

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ»

На правах рукописи

СИНЯВИНА НАТАЛЬЯ ВЛАДИМИРОВНА

КОНЦЕПТ «УСТРЕМЛЕННОСТЬ В БУДУЩЕЕ» КАК ЭЛЕМЕНТ
КОНЦЕПТОСФЕРЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

24.00.01 – Теория и история культуры
(культурология)

Диссертация на соискание ученой степени доктора культурологии

Москва - 2019

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Трансформация представлений о будущем в западноевропейской культуре	
1.1. Термины «концепт» и «концептосфера» в современном гуманитарном дискурсе.....	39
1.2. Концептуализация представлений о будущем в европейской традиции (древний мир - эпоха Просвещения).....	64
1.3. Когерентность концептов «революция» и «будущее»: темпоральный анализ.....	93
Глава 2. Трансформация смыслового пространства концепта «устремленность в будущее» как структурного элемента концептосферы русской культуры	
2.1. Корреляция концептосферы и бинарной структуры русской культуры.....	119
2.2. Динамика представлений о будущем в древнерусской культуре.....	148
2.3. Имманентность концепта «устремленность в будущее» концептосфере русской культуры начала XVIII века.....	173
2.4. Метаморфозы концепта «устремленность в будущее» в отечественной культуре рубежа XIX - XX вв.....	200
Глава 3. Утопия как смысловой конструкт концепта «устремленность в будущее» в контексте русской культуры 1460 – 1930-х гг.	
3.1. Трансформация смыслового пространства концепции «Москва – Третий Рим» в контексте представлений о будущем русского общества XVI в.	229
3.2. Проективность как характеристика русской культуры рубежа XIX – XX вв.	248
3.3. Концептуализация образа Великой Октябрьской революции в российском обществе 1920 – 1930-х гг.	270
Заключение.....	299
Список литературы.....	325

Введение

Актуальность данного исследования обусловлена рядом проблем, стоящих перед современным российским обществом и гуманитарной сферой знания:

1) одной из главных задач российского общества в начале XXI в. выступает *потребность в осмыслении наличествующего социокультурного пространства и формировании новых мировоззренческих ориентиров*. С одной стороны, данная проблема обусловлена ситуацией «текучей современности» [44], связанной с присущими современному социуму трансформационными процессами. Актуальное социокультурное пространство наполнено многочисленными паттернами и конструктами, конфигурация которых перманентно варьируется, что продуцирует быструю смену ценностных императивов. Современный человек не всегда оказывается в состоянии подстроиться, адаптироваться к происходящему, он дезориентирован, теряет чувство реальности и страшится будущего (Э. Тоффлер назвал данное состояние «футурошоком»). С другой стороны, продолжаются поиски комплекса адекватных методов конструирования российской идентичности и проектирования моделей модернизации страны и переустройства ее социально-политического пространства. Формирование данного комплекса невозможно без выявления национально-специфических черт и переосмысления наиболее значимых в истории России моментов. Их выбор обусловлен тем фактом, что они задавали вектор дальнейшего развития российской цивилизации, а их развертывание и последствия становились предметом многочисленных дискуссий, нарративом, объясняющим современное состояние общества.

Если в предыдущие периоды формирование новой картины мира, выработка механизмов ее трансляции и укоренения в общественном сознании - процесс длительный, то в современной ситуации, когда «утрачена рамка жизни», следует говорить об «обществе текучей современности» [44, с. 30] и текучей идентичности, что усложняет процесс их анализа. Многочисленные обсуждения и дискуссии по данной проблематике свидетельствуют о попытках обозначить

некие актуальные для российского общества координаты и элементы нового видения мира.

2) проблема восприятия времени выступает одной из фундаментальных в научно-философском дискурсе. В естественнонаучных дисциплинах сегодня активно обсуждается концепция многомерного времени (по аналогии с различными моделями многомерного пространства). В гуманитарном же знании еще в конце 1950-х гг. наметилась тенденция по созданию междисциплинарного направления, которое сосредоточило бы внимание на анализе различных модальностей времени (социальное, индивидуальное, биологическое и пр.) и выработке в его границах общезначимого термина. Данную дисциплину предлагалось назвать «хронометрия» (J.L. Synge) или «хронософия» (Дж. Фрэзер). В связи с этим актуальностью обладают исследования, посвященные концептуализации термина «время» и связанных с ним дефиниций - «прошлое», «настоящее», «будущее». *Человек есть существо интенциональное, стремящееся придать смысл настоящему, которое детерминировано представлениями о прошлом и будущем. Реализация цели всегда есть процесс развертывания во времени, а, следовательно, имеющий проекцию на будущее. Современная техногенная цивилизация ориентирована на будущее, она вырабатывает прогностические модели развития, поэтому особый интерес представляет культурологический анализ концепта «устремленность в будущее», предпринятый в аспекте диахронии/синхронии, особенности его бытования в русской культуре;*

3) современному научному гуманитарному дискурсу, с одной стороны, присуща ориентация на выявление фундаментальных основ рассматриваемых объектов и поиск комплекса новых методов изучения, привлечение методологий смежных научных направлений для построения новых стратегий исследования. *Для культурфилософских и социокультурных дисциплин актуальным видится обращение к парадигмальным характеристикам социокультурного дискурса и мировоззренческим категориям, аксиосфере, социокультурным нормам и образцам.*

С другой стороны, представителей гуманитарного знания упрекают в излишней склонности к субъективации, что приводит к нивелированию полученных ими в ходе исследований результатов, поскольку ставится под сомнение объективность их выводов. Однако эту, обозначившуюся тенденцию, актуализация которой приходится на вторую половину XX в., следует воспринимать как логический этап в развитии науки. Отчасти это связано с осознанием современными учеными-гуманитариями некоторого несовпадения между наличествующими знаниями и возможностями их запечатления/отражения в языке. Л. Витгенштейн, в частности, отмечает, что «именование кажется какой-то необычной связью слова с объектом. И такая странная связь действительно возникает, когда философ пытается выявить особое отношение между именем и именуемым» [107], однако не всегда удается адекватно зафиксировать суть того или иного явления/феномена. Более того, часто наличествует интуитивное понимание той или иной дефиниции, что приводит к ощущению очевидности ее трактовки. Однако любая попытка понятийного определения при опоре лишь на интуитивную позицию ведет к серьезным трудностям и ошибкам. В связи с этим *для современного культурологического знания актуальной становится правильная работа с выстраиванием понятийного конструкта, одним из элементов которого выступает концепт.*

4) концепт как ментальный конструкт, как культурное представление, запечатленное в слове, аккумулирует устойчивые элементы аксиосферы, фиксирует базовые координаты картины мира. Однако до сих пор продолжают поиски адекватных методов описания специфики концептуализации того или иного феномена, в частности, механизмы моделирования и конструирования концептов. Кроме того, необходимо отметить различие *функциональной значимости и структуры концепта в смежных областях гуманитарного знания*, поскольку каждая из наук имеет собственное проблемное поле и логику исследования. Концепт как феномен активно изучается в рамках математического анализа, лексикографии, лингвокультурологии, когнитивистики,

лингвopsиxологии, однако предметом культурологического исследования фактически не становился;

5) говоря о каком-либо концепте в контексте истории культуры, всегда совершается акт реконструкции, поскольку специфичность концепта такова, что он никогда не выступает аутентичным самому себе. Сформировавшись в сознании человека, он даже его носителем не может быть выражен в образе/слове во всей полноте, он не изоморфен своему мыслительному представлению, а фокус анализа концепта нацелен на выявление его исторической трансформации и актуального ему культурного контекста. Другими словами, любая процедура с концептом предполагает действие – мыслительный акт, задающий вектор познавательной деятельности человека (умозаключение, предположение и пр.). *Таким образом, одним из главных вопросов в данном случае выступает проблема понимания, а основной целью – реконструкция смысла.*

Более того, опираясь лишь на описание наличествующего текста культуры, без попытки анализа потенциального текста, т.е. выявления константных семантических структур, их сочетаний и типов взаимодействия [136, с. 74], возможны серьезные абerrации. В связи с этим рассмотрение внутренней организации концепта и концептосферы культуры позволяет получить «информацию для типологического анализа» структуры культуры, «для понимания связанных с ней идеалов и ценностей» [136, с. 69] и конструирования актуального смыслового пространства историко-культурного периода.

Следует говорить и о существовании константных концептов в сознании человека, сообщества, этноса, выступающих одной из основ социокультурной коммуникации и межпоколенной преемственности, поскольку реликтовые слои концепта составляют матрицу коллективной культурной памяти. Таким образом, **актуальность темы**, помимо сказанного выше, заключается и в необходимости определения комплекса данных концептов в русской культуре и реконструкции их смыслового пространства в рубежные историко-культурные периоды.

Научная проблема исследования. Перечисленные в предыдущем разделе актуальные темы, стоящие перед современным российским обществом и

гуманитариями, дают возможность сформулировать научную проблему, характер которой имеет важное теоретическое и прикладное значение.

Рассмотрение любой национальной культуры возможно посредством выявления трансформационных механизмов, обеспечивающих ее развертывание во времени и продуцирующих комплекс присущих лишь данной эпохе текстов культуры, которые обладают специфичностью, благодаря которой и возможна их дальнейшая идентификация (в частности, стилевая). Но возможен анализ национальной культуры через поиск неких константных элементов, сохраняющих свою актуальность на протяжении всей ее истории, которые выстраиваются в некую систему, воспроизводящую себя и аккумулирующую национальные особенности. Одной из таких систем следует считать концептосферу национальной культуры, состоящую из концептов, каждый из которых представляет многоуровневую структуру культурно и социально значимых, аккумулированных в коллективном сознании конструкторов.

