е.А. Тема любви в экзотических рассказах У.С. Моэма (на материале сборника «Трепет листа») / Е.А. Чивильгина // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2015. – №1 (5). – С. 1188-1190.

12. Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филиппова А. Ф.; Под ред. Денежкина А. В. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 490 с.

13. Шопенгауэр А. Метафизика половой любви / пер. с нем. Ю.И. Айхенвальда. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 224 с.

14. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.

15. Samuel L. Hart Axiology – Theory of Values // Philosophy and Phenomenological Research. – 1971. – Vol.32. – №32. – P. 29-41. URL: <https://www.jstor.org/stable/2105883> (дата обращения: 09.10).

## REFERENCES

1. Bagration-Mukhraneli I.L. Catastrophes and tenderness. About J. S. Foer's novel "Terribly loud and extremely close" / I.L. Bagration-Mukhraneli I.L.// National-cultural codes of world literature in the context of audiovisual art practices. – 2022. – pp. 700-705. – URL: [https://www.elibrary.ru/download/elibrary\\_50774646\\_67377145.pdf](https://www.elibrary.ru/download/elibrary_50774646_67377145.pdf) (accessed 10.10.23) (In Russ.)

2. Vasileva S.V. The value world of the individual. To the origins of Max Scheler's Anthropology // PetrSU. 2011. – 145 p.

3. Komarova L.A. Love as the supreme universal human value // Vestnik KSU. – 2012. – No.1. – pp.171-173. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/lyubov-kak-vyshshaya-obschehelovecheskaya-tsennost-1/viewer> (accessed: 08/10/23) (In Russ.)

4. Maugham, Somerset. Selected works in 2 volumes. Volume 1. Novels. Translated from English./Compiled and Prefixed by V. Skorodenko. – М.: Raduga, 1985. – 560 p.

5. Maugham, Somerset. Selected works in 2 volumes. Volume 2. Novels. Translated from English./Compiled and Prefixed by V. Skorodenko. – М.: Raduga, 1985. – 736 p.

6. Nietzsche F. The Will to Power / translated from German by E. Herzyk et al.— М.: Cultural Revolution, 2005.— 880 p.

7. Plato. Dialogues. The Apology of Socrates : [collection ; translation from ancient Greek] / Plato. – Moscow : AST Publishing House, 2022. – 352 p. – (Exclusive classics).

8. Philosophical Anthropology by Max Scheler: Lessons, criticism, perspectives / ed. by D. Y. Dorofeev. – St. Petersburg: Aleteya, 2011. – 568 p.

9. Philosophical Dictionary / edited by M.M. Rosenthal. – М.: Publishing House of Foreign Literature, 1961. – 721 p.

10. Foer, Jonathan Safran. Terribly loud and extremely close / Jonathan Safran Foer ; [trans . V. Arkanova] – Moscow : Eksmo, 2022. – 512 p.

## **THE PHENOMENON OF LOVE IN W. S. MAUGHAM'S SHORT STORY "THE POOL" AND J. S. FOER'S NOVEL EXTREMELY LOUD AND INCREDIBLY CLOSE**

**VASILEVA  
Svetlana**

*Candidate of philosophical sciences,  
Associate Professor of the Department of Germanic  
Philology and Scandinavistics,  
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation, milorada07@mail.ru*

**YAKOVLEVA  
Kseniya**

*Master degree candidate,  
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation, aleksalay@gmail.com*

### **Keywords:**

love  
values  
Friedrich Nietzsche  
Max Scheler  
William Somerset Maugham  
Jonathan Safran Foer

### **Summary:**

This article delves into the portrayal of love in William Somerset Maugham's short story "The Pool" (1921) and Jonathan Safran Foer's novel *Extremely Loud and Incredibly Close* (2005). Drawing on ancient interpretations of love found in Plato's dialogue "The Symposium", as well as the perspectives of classical thinkers such as Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, and Max Scheler, the authors explore love as a profound human value and a means of understanding the world. This concept, rooted in medieval thought, is further developed in Nietzsche's philosophy and later becomes a central tenet in Scheler's theory of cognition. Building on these ideas about love, the authors closely examine the behavior of the characters in the aforementioned works to investigate how the authors portray people experiencing love, the evolution of relationships between loving individuals, and the actions that those in love are capable of.