Большая часть научных работ, посвященных истории отечественной культуры, акцентирует внимание на различных ее аспектах (в частности, рассматриваются характерные черты того или иного периода, процессы формирования того или иного явления/феномена культуры). Однако в существующих сегодня немногочисленных исследованиях, посвященных концептосфере русской культуры, отсутствует анализ смыслового пространства концепта «устремленность в будущее» в рубежные эпохи, имплицитно содержащие возможные варианты развития российской цивилизации. Построение прогностических моделей и разработка стратегий развития, анализ сценариев возможного будущего выступает одним из важных аспектов в жизни современной цивилизации. Бытование последней детерминировано запрограммированной устремленностью к той форме существования, которая способна реализовать смыслообразующий потенциал цивилизации. Более того, всякое действие можно рассматривать как устремление. Таким образом, концепт «устремленность в будущее» является неотъемлемой частью актуального социокультурного пространства. Особенность бытования данного концепта в русской культуре

связана с инверсионным типом мышления русского человека. Формируемые мышлением дуальности часто не позволяют человеку положительно оценить настоящее и принять его как срединную точку между прошлым и будущим, а устремляют к одному из полюсов, кажущемуся в данный момент идеальным/возможным вариантом дальнейшего развития. То есть в пространстве русской культуры, начиная с середины XVII в., восприятие настоящего чаще всего не соответствовало представлению о социальном идеале, что продуцировало недовольство наличествующим состоянием и толкало на поиск путей для достижения его абсолютной формы. Этот путь видится в реализации одной из оппозиций дихотомии: возврат/возрождение патриархальной старины или продуцирование и последующее воплощение некоего новаторского проекта. Наличие инверсионного мышления придает ускорение процессам, направленным на воплощение данного идеала.

Аккумуляция в концепте «устремленность в будущее» различных смыслов (в частности, и как временной отрезок, и как стремление к реализации идеала) позволит проследить:

- трансформацию представлений о времени как базового элемента картины мира в контексте русской культуры;
- становление типологических черт, присущих русской культуре, специфические характер и направленность ее динамики, поскольку в данном концепте содержатся актуальные для конкретной эпохи семантико-символические смыслы;
- возникновение на каждом из этапов ее развития определенной культурной модели, которой присуща специфическая структура и конфигурация элементов;
- актуализацию и трансформацию структурных элементов концептосферы русской культуры, благодаря чему станет возможным определение ее константных компонентов.

Исследователь, обратившись к анализу социокультурного пространства того или иного историко-культурного периода, сталкивается с проблемой рассмотрения множества факторов, которые оказывали воздействие на протекание различных процессов в данную эпоху. Сегодня в гуманитарной сфере

сформировалось представление о пребывании человека в контексте дискурса. Другими словами, общество существует в пространстве конструируемых смыслов и ценностей, выражаемых в языке, который многими исследователями трактуется не просто как способ мышления, а собственно мышление. В связи с этим концепт с его возможностями фиксации смысла актуальной ментально-когнитивной картины мира посредством языка позволяет сделать анализ более объективным и помогает дать адекватную оценку эпохе, что является важным для осмысления современного состояния социокультурного пространства при построении прогностических моделей.

Кроме того, подобный подход позволит выявить синхронно-диахронические особенности развития, присущие русской культуре.

Степень изученности проблемы. Изложенная в данном исследовании концепция является оригинальной, построенной на анализе фактологического и теоретического материала. Рассмотрение концепта «устремленность в будущее» как структурного элемента концептосферы русской культуры предпринимается впервые. Хотя необходимо отметить, что отдельные аспекты данной проблематики становились предметом изучения разными научными направлениями и школами.

Несмотря на появление слова «концепт» еще в древнеримской культуре, его активное использование относится к более поздним эпохам (в средние века - П. Абеляр, Ф. Аквинский, Г. Порретанский, Д. Скот; в период Ренессанса – Л. Ариосто, Данте). В классической философии данный термин не употреблялся, но поскольку концепт выступает как мыслительная конструкция, то особый интерес представляли работы, посвященные проблемам мышления и чувственного восприятия (Г. Гегель, И. Гердер, И. Кант, Г.В. Лейбниц, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Шеллинг, Д. Юм).

Со второй половины XX в. термин «концепт» начинают активно использовать в лингвокультурологии, когнитивной лингвистике, лингвистике текста, лингвopsихологии. Хотя в рамках указанных дисциплин так и не сформировалось единого определения данного термина, все они исходят из представления о

концепте как о ментальном феномене. Более того, в рамках лингвокультурологии, основы которой закладываются, в частности, работами А. Потебни, внимание акцентируется на способах отражения/закрепления и механизмах воспроизводства феноменов/явлений культуры в языке (А. Вежбицкая, С. Воркачев, В. Демьянков, А. Залевская, В. Карасик, Е. Кубрякова, С. Ляпин, С. Неретина, В. Нерознак, U. Neisser). Таким образом, проблемное поле указанных дисциплин предполагает, опираясь на интегративную методологию, рассмотрение языка в контексте концепции, предложенной еще В. фон Гумбольдтом, видевшего в нем «выражение духа народа».

Лишь в XX в. концепт становится одним из главных культурологических и культурфилософских объектов изучения (С. Аскольдов, Л. Выготский, Ф. Гваттари, Ж. Делёз, Д. Лихачев, С. Неретина, А. Огурцов, Ю. Степанов, А. Ричардс, А. Ухтомский, M. Val, Ch. Peacocke). Поскольку концепт выводит на анализ таких феноменов как картина мира, менталитет, ментальность, то интерес представляли работы, связанные с данной тематикой (Г. Вдовин, М. Громов, А. Гуревич, П. Гуревич, В. Ремизов, А. Юрганов). Одними из первых к ней обращаются представители школы «Анналов» (Ф. Арьес, М. Блок, Ж. Лефевр, Л. Февр). Более того, Л. Февр и Э. Бенвенист стояли у истоков анализа культурлексикона и указывали на трудности, связанные с изучением данной проблематики (в частности, отсутствие лексических сводов, индексов, способных помочь в подобных изысканиях). Л. Февра следует считать одним из основоположников не только исторической антропологии, но и концептографии.

Стереотипы и особенности национального характера, составляющие основу ментальности, в разные годы анализировали Э. Дюркгейм, Г. Гачев, А. Гуревич, П. Гуревич, А. Кантор, А. Книгин, И. Кондаков, Ю. Лотман, М. Хайдеггер, М. Шibaева, К.Г. Юнг. Л. Леви-Брюль при изучении культуры первобытных обществ, опираясь на концепцию Э. Дюркгейма о значимости социального фактора в поведении и психологии человека, приходит к выводу о существовании коллективных представлений, детерминирующих поведение индивида. Более того, он подчеркивал, что разным обществам присущи различные типы

мышления. Особо следует выделить концепцию Э. Гуссерля, одним из главных элементов которой стала интенциональная природа сознания.

В работах Н. Хомского выдвигается продуктивное для данного исследования положение о существовании в языке глубинного/семантического и поверхностного/синтаксического уровней, что позволяет выделять их и в текстах культуры. Идя дальше, В.Н. Романов вводит понятие «потенциальный текст культуры», в котором аккумулированы присущие той или иной культуре характеристики, еще не получившие фиксации в устном или письменном тексте, они как бы предшествуют ему. Их совокупность получает в данной концепции название «система ожидания» культуры (в частности, в русской культуре В.Н. Романов выделяет такие смыслообразующие понятия, как «народ», «интеллигенция», «государство»), поскольку именно их взаимодействие и взаимовлияние детерминирует поведение человека, а вектор его деятельности связан с определенной областью «потенциального текста культуры».

Проблема границ и их фиксации (экзистенциональных, символических, социокультурных) рассматривается в работах отечественных и западных культурологов и философов, социологов культуры и культурных антропологов. Часть из них посвящена осмыслению дихотомии «свой – чужой» и выявлению ее трансформации (Г. Зиммель, Ю. Лотман, А. Тойнби, Е. Шапинская, М. Элиаде). Анализ границы социокультурного пространства представлен в исследованиях В. Глебкина, Л. Гумилева, Г. Гусейнова, В. Каганского, И. Купцовой, О. Лавреновой, Т. Лукмана.

В связи с обозначенной тематикой особый интерес представляли работы, в которых различные феномены анализируются в контексте знаково-символической методологии (В. Байдин, Р. Барт, М. Бахтин, К. Гирц, Вяч. Иванов, К. Леви-Стросс, Ю. Лотман, Д. Норман, А. Соломоник, В. Топоров, Б. Успенский). Данный подход в качестве основополагающего компонента рассматривает язык («знаковая система», «гиперкод», «код» и пр.) как систему, аккумулирующую означающие и означаемые различные элементы, продуцирующую и детерминирующую модели поведения в социокультурном пространстве. Основы

семиотического подхода были сформулированы Ч. Пирсом, но для данной работы принципиальное значение культурно-семиотического подхода заключается в возможности выявления концепуально-значимых характеристик культурных феноменов/явлений и процессов. Кроме того, особого внимания заслуживает «семиосфера» Ю.М. Лотмана, предложившего методологический подход к ее изучению, который продуктивен и при анализе объекта данного диссертационного исследования, а также работы И.В. Кондакова («Концептосфера русской культуры»), Ю.С. Степанова («Константы», «Концепты. Тонкая пленка цивилизации»), Д.С. Лихачева («Концептосфера русского языка»). Любопытен и результат проведенного Л.П. Карсавиным анализа религиозности средневековой Италии и введшего понятие «общий фонд», который представляет совокупность понятий каждого члена рассматриваемой группы. Однако актуализация «общего фонда» связана лишь с определенным образом устроенным историко-культурным контекстом, при этом уровень активизации у каждого из членов группы может различаться (т.е. этот фонд пребывает как потенция, «видимо не проявляясь» [223, с. 11]). Заслуживает внимания и теория А. Михальской, которая вводит термин «субсфера» для обозначения семантических полей, образующихся вокруг ключевых слов/фраз политической риторики.

Интерес для данной диссертации представляла и диалогическая концепция культуры и анализ диалога как феномена культуры, разработкой которых занимались как отечественные (М. Бахтин, В. Библер, М. Петров, В. Тощенко, Е. Шапинская), так и западные специалисты (М. Бубер, Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер, К. Ясперс). Несмотря на различие авторских позиций, диалог ими рассматривается как константа взаимодействия в социокультурном пространстве, как основа коммуникации и способ мышления.

Отдельно необходимо сказать о блоке работ, посвященных пространственно-временным категориям, которые выступают базовыми, фундаментальными при рассмотрении фактически всех феноменов/явлений. Осмысление проблемы пространства и времени начинается еще в древнем мире (Гераклит, Парменид,

Платон, Аристотель, Средневековье – Ориген, Аврелий Августин, Ф. Аквинский). Начало концептуализации представлений о времени как одной из форм бытия приходится на Новое время (Дж. Беркли, Г. Галилей, Г. Гегель, Р. Декарт, И. Кант, И. Ньютон, Г. Лейбниц) и продолжается до сих пор. Таким образом, к сегодняшнему дню сформировались разные подходы к рассмотрению данной проблематики, в рамках которых анализируются направленность времени (анизотропия), его необратимость, новые формы и методы познания времени (В. Вернадский, А. Грюнбаум, Э. Ласло, К. Левин, О. Разумовский, Г. Рейхенбах, А. Фридман). Кроме того, особой интерес представляли концепции ноосферы В. Вернадского и пневматосферы П. Флоренского, их новый подход к осмыслению мироустройства, который они рассматривают как область, в которой аккумулируется духовный опыт, транслируемый впоследствии в социокультурное пространство и наделенный возможностью быть реализованным.

Идеи прогрессивного развития культуры и культурной динамики представлены в исследованиях как отечественных (С. Аверинцев, Л. Гумилев, Г. Дилигенский, С. Иконникова, И. Ионов, М. Каган, Э. Маркарян, Э. Орлова, А. Флиер, В. Чижиков, О. Шлыкова), так и зарубежных (П. Бёрк, Ф. Бродель, И. Гердер, Э. Дюргейм, Р. Козелек, Ж.-А. Кондорсе, Б. Латур, А. Тюрго, К. Ясперс, G. Lucacs) авторов. Теория эволюции культуры складывается, в частности, благодаря работам Л. Г. Моргана, Г. Спенсера, Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, Ф. Энгельса.

Различные аспекты динамики культуры, включая теорию нелинейности и синергетику, в разные годы разрабатывали Б. Малиновский, А. Моль, Т. Лири, А. Назаретян, Х. Ортега-и-Гассет, И. Пригожин, П. Сорокин, В. Степин, А. Фикин, Ю. Хабермас, Г. Хакен. Особо следует отметить представителей постмодернистской философии (Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Ф. Гваттари, Ж. Делёз, Ж. Деррида), благодаря которым нелинейная динамика культуры обрела собственную методологию и была концептуализирована в пространстве культуры. Необходимо отметить, что отдельные работы по нелинейной культурной динамике появлялись и ранее (А. Бергсон, Ф. Ницше, О. Шпенглер), а проблеме

непредсказуемости уделяли внимание Г. Гегель, Ф. Энгельс. Кроме того, поскольку концептосфера рассматривается как система, то были проанализированы подходы Л. Фон Берталанфи, основоположника общей теории систем, и А.А. Богданова.

В связи с динамикой культуры находится и ряд вопросов, касающийся феномена переходности (Н. Безуглова, А. ван Геннеп, Е. Князева, И. Кондаков, Н. Хренов), хронотопа и темпоральности (О. Агеева, А. Алюшин, А. Болдачев, Е. Князева, В. Буданов, Л. Вишняцкий, С. Капица, С. Курдюмов, И. Леонов, В. Степин), концептуализации в культуре Нового времени терминов «революция», «история» и «будущее» (Х. Арентт, Н. Бердяев, В. Васильев, Р. Гвардини, Г. Гегель, И. Гердер, С. Ильинская, И. Кант, Б. Капустин, Р.Дж. Коллингвуд, Т. Кун, М. Сараф, П. Сувчинский, А. де Токвиль, Ш. Фицпатрик, В. Хачатурян), построения прогностических моделей (П. Бергер, Т. Лукман, К. Маркс, А. Назаретян, Ф. Энгельс).

Анализ концептосферы предполагает поиск смысловых контекстов, присущих тому или иному историко-культурному периоду, а, следовательно, затрагивает следующие аспекты: культура как память (Д. Лихачев, Ю. Лотман, И. Савельева, А. Полетаев, А. Флиер, Г. Флоровский), проблема культурной преемственности, взаимоотношений традиций и новаций (Г. Беккер, А. Босков, Р. Гвардини, С. Иконникова, Ю. Лотман, И. Малыгина, Э. Маркарян, М. Шибаета), осмысление феномена ценности и трансформация ценностной системы (Л. Витгенштейн, Н. Гартман, Г. Гачев, С. Гертнер, Э. Дюркгейм, М. Каган, Ю. Китов, Е. Мареева, Э. Маркарян, Г. Риккерт, Ю. Хабермас), проблема восприятия и адекватной трактовки социокультурного пространства предшествующего времени (О. Астафьева, И. Гердер, Г. Гриненко, П. Гуревич, В. Каганский, В. Ремизов, П. Рикёр, Т. Суминова, Ю. Шор).

Особо следует выделить исследования, посвященные феномену памяти, интерес к которому проявился в начале XX в. Постепенно в контексте гуманитарного знания память начинает рассматриваться как динамическая система, присущая не только индивиду, субъекту, но и обществу в целом. Таким

образом, складывается новое представление о памяти как феномене, выступающим одним из элементов в психологии общества (Л. Хальбвакс, А. Warburg). Благодаря работам А. Лурия и Л. Выготского в научный оборот введен термин «культурная память». К данной проблеме в разные годы обращались Ж. Ле Гофф, Р. Коллингвуд, J. Assmann, M. Shirvani.

Влияние на формирование концептосферы оказывают присущие данной эпохе мифотворчество и продуцируемые мифологемы (Л. Воеводина, Р. Дж. Коллингвуд, Дж. Кэмпбэлл, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, А. Лосев, Д. Норман, А. Ставицкий, М. Элиаде, К.-Г. Юнг, V. Baidin), а так же идеология и идеологемы (М. Гирц, А. Дестют де Траси, Г. Наан, М. Сараф, Б. Спиноза, Т. Eagleton, P. Ricoeur), поэтому были проанализированы труды, посвященные данной проблематике. Кроме того, самобытное исследовательское поле представляют работы по истории политической культуры и осмыслению феномена государства (П. Андерсон, П. Бурдьё, М. Вебер, Э. Гидденс., Г. Гроций, Э. Канетти, Ж.А. Кондорсэ, Дж. Локк, Н. Макиавелли, Ш. Монтескье, Ж.-Л. Нанси, В. Тихонова, А. де Токвиль, М. Хрох, С. Шомова, Д. Юм, R. Bonney, M. Fogel).

Рассмотрение концептосферы русской культуры невозможно без опоры на классические исследования по отечественной истории (Г. Вернадский, Н. Карамзин, В. Ключевский, Б. Митронов, С. Платонов, С. Соловьев) и истории философии (В. Зеньковский, Н. Лосский, В. Розанов, В. Соловьев, Ф. Степун, Н. Трубецкой, П. Флоренский), а так же на религиозно-философские труды и работы по истории церкви (Н. Бердяев, Н. Гальковский, Е. Голубинский, Евсевий Памфил, О. Ермишин, В. Зеньковский, А. Карташев, В. Мартинович, И. Мейендорф, Г. Федотов, Н. Шафажинская).

Поскольку концепт «устремленность в будущее» аккумулирует различные структурные элементы (в частности, утопию, мессианизм), то интерес представляли исследования, посвященные разным вариантам утопии (от широкомасштабных проектов до индивидуальных замыслов) (В. Бакулов, Э. Баталов, Э. Блох, Г. Гриненко, Б. Егоров, Г. Маркузе, Е. Несмеянов, Ф. Полак, Н. Федоров, В. Чаликова, Е. Черткова, К. Чистов, П. Тейяр де Шарден Е. Шацкий, М.

Янг) и русскому мессианизму (Н. Бердяев, В. Зеньковский, В. Кандинский, М. Саркисянц, В. Соловьев, С. Франк).

Работы по истории русской культуры, особенностям ее развития, можно разделить на несколько блоков в зависимости от предмета рассмотрения: анализ ее ценностно-смыслового ядра (Н. Бердяев, И. Кондаков, К. Леонтьев, Д. Лихачев, Н. Лосский, И. Малыгина, В. Межуев, А. Панарин), бинарность ее структуры и инверсионный тип мышления, присущий русскому человеку (А. Ахиезер, Ю. Лотман, И. Кондаков, И. Пригожин, Б. Успенский, С. Хоружий); характеристика отдельных историко-культурных этапов (дореволюционный период – А. Аронов, Л. Андреева, Дж.Х. Биллингтон, И. Будовниц, Г. Варакина, М. Гершензон, А. Горский, М. Громов, В. Дякин, В. Живов, В. Земсков, Н. Золотухина, А. Зорин, Н. Козлов, В. Мильков, В. Лукин, В. Мавродин, Л. Милов, А. Панченко, Е. Погосян, В. Пропп, Ф. Леу; советский период – А. Аронов, Ю. Асоян, А. Ахиезер, А. Безансон, Д. Волкогонов, В. Глебкин, Б. Гройс, И. Кондаков, А. Синявский, Ш. Фицпатрик); отношение деятелей художественной культуры, научной и политической элиты к культурной политике (А. Белый, митрополит Иларион, В. Кандинский, К. Каутский, П. Керженцев, И. Киреевский, В. Ленин, М. Ломоносов, А. Луначарский, Н. Гоголь, Петр I, Ф. Прокопович, М. Рейснер, П. Струве, Л. Троцкий, А. Тургенев).

Ряд актуальных для исследования работ посвящен теории искусства (В. Бранский, В. Мириманов, С. Никонова, В. Самохвалова, И. Франк, С. Шомова) и особенностям развития художественной культуры России, как дореволюционного (М. Алпатов, Г. Вдовин, А. Демин, Д. Лихачев, Г. Пospelов, Д. Сарабьянов, Г. Стернин, А. Ужанков), так и советского (Б. Гройс, И. Ирхен, А. Морозов, Н. Неженец, В. Паперный, Шт. Плагтенборг, И. Руцинская, Н. Степанян, Д. Хмельницкий, V. Baidin) периодов.

Однако, несмотря на полученные к настоящему моменту результаты, ставшие уже частью научного дискурса, необходимо отметить ряд так и не рассмотренных в рамках заявленной проблематики аспектов:

- концептосфера русской культуры не получила целостного осмысления в контексте культурологии, а концепт «устремленность в будущее» как один из ее структурных элементов никогда не становился предметом анализа;

- не систематизированы представления о концепте в контексте культурологического анализа.

Объект исследования – концептосфера русской культуры как динамическая система

Предмет исследования – смысловое пространство концепта «устремленность в будущее» и его трансформация в контексте русской культуры 1460 – 1930-х гг.

Цель исследования:

- создание целостного представления о концептосфере русской культуры как динамической системе с последующим выделением в ней доминант, одной из которых выступает концепт «устремленность в будущее»;
- выявление структурных компонентов концепта «устремленность в будущее» в рубежные для России историко-культурные периоды.

Задачи исследования:

- 1) рассмотреть основные подходы к определению терминов «концепт» и «концептосфера» в гуманитарных науках (в частности, лингвокультурологии, философии, культурологии, культурной семантике) и провести их сравнительный анализ, представить комплекс культурологических методов для их изучения, определить критерии актуальных типологий концептов;
- 2) выявить основные структурные элементы концепта «будущее» в контексте европейской культуры - «время» и «история» - и проследить трансформацию их смысловых коннотаций на диахронно-синхронном уровне;
- 3) детерминировать основные подходы к определению смыслового пространства концепта «революция»; рассмотреть особенности бытования революции как события в социокультурном пространстве Европы XVIII – XIX вв., а так же его корреляцию с современным пониманием истории и ориентацией на моделирование стратегий, определяющих специфику построения будущего;

- 4) раскрыть семантическое и смысловое значение дефиниции «концептосфера национальной культуры»; верифицировать взаимосвязь дуальных оппозиций, образующих смысловое пространство концептов национальной концептосферы, и бинарной структуры русской культуры;
- 5) реконструировать социокультурный контекст, в границах которого происходила концептуализация термина «будущее» в Древней Руси; проанализировать смысловое поле концепта «устремленность в будущее» в рубежные моменты древнерусской истории и определить его функциональную значимость в концептосфере русской культуры;
- 6) проследить трансформацию семантического пространства концепта «устремленность в будущее» в русской культуре Нового времени, рассмотрев комплекс способствовавших этому политических и социокультурных факторов; установить причины актуализации новых структурных элементов концептосферы русской культуры (Россия, империя, государство, Отечество, Петербург) в этот период;
- 7) реконструировать концептосферу русской культуры рубежа XIX – XX вв., выявив концепты, присущие предшествующему периоду и сохранившие статус ядерных в начале XX века (Отечество, Россия, раскол, история), а так же определить концепты, появившиеся в 1870 – 1910-е гг. (партия, народ, народничество, интеллигенция); рассмотреть содержание концепта «устремленность в будущее» в контексте ценностных систем основных социокультурных групп русского общества рубежа XIX – XX вв.;
- 8) выявить основания для формирования смыслового пространства доктрины «Москва – третий Рим» в контексте хилиастических и эсхатологических представлений Средневековья как отражения представлений о будущем;
- 9) ретроспективно рассмотреть утопии 1820 – 1860-х гг. и определить комплекс идей и концептов, сохранивших свою актуальность в утопических течениях начала XX в. (в частности, эсхатологические и хилиастические идеи, идея соборности, идея преображения, мессианизм); провести сравнительный анализ

сложившихся на рубеже XIX – XX вв. утопических теорий для выявления основных тенденций видения будущего русским обществом данного периода;

10) выявить механизм формирования образа Октябрьской революции в отечественной культуре 1920 – 1930-е гг. и способы его последующей концептуализации и репрезентации; проанализировать смысловое пространство концепта «Октябрьская революция» и рассмотреть его структурные компоненты (революция как событие, революция как миф об основании и миф о Воскресении, Герой, вождь, партия, пролетариат).

Гипотеза исследования: инверсионный тип мышления, присущий русскому обществу, продуцирует дуальные оппозиции (в частности, старое/традиционное – новое/модернизированное), столкновение полюсов которых запускает механизм маятникового развития, приводящего к расколу общества. Концепт «устремленность в будущее» выступает интегрирующим, константным фактором в ситуации раскола, аккумулирующим потенциальные модели мироустройства и задающим вектор развития русской цивилизации. Если данное положение рассматривать в терминах синергетической методологии, то смысловое пространство между полюсами дихотомий представляет собой саморазвивающуюся систему, а концепт «устремленность в будущее» выполняет функцию аттрактора (в рамках стохастически-вероятностного подхода) или селектора (в контексте селективного детерминизма).

Хронологические границы исследования предполагают акцентирование внимания на периоде с 1460-х по 1930-е гг., что связано со следующими положениями:

- формирование великорусской ветви славянства завершается к рубежу XIV – XV вв., что дает право рассматривать данную эпоху как момент возникновения концептосферы русской культуры: актуальные для разных регионов и социальных слоев концепты начинают выстраиваться в единую систему (этот процесс был детерминирован и политическим аспектом, поскольку на это время приходится процесс централизации власти московского князя). Таким образом, *нижняя хронологическая граница в исследовании относится к 1460-м гг.* (хотя и

предшествующий период будет ретроспективно рассмотрен, ибо формирование некоторых концептов русской культуры, приобретших впоследствии статус константных, приходится еще на дохристианскую эпоху);

- значимые события, оказавшие влияние на формировании «социальной оболочки» (В. Глебкин) советской культуры, относятся к 1930-м гг.: постановление ЦК «О перестройке литературно-художественных организаций» (1932), создание Всероссийской Академии художеств (1932), Первый съезд советских писателей (1934), введение цензуры (1936). Таким образом, *рубеж 1920-1930-х гг. следует рассматривать еще как продолжение воспроизводства текста русской культуры, и верхнюю хронологическую границу в работе;*

- анализ концептосферы русской культуры 1460 – 1930-х гг. позволит показать преемственность и взаимосвязь не только соседствующих во времени историко-культурных периодов России, но, в частности, царской и советской эпох. В современной гуманитарной науке вопрос о когерентности императорской и советской России выступает до сих пор одним из самых дискуссионных. Определение константных элементов концептосферы русской культуры (Россия, народ, интеллигенция, Правда и др.), в том числе и выявлении структурных элементов концепта «устремленность в будущее», позволит продемонстрировать степень общности между указанными эпохами и единую логику развития русской культуры.

Теоретико-методологические основы исследования

Данное исследование носит междисциплинарный характер, поэтому для получения адекватных результатов доминантными становились подходы, позволяющие рассматривать концептосферу как динамическую систему.

Поскольку концепт выступает как ментальный конструкт, запечатленный в слове/образе, то интерес представляли изыскания софистов, установивших разницу между моделью реальности и реальностью и разрабатывавших инструменты ее исследования, где одно из главных мест принадлежало слову (Гиппий Элидский, Горгий, Протагор). Последователем данной позиции можно считать М. Вебера, введшего понятие «идеальный тип», аккумулирующее

множество характеристик и особенностей, формирование которого происходит с помощью вычленяемых из социокультурной среды концептов, репрезентируемых впоследствии как реальные сущности. Другими словами, М. Вебер отмечает, что между изучаемой исследователем реальностью и сформированным в его сознании представлением о ней наличествует дистанция. «Идеальные типы» Вебера выступают удобным инструментом анализа, поскольку представляют концептуальную модель, использование которой помогает в осмыслении реальности, хотя и не предполагает ее полного совпадения с объективной реальностью.

Важным методологическим основанием является и конструктивистский подход (П. Бергер, Т. Лукман, Х. Патнэм), главная идея которого сосредоточена на конструировании знаний познающим субъектом. Модель, возникающая в результате подобной деятельности, не рассматривается как ложная или истинная, а интерпретируется как соответствующая или не соответствующая наличествующей картине мира. Кроме того, данный подход базируется и на представлении о том, что лишь посредством конструирования (т.е. описания, фиксации) происходит открытие того или иного феномена/явления наукой. Другими словами, данная концепция представляет интегративное образование, включающее как эпистемологический ракурс, так и прикладной, ориентированный на социальную сферу.

Методологически продуктивным следует считать подход, предложенный И.В. Кондаковым, выделявшим русскую социальную историю, которой присущи темпоральность и динамизм, и русскую культурную историю, характеризующуюся длительной неподвижностью. Подобная позиция присуща и Т. Парсонсу, который предлагает разделить социальное и культурное пространство, корреляция между которыми сильна, однако каждое из них аккумулирует собственный набор специфических черт и характеристик. Культурное пространство детерминировано различными символическими объектами, выполняющими в социуме роль системы ценностей. Опираясь на данные концепции, В. Глебкин выделяет в культуре социальный («социальная

оболочка») и культурный («культурное моделирование») уровни, которые тесно взаимосвязаны. Указанные подходы интересны тем, что позволяют четко очерчивать предмет рассмотрения, относя его к социальной или культурной сфере, благодаря чему исследователь использует соответствующий научный инструментарий. Если трансформация «социальной оболочки», которая не наделена культурной памятью, носит перманентный характер, и приводит к формированию новой «социальной оболочки» (с новым социальным порядком, правилами, продуцирующими и набор новых культурных форм), то для «культурного моделирования» характерно наличие культурной памяти, выступающей одним из основных факторов культурного развития. Кроме того, «культурное моделирование» не подвержено столь быстрым изменениям, как «социальная оболочка», что позволяет выявить универсальные категории, присущие данной модели.

Одним из основополагающих подходов выступает и неоклассическая модель исторического исследования (А. Лубский, Б. Миронов, Л. Репнина), представляющая интегративное образование, ядром которого является теория «прагматического поворота», заключающегося в сближении социальной и культурной истории, синтез макро- и микроанализа, ориентированности на реконструкцию социокультурного пространства того или иного исторического периода, на его объяснение и понимание. В контексте данной методологии субъективность проявляется как необходимое условие при выборе исходных концептуальных подходов при анализе.

Необходимым виделось и обращение к работам, посвященным теоретическому осмыслению традиций (Э. Маркарян, Т. Рейнджерс, Э. Хобсбаум, Е. Шацкий, Э. Шилз). Современное гуманитарное знание, давно изучающее данную проблему и предлагавшее придать ей особый статус в виде отдельного научного направления под названием «традициология», накопило немало подходов к ее рассмотрению. Однако сегодня их можно сгруппировать в две категории, одна из которых исходит из позиции, что традиции выступают подобием социокультурных генов, определяющих специфику конкретного

общества. В этом случае его социокультурное пространство предстает в виде комплекса традиций, формирующих характерный только ему культурный генотип. Второй подход (Т. Рейнджер, Э. Хобсбаум) исходит из положения, что традиции выступают как результат социокультурного конструирования и воспроизводства уже ушедшего. Но, несмотря на разницу позиций, все исследователи разделяют точку зрения, что традиции следует рассматривать как набор социокультурных образцов, выступающий ядром ценностно-нормативной системы общества («коллективное сознание» у Э. Дюркгейма, «генерализованные универсалистские нормы» и «структурированный нормативный порядок» у Т. Парсонса, «гражданская религия» у Р. Беллы). Исходя из сказанного, в представляемом исследовании традиции будут рассматриваться как конструкт, элементами которого выступают объекты, процессы и способы социокультурного наследования.

Актуальными для исследования стали методологии культурно-исторической монадологии (Н. Данилевский, К. Леонтьев, П. Сорокин, А. Тойнби, О. Шпенглер), акцентирующей внимание на символах и воспринимающей культуру как живой организм и целостное образование, и структурализма (Ж. Деррида, Р. Барт, Ж. Лакан, К. Леви-Стросс, М. Фуко). Принципиальное значение имел и подход, разработанный Ф. де Соссюром, выделившим диахронный и синхронный уровни языка. Для данного исследования предложенная теория выступает одной из фундаментальных, поскольку диахронный ракурс рассмотрения позволяет выявить синхронизм культурных феноменов/явлений, а, с другой стороны, проследить процесс выстраивания их в определенную систему, составляющую социокультурное пространство эпохи.

Методология, предложенная постмодернизмом (П. Бурдьё, Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж.Ф. Лиотар, М. Фуко), актуальна для данного исследования в связи с формированием в его границах новой системой взглядов на социум, где центральным понятием выступает так называемый «лингвистический поворот», под которым подразумевается фиксация исторических фактов и их репрезентация посредством языка, т.е. корреляция языка и мышления.

Важным представлялся и синергетический подход, в котором актуализируется роль случайности и бифуркационных процессов (В. Буданов, М. Каган, С. Курдюмов, Ю. Лотман, И. Пригожин, С. Хоружий). Он вносит в историческую науку ряд конструктивных идей, среди которых и новая трактовка причинно-следственных отношений (в частности, феномен темпоральности), которые в контексте этой методологии носят вероятностный характер, и необратимость и поливариантность развития социокультурной системы, и наличие внутренних механизмов саморегуляции.

В рамках синергетической методологии существует несколько подходов, одним из которых выступает селективный детерминизм (В. Бранский, С. Пожарский), базирующийся на трех основных понятиях – тезаурус (совокупность возможных диссипативных структур, возникающих как результат бифуркационного процесса внутри наличествующей актуальной структуры), детектор (определенная внутрискрутурная взаимосвязь элементов, которая инициирует выбор из тезауруса конкретного бифуркационного конструкта, трансформируя его из потенциального в действительный) и селектор. Любая самоорганизующаяся система всегда стремится к достижению максимальной устойчивости, что достигается либо путем упрощения структуры, либо ее усложнения. Эти процессы обусловлены характером взаимодействия системы с окружающей средой и взаимоотношениями внутри нее отдельных элементов, особенности которого и определяют принцип устойчивости (селектор). Именно данный принцип, т.е. селектор, детерминирует выбор детектором той бифуркационной структуры, которая обеспечит системе актуальную устойчивость.

Еще одним инструментом для исследования стала концепция фронта (Дж. Тернер). Несмотря на существующую сегодня критическую оценку данного подхода, что связано с отсутствием и четкого определения термина «фронт», и системного анализа данного феномена, он содержит эвристический потенциал, поскольку в нем актуализацию получили процессы социокультурного

взаимодействия в пространстве границы (Г. Гусейнов, М. Зиммель, О. Лавренова, Е. Шапинская) и формирование нового культурного поля.

Наряду с указанными методологиями интерес представляла и теория корреляции, разработка которой началась благодаря основателю сравнительной палеонтологии Ж. Кювье. Основой данной теории выступает положение о том, что ни одна из частей целого не способна трансформироваться без изменения других (хотя осмысление данной проблемы начинается еще в древнегреческой философии, ее превращение в научный подход происходит лишь в начале XIX в.). Эта идея содержится и в биосемиотическом подходе, сформировавшемся благодаря работам Я. фон Иксюля (J. von Uexküll), для которого центральным понятием выступает «Umwelt», т.е. специфический окружающий мир, задающий вектор адаптационного процесса всякого биологического организма. Эвристический потенциал данного термина заключается, в частности, в том, что Umwelt возникает как результат отбора ценностно-значимых для организма элементов и включения их в его жизненное пространство. То есть окружающая действительность представляет собой не просто совокупность вещей/предметов, а рассматривается как сумма предпринятых действий. Эти подходы в совокупности с синергетической методологией актуальны при анализе сложных системных образований, к которым относится концептосфера национальной культуры и концепт.

Методы исследования.

В связи с многоаспектностью и междисциплинарностью проблематики использовалась группа различных методов: типологический, контекстуальный анализ, синхронный и диахронный методы, компаративный анализ, метод реконструкции, структурный анализ, методы формальной логики (в частности, логические операции с понятиями).

Научная новизна исследования определяется тем, что проведено комплексное исследование концептосферы русской культуры, впервые выявлена ее структура в рубежные историко-культурные периоды и прослежена трансформация смыслового пространства одного из ее системообразующих элементов - концепта

«устремленность в будущее» - с опорой на культурологическую методологию, благодаря которому:

- 1) концепт и концептосфера рассмотрены как саморазвивающиеся системы. Эвристичность данного подхода позволяет выявить взаимосвязь тех структурных элементов концепта/концептосферы, которая остается вне исследовательского поля при использовании классических методологий и методов. Кроме того, анализ концепта/концептосферы как саморазвивающейся системы дает возможность проследить его/ее эволюцию, выделяя в данной системе моменты стабильности, которые и стали предметом рассмотрения. Проведенный сравнительный анализ позволил определить качество трансформации и/или преемственности и структурных элементов концепта/концептосферы;
- 2) для анализа концепта «будущее» предложен интегративный подход, позволяющий выявить его смысловые коннотации и контекстуальность, типы связей его структурных элементов. Системообразующими компонентами концепта «будущее» выступают концепты «время» и «история», вариантные формы которых присутствуют в нем и в диахронном, и в синхронном срезе. Концептуализация времени представляет эволюционирование от первичного чувственного восприятия наблюдаемых изменений/перемен к абстрактному образу времени как наличествующей перцепции, объединяющей субъективное и объективное начало. Концепт «история» закрепляется в культуре Нового времени и обусловлен секуляризацией европейского сознания;
- 3) концепт «революция» рассматривается как структурный элемент и темпоральная характеристика концепта «будущее», благодаря чему устанавливается их когерентность. Кроме того, рассмотрение концепта «революция» в контексте темпоральных изменений позволило избежать его трактовки как статического. Систематизация подходов к определению концепта «революция» помогла выйти за границы дихотомии «диахронность — синхронность», что позволило проанализировать и сопоставить определенные стороны длительности и трансформации его структурных элементов, и прийти к

выводу о совмещении в нем компонентов, принадлежащих разным хронологическим периодам;

4) концептосфера русской культуры рассматривается в рамках культурологического подхода и представлена как саморазвивающаяся система. Кроме того, концептосфера русской культуры анализируется через призму бинарности структуры последней, что позволило конституировать концептуально-смысловое пространство данной культуры, выявить транskonцептуальные связи;

5) систематизировано представление о времени и историческом процессе, сформированное в древнерусском обществе; выявляются историко-культурные периоды, на которые приходится смена моделей восприятия времени/истории, и условия, приведшие к их трансформации. Кроме того, впервые рассматривается функциональный потенциал концепта «устремленность в будущее» в условиях раскола русского общества XVII в.

6) выстраивается смысловое пространство концепта «устремленность в будущее» в контексте русской культуры Нового времени, рассматривается корреляция его структурных элементов (история, император, недоросль, государство, власть) и комплекса идей (идея развития, идея всеобщего блага, идея служения государству), прослеживаются этапы семантической трансформации концепта «Русь», который в культуре XVII – XVIII вв. продуцирует коннотации, образующие следующую смысловую цепочку: Русь → Россия → Великая Россия → Отечество, государство. Данный процесс детерминирован новой трактовкой концепта «устремленность в будущее», возникновение которой происходило в контексте новой политической модели;

7) реконструируется концептосфера русской культуры рубежа XIX – XX вв. (Россия, история, народ, интеллигенция, партия, интеллигенция, граница, раскол и пр.), смысловое пространство которой свидетельствует о парадигмальном кризисе, сдвоенном кризисе ценностей, переживаемом русским обществом. Наличествующие концепты указывают на возникшее социокультурное напряжение, вызванное, с одной стороны, невозможностью воспроизводства

существовавшей системы ценностей, в силу потери ею актуальности, с другой, - неустойчивостью новой, не обладающей интеграционным механизмом. Последнее обстоятельство связано с процессом активной дифференциации русского общества, формированием полигруппового пространства, каждая из страт которого вынуждена пребывать в пограничном положении, отстаивая право на суверенитет, в том числе и в построении модели будущего.

8) утопия как социокультурный феномен рассматривается в качестве структурного элемента концепта «устремленность в будущее». Способы и формы воплощения утопии детерминированы лежащим в ее основе социокультурным идеалом, выступающим критерием оценки при сопоставлении представлений о лучшем устройстве с наличествующей действительностью и соотношении действий в процессе воплощения проекта. В контексте доктрины «Москва – третий Рим» выявляются смысловые конструкты, задававшие вектор исторического развития древнерусскому обществу (Русь как «последнее царство», «новое царство», «царство Правды», «Святая Русь» и пр.), и дихотомии (старое – новое, Правда – Кривда), между полюсами которых возникало конструктивное напряжение, способствовавшее более четкой артикуляции представлений о месте и роли Руси, ее будущем.

9) проведен анализ утопических моделей начала XX в., направленный на выявление тождественных/схожих в них концептов и идей (концепты «Правда – Кривда» и коррелирующие с ними «Добро – Зло», «Счастье – Несчастье», «община», отношение к традиции, идея соборности, идея преображения, мессианизм); приводится характеристика специфического для русской культуры начала XX в. типа утопии – утопии, связанной с хилиастической традицией, основанной на народных представлениях идеала Правды. Впервые концепты «партия», «община», «традиция», «Правда», «Счастье» рассматриваются как смысловые опоры утопических моделей, а когерентность данных концептов обеспечивается контекстом конкретной утопической теории, где их взаимоотношения можно представить как динамическую систему.

10) бытование концепта «Октябрьская революция» рассматривается не только в контексте советской культуры/метрополии, но и диаспоры, поскольку социокультурное пространство России в 1920 – 1930-е гг. распадается. Данное обстоятельство позволяет выявить логику мышления советского общества и Русского Зарубежья, реконструировать оба смысловых пространства. Если в диаспоре основной тенденцией выступает восприятие революции как трагедии и катастрофы, то в СССР на официальном уровне она оценивается через призму национальной гордости. То есть в пространстве русской культуры вновь наличествует дихотомия, в данном случае - «миф основания – миф конца/эсхатологический», полюса которой задавали вектор исторического развития социокультурных процессов метрополии и диаспоры соответственно. Именно эти модели выступали основой для формирования коллективной идентичности эмигрантской среды и советского общества и их представлений о будущем. Русское Зарубежье находилось на позиции консервации традиционного и почвенного, т.е. ориентировалось на прошлое. Советская Россия, придав науке/урбанистике особый статус как инструменту по преобразованию действительности, была устремлена в будущее. Таким образом, инверсионная логика, возникновение которой относится еще к дохристианскому периоду, не была преодолена и по-прежнему детерминировала динамику развития русского общества.

Теоретическая значимость исследования. В диссертации представлен культурологический подход к анализу концептосферы русской культуры как динамической системе, выявлены ее структурные элементы, прослежены их взаимодействие и трансформация смыслового пространства в исторической динамике. В ходе исследования, при опоре на интегративный подход, были определены и верифицированы так же константные концепты русской культуры (Русь, дом, граница, рубеж, путь, интеллигенция, Отечество, мессионизм, утопия), среди которых концепт «устремленность в будущее» выступает одним из смыслообразующих.

Полученные результаты расширяют культурологическое знание, исследование углубляет понимание и интерпретацию социокультурного контекста конкретного историко-культурного периода, вносит вклад в осмысление механизма его реконструкции посредством раскодировки актуальных концептов. Кроме того, предложенный подход к анализу исторической динамики русской культуры через призму ее концептосферы дает возможность проследить присущие ей трансформационные процессы в диахронии/синхронии и позволяет сделать вывод о ее целостности.

Полученные в ходе исследования результаты и сделанные на их основе выводы могут стать основой для новых работ, где предметом анализа выступают другие структурные элементы концептосферы русской культуры, динамика смыслового пространства константных концептов, в том числе и современной России.

Практическая значимость исследования заключается в возможности использования полученных данных и результатов:

- для выявления тенденций в динамике развития современной России как части мировой цивилизации, находящейся в пространстве глобализационных процессов;
- как методологического и концептуального основания при социокультурном проектировании, при подготовке стратегий развития культурной политики России, как на государственном уровне, так и локальном, учитывая исторические факторы развития общества и наличествующие ментальные особенности;
- в научно-исследовательской деятельности и при разработке учебных и элективных программ, дисциплин и спецкурсов, предназначенных, как для обучающихся по программе бакалавриата, магистратуры, аспирантуры (гуманитарные направления), так и на курсах повышения квалификации (например, для учителей гуманитарного цикла).

Обоснованность и достоверность результатов диссертационного исследования обеспечиваются концептуально новым подходом к поставленной проблеме и комплексом методологий и коррелирующих с ним методов при её изучении.

Гипотеза, сформулированная в начале исследования, верифицируется в рамках различных культурологических и культурфилософских концепций, а полученные в ходе анализа результаты сверяются, что дает возможность в конце диссертационной работы сделать вывод о ее доказанности. В исследовании представлен обоснованный концептуальный аппарат, анализ проводится с опорой на многочисленные работы по теории, философии и истории культуры, рассматривающие обширный спектр проблем. Полученные результаты прошли апробацию в ходе научной и научно-образовательной деятельности автора диссертационного исследования.

Соответствие паспорту научной специальности

Диссертационная работа, посвященная анализу концептосферы русской культуры и выявлению ее констант (в частности, концепта «устремленность в будущее»), соответствует п. 1.1. «Понятие культуры», п. 1.2. «Теоретические концепции культуры», п. 1.3. «Исторические аспекты теории культуры, мировоззренческие и ментальные аспекты теории культуры», п. 1.4. «История культурологических воззрений и понятий, представлений о сущности культуры», п. 1.5. «Морфология и типология культуры, ее функции», п. 1.6. «Культура и цивилизация в их историческом развитии», п. 1.7. «Культура и религия», п. 1.9. «Историческая преемственность в сохранении и трансляции культурных ценностей и смыслов», п. 1.10. «Принципы периодизации и основные периоды в историческом развитии культуры», п. 1.12. «Механизмы взаимодействия ценностей и норм в культуре», п. 1.13. «Факторы культурного развития», п. 1.18 «Культура и общество», п. 1.19 «Культура и этнос», п. 1.25. «Язык как феномен культуры, как проявление национального своеобразия и фактор межкультурного общения», п. 1.27. «Прогностические функции культуры», п. 1.28. «Культурные контакты и взаимодействие культур народов мира», п. 1.30. «Художественная культура как целостное образование, ее строение и социальные функции», п. 1.32. «Система распространения культурных ценностей и приобщения населения к культуре».

Положения, выносимые на защиту:

1) в современном гуманитарном дискурсе концепт выступает фундаментальной категорией мышления, в котором сфокусированы личный социокультурный опыт индивида, его ассоциации и мировоззрение. Выявлена двойственная природа его бытования: с одной стороны, укорененность в собственное основание, а с другой, - коррелирование с иным концептом/фрагментом концепта, задающим ему новый смысловой вектор. Несмотря на кажущуюся дискретность концепта, его фрагменты не наделены акцидентальным характером. Его целостность определяется содержанием, однако принцип организации целостности не равнозначен самой организации, где он выступает конституирующим началом, то есть продуцируемая целостность конкретного концепта невозможна в условиях иного контекста;

2) концептуализация представлений о будущем в истории европейской цивилизации происходила на основе нескольких моделей времени, сформировавшихся в различные историко-культурные периоды (линейная, циклическая и пр.). Теоретическое осмысление концепта «устремленность в будущее» строилось на основе интегративного подхода, что позволило расширить проблемное поле и проследить диахронный и синхронный уровень концепта. Анализ специфики концептуализации стал возможен в результате рассмотрения процесса эволюционирования смысловых коннотаций структурных элементов концепта «устремленность в будущее» - концептов «время» и «история». Данные концепты рассматривались как ментальные конструкторы, модальность которых детерминирована историко-культурным контекстом; в конце XVIII в. происходит выделение структурных элементов «прошлое», «настоящее», «будущее», где прошлое выступает как социокультурная конструкция, поскольку его оценка всегда связана с реконструкцией и определенным фокусом видения, а будущее наделено проективностью;

3) концепт «революция» полисемантичен: во-первых, является неотъемлемым элементом современного социокультурного пространства, выступает инструментом для построения/реализации модели будущего. Во-вторых, его трактуют и как результат деятельности субъекта истории, и как политическое

шаблонное выражение, и как инструмент научного анализа. В-третьих, его смысловое содержание коррелирует с темпоральными схемами, присущими конкретному историко-культурному периоду. Таким образом, именно историко-культурный контекст акцентирует тот или иной его аспект, постепенно расширяя его проблемно-смысловое поле, выступающее основой для построения новой модели мироустройства, и в данном случае концепт «революция» превращается в структурный элемент концепта «будущее».

4) смысловое пространство концептосферы русской культуры коррелирует с бинарным типом структуры последней, сформировавшимся под воздействием инверсионной логики, характерной чертой которой выступает генерирование дуальных оппозиций. В связи с этим каждый из концептов, входящих в концептосферу русской культуры, продуцирует пространство, состоящее из дихотомий. Когерентность одного из доминантных концептов «Русь/Россия» с концептом «граница» рождает дуальности «свой – чужой», «добро/Правда – зло/Кривда», которые определяют вектор деятельности человека в репродуцировании заложенного в контексте данного социокультурного пространства идеала, совпадающего с одной из оппозиций актуальной на данный момент дихотомии.

5) формирование представлений о времени и пространстве в древнерусской дохристианской культуре протекало традиционно для архаических обществ, где константной дуальной парой выступала оппозиция «сакральное – профанное», а основной моделью восприятия времени была циклическая, в которой отсутствовало четкое разграничение прошлого и будущего. Христианизация Руси приводит к переходу на линейную систему трактовки времени, а так же трансплантации не только религиозных догматов, но и новой системы взглядов на исторический процесс как онтологически трактуемое восхождение мира к Богу. Под влиянием секуляризации сознания в XVII в. происходит трансформация моделей восприятия времени и пространства, что продуцирует формирование представлений о будущем в соответствии с новоевропейской традицией и отделению истории от историософии. Конструирование будущего как модели,

ориентированной на прошлое (традиционалисты) или будущее (новаторы), приводит к расколу, который выступает одной из основ динамики развития русского общества;

6) русская культура рубежа XVII – XVIII вв. переживала кризис, связанный с переходом от Средневековья к Новому времени и сопровождавшийся сменой ценностно-смысловой системы. В социокультурном пространстве России начала XVIII в. обозначилась тенденция на актуализацию концепта «идеология» в политическом дискурсе, что инициировало перестройку структурных элементов национальной концептосферы и привело к возникновению новых концептов (империя, история, Петр, Петербург, служба). При Петре I происходит сакрализация национального прошлого и истории, а концептуализация будущего осуществляется через бинарные оппозиции;

7) русская культура рубежа XIX – XX вв. находилась в состоянии переходности, которое продуцирует не два статичных состояния – «было – стало», - но еще и третье, неопределенное. В связи с этим концептосфера русской культуры рубежа XIX – XX вв. аккумулировала ядерные концепты предыдущего периода и новые концепты, сформировавшиеся в культурлексиконе русского общества в XIX – XX вв. (интеллигенция, Отечество, народ/народность, история). В 1860 – 1870-е гг. произошел раскол ценностно-смысловой системы русского общества, что инициировало формирование нескольких моделей дальнейшего развития, нескольких моделей будущего. Можно говорить о единовременном возникновении в этот период конкурирующих стремлений в проектировании будущего. Одни течения предлагали различные формы сохранения традиционных, почвенных ценностей, другие стремились к кардинальной перестройке всего социокультурного пространства, ориентируясь на западноевропейские образцы. Однако, несмотря на разность моделей будущего, их целью выступало кардинальное преобразование действительности/бытия, воссоздающего целостность общества.

8) Доктрина «Москва - третий Рим» синтезировала эсхатологические установки той эпохи, осознание предшествовавших событий через призму присущих

мировоззрению средневекового общества провиденциализма и сакральности, основные положения государственной идеологии. Смысловое пространство концепта «Москва – третий Рим» продуцирует дихотомии (старое – новое, Русь – Византия, старая Русь – новая Русь, небесное – земное), конструктивное напряжение которых запускает процесс формирования особого восприятия и осмысления действительности в контексте хилиастических представлений. Она выступает одним из элементов процесса целеполагания в деятельности русского общества, результатом которого становится преобразование действительности. Причиной трансформации концепции Филофея в идеологему во время правления Ивана Грозного следует считать метаморфозу идеологической системы, характеризующуюся приобретением ее идеями и ценностями противоположного смысла. В трансформированной идеологической системе основными элементами выступают «квазипредметные структуры», не отражающие существующие явления/процессы, фиксирующие лишь их внешние характеристики.

9) социокультурное пространство России начала XX в. продуцирует многочисленные утопические модели разного толка (от консервативных до радикалистских). Несмотря на разницу предлагаемых ими путей преобразования действительности, можно констатировать оперирование одинаковыми концептами (правда – кривда и коррелирующих с ними добро – зло, счастье – несчастье) и идеями (идея соборности, идея преображения, идея мессианизма), что свидетельствует о почвенности данных утопий. Коннотации данных дихотомий указывают на стремление к этизации при построении утопических моделей. Одним из специфических типов утопий начала XX в. следует считать утопические модели, связанные с хилиастической традицией, ориентированные на идеал Правды, что вновь указывает на актуализацию в этот период коллективно-бессознательных представлений и их вторжение в верхние слои культуры. Идеал царства Правды (как стремления его воссоздать/создать) смыкается с представлением о Счастье (как стремления его достичь), что приводит к трактовке последнего и как пространственной, а не только временной, категории.

10) Октябрьская революция предстает как типичное для данного вида динамического развития явление. Включение в ее название прилагательного «Октябрьская» указывает на стремление политической элиты выделить ее из этого общего ряда революций и подчеркнуть ее уникальность. Концептуализация Октябрьской революции как События запускает механизм осмысления случившегося и инициирует поиск путей для доказательства ее легитимности, что и обеспечивает структурирование наличествующего социокультурного и политического пространства. Конструируемое советское пространство тотально, его главной категорией выступал размер с доминированием к преувеличению. Данное обстоятельство продуцирует расширение зоны воздействия большевиков с последующим выдавливанием «бывших/несогласных» сначала на периферию социокультурного пространства, а затем и за пределы страны, запуская механизм формирования в границах русской культуры двух субкультур – советская культура и Русское Зарубежье, - ценностно-смысловые основания которых противоположны. С одной стороны, наличие данного противопоставления инициировало актуализацию дихотомии «свой – чужой», что привело к активной полемике субкультур и ускорило фундирование основных позиций обеих сторон. С другой стороны, образование разно идеологически ориентированных групп приводит к возникновению нескольких корпусов текстов, предназначенных для разных аудиторий. Наличие этого факта свидетельствует о том, что расколотость русского общества и в послереволюционный период не была преодолена. Таким образом, смысловое поле концепта «Октябрьская революция» выступает как супертекст, для которого характерно нерасчлененность вещественного и знаково-символического.

Апробация результатов и выводов исследования. Основные положения и результаты исследования:

1. опубликованы в 3 монографиях (две из них коллективные), учебных пособиях (одно из которых – «История русской культуры» - имеет гриф МО РФ) и 35 статьях (16 из них в профильных рецензируемых журналах, входящих в перечень

рекомендованных ВАК Минобрнауки РФ для публикации результатов диссертационных исследований) (общий объем – 100, 45 п.л.);

2. представлены в докладах на международных конференциях: «Сохранение и приумножение культурного наследия в условиях глобализации» (МГИК, МГИК, 2002); «Этнокультурное разнообразие и проблема взаимодействия культур» (МГУКИ, Москва, 2004); «"Семиосфера" Ю.М. Лотмана: рецепции в современном социально-гуманитарном знании» (МГУКИ, Москва, 2013); XXVII-е Алпатовские чтения: «Творческое, научное и педагогическое наследие В.В. Кандинского (к 150-летию художника)» (РАХ, НИИ теории и истории изобразительного искусства РАХ, Москва, 2016); «Феномен мастерства как проблема философии и культуры Серебряного века» (Дрогобицкий федеральный педагогический университет им. И. Франко, Дрогобич, Украина, 2017); XXVIII-е Алпатовские чтения «История искусства в России – XX век: интенции, контексты, школы» (РАХ, НИИ теории и истории изобразительного искусства РАХ, Москва, 2017); Первые Толстовские чтения (РАХ, НИИ теории и истории изобразительного искусства РАХ, Москва, 2017); «Духовная культура и современное образование» (МГЛУ, Москва, 2018); IX международная научно-практическая конференция «Кубанские исторические чтения» (Краснодарский центр научно-технической информации (ЦНТИ), Краснодар, 2018); IV Международная научная конференция «География искусства» (РАХ, ИНИОН РАН, РГГУ, ГИТР, Москва, 2018); XX Международная конференция «Россия и Запад: диалог культур» (МГУ, Центр по изучению взаимодействия культур, Москва, 2018); II Международная научная конференция «Миф: история, политика, культура» (Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018); Первый российский эстетический конгресс (Санкт-Петербургский государственный университет, 2018, в соавторстве с Е.В. Махович); «Экстремизм и толерантность в дискурсе межкультурной коммуникации» (МГППУ, Москва, 2018); XIII-я Международная научно-практическая конференция «Социально-психологические проблемы ментальности / менталитета» (Психологический институт РАО, Смоленский государственный университет, Смоленск, 2018); XXIX-е Алпатовские чтения: Садово-парковое

искусство Востока и Запада: диалог и формы идентичности (РАХ, НИИ теории и истории изобразительного искусства РАХ, Москва, 2018, в соавторстве с Е.В. Махович), «Диалог культур и цивилизаций» (МГЛУ, Москва, 2019, в соавторстве с Е.В. Махович), V Международная научная конференция «География искусства» (РАХ, ИНИОН РАН, РГГУ, ГИТР, Москва, 2019, в соавторстве с Е.В. Махович); XIX-ые Лихачевские чтения (Государственный университет профсоюзов, Санкт-Петербург, 2019); XXI Международная конференция «Россия и Запад: диалог культур» (МГУ, Центр по изучению взаимодействия культур, Москва, 2019); «Наука о культуре: современное состояние и перспективы развития» (МГИК, Москва, 2019); Международная научная конференция «Наука о культуре: современное состояние и перспективы развития» (МГИК, 2019).

3. были внедрены в учебный процесс кафедры культурологии Московского государственного института культуры и положены в основу лекционных спецкурсов, разработанных и читаемых автором (в частности, «Советская культура», «Культура Серебряного века», «История русской культуры»).

Диссертационное исследование было обсуждено и рекомендовано к защите на кафедре культурологии Московского государственного института культуры (протокол № 10 от 23 мая 2019 г.).

Структура работы включает Введение, три главы (первая и третья из которых содержит по три параграфа, вторая – четыре), Заключение и Список литературы.

Глава 1 Трансформация представлений о будущем в западноевропейской культуре

1.1. Термины «концепт» и «концептосфера» в современном гуманитарном дискурсе

Современное научное знание ориентировано, с одной стороны, на возникновение междисциплинарных направлений, благодаря которым возможен анализ специфических аспектов той или иной проблемы, возникающих на границах научных сфер. Именно этим обусловлен процесс все большей научной дифференциации, поскольку каждая из новых научных дисциплин стремится к автономности. С другой стороны, необходимо отметить и актуализировавшуюся тенденцию к интеграции научных методов и подходов, ибо лишь комплексный анализ позволит выявить новые ракурсы рассмотрения проблемного поля.

Появление нового феномена требует его обозначения, причем в данном случае ученые могут использовать как уже имеющиеся в их арсенале дефиниции, так и создать специальный термин. «В связи с этим особенно актуальным представляется уточнение научной терминологии, ибо для выстраивания релевантной научной модели требуется соответствующая ей система понятий» [422].

Одним из основополагающих принципов в формировании данной системы, особенно в гуманитарной сфере, следует ввести табуирование на использование слов естественного языка в их бытовом, повседневном контексте в качестве научных категорий. Даже семантическая ясность или интуитивно понимаемый смысл того или иного слова в его обыденном значении не гарантирует точной трактовки.

Многие гуманитарные науки – лингвистика, лингвокультурология, лингвистика текста, лингвopsихология, культурфилософия, история, культурология – сегодня активно используют термин «концепт», выступающий как один из главных элементов построения той или иной научной модели. Более

того, механизм концептуализации является одним из главных вопросов интеллектуальной истории, поскольку актуальность адекватного перевода и интерпретации научных текстов, как современных авторов, так и исследователей предшествующего периода, сохраняется.

Как правило, научное направление акцентирует внимание на специфическом именно для него ракурсе, хотя необходимо отметить, что анализ концепта как культурфилософской категории в гуманитарном дискурсе всегда связан с системой вербальных и невербальных языков, с менталитетом, а шире, – с культурой как системой. «Поскольку каждое из научных направлений имеет в наличии собственный набор методов изучения и ориентирован на решение определенной проблемы, то и концепт описывается в рамках допустимой научной парадигмы» [422]. К. Пикок подчеркивал, «концепт является столь значимым предметом философии, и направления теории этого вопроса настолько многочисленны, что ни одна книга о нем не может стать истиной в последней инстанции» [566, с. 9].

Слово «концепт» активно используется с 1960-х гг. в лингвокультурологии и когнитивной лингвистике, где сначала оно выступало синонимом термина «понятие», но уже к 1980 – 1990-м гг. произошло их размежевание, поскольку появилось понимание своеобразия и специфичности двух указанных дефиниций. Сегодня лингвокультурология как наука о корреляции языка и культуры переживает период расцвета, ибо глобализационные процессы актуализируют проблемы, связанные и с выстраиванием продуктивных межкультурных коммуникаций, и с необходимостью понимания аксиосферы инокультурного пространства. В связи с этим перед лингвокультурологами стоит задача по освоению результатов, полученных представителями других направлений гуманитарного знания (социология, философия, культурология, психология, политология и т.д.). Интегративность данной научной сферы конституирует осмысление языка в контексте традиции, заложенной В. фон Гумбольдтом, который трактовал его как «выражение духа народа», что предполагает культурологически ориентированный вектор рассмотрения лингвистических

теорий и выводит на анализ таких категорий, как национально-культурный элемент, картина мира и менталитет. Таким образом, подобные теории содержат эвристический потенциал для собственно культурологических исследований, даже несмотря на существующие отличия в трактовке данных терминов в этих дисциплинах.

Сегодня в современной лингвистике не существует единого определения термина «концепт», хотя все исследователи исходят из положения, «концепт принадлежит сознанию и включает, в отличие от понятия, не только описательно-классификационные, но и чувственно-волевые и образно-эмпирические характеристики» [447, с. 41].

Например, В.И. Карасик подчеркивает, что лингвокультурный и лингвокогнитивный подход определяет концепт как «многомерное смысловое образование, в котором выделяются ценностная, образная и понятийная стороны» [219, с. 91], благодаря чему концепты «соответствуют тем базовым оппозициям, которые определяют картину мира» [219, с. 98]. Первый подход анализирует концепт как базисный элемент культуры, второй же актуализирует его языковое выражение. Таким образом, одновременное применение данных подходов позволяет «выстроить разнонаправленные векторы в изучении индивида: концепт в границах лингвокогнитивного метода задает движение от индивидуального сознания к культуре в целом, а лингвокультурный подход обеспечивает импульс в обратную сторону, от культуры к сознанию индивида» [422].

Современная лингвистика образную сторону концепта конструирует в виде фрейма, трактуемого как специфическую модель или структуру для фиксации и описания знания/ментальной репрезентации, которые содержатся в памяти человека. Действительность не гомогенна, она полимерна, поэтому память человека хранит множество существенных именно для него фрагментов. Поскольку фрейму присуща в большей или меньшей степени конвенциональная природа, то он выступает своеобразным маркером актуальности того или иного социокультурного явления, в связи с чем следует говорить о его этнокультурной специфике, проявляющейся в языке.

Данное понятие было позаимствовано лингвистами из когнитивной семантики, где им обозначался механизм хранения и функционирования в памяти представлений человека. Исследователи отмечают, что «фрейм имеет спиралевидный характер: человек вспоминает о чем-либо, вовлекая в исходный образ весь свой жизненный ассоциативный опыт, который как бы раскручивается по спирали» [219, с. 106]. В когнитивной семантике данное понятие активно используется наряду с концептом и гештальтом, каждое из которых обладает ментальной природой, но отличается от другого отношением к хранимой в памяти информации. Если гештальт конституирует целостность информации, фиксируемой в образе, несводимость его к сумме признаков, то фрейм направлен на структурирование и конкретизацию информации, т.е. он как бы разворачивает образ/гештальт, изучая его. Концепт же в когнитивной семантике рассматривается как хранимая в памяти (индивидуальной или коллективной) значимая и рефлекслируемая информация, обладающая определенной ценностью. Любопытно и размежевание в контексте когнитивной семантики терминов «концепт» и «стереотип»: если концепт содержит языковые знания, обладает высокой степенью абстракции, позволяющей выводить архетипы, соотносится с ментальными структурами и запечатлевается в форме гештальта, то стереотип выступает в виде образа-представления, он конкретизирован, используется как механизм в системе коммуникации и представлен в виде фрейм-структур. Другими словами, концепт более сложное образование, имеющее многоуровневую структуру, что и делает его анализ, с одной стороны, интересным, но с другой, сложным и запутанным.

Эвристическим потенциалом для исследования концепта в рамках культурологии и философии обладает идея лингвистов о том, что в языке ни один концепт не может быть отражен полностью, поскольку его формирование коррелирует со множеством факторов, начиная от механизма его возникновения в результате индивидуального познания (это подчеркивал и Д.С. Лихачев [281]) до многосоставной структуры, которая не всегда поддается анализу. Кроме того, концепт, благодаря выраженности в языке, декларирует тот набор ценностей,

который присущ данной картине мира/эпохе. Следует добавить, что концепт через язык проецирует и свою национальную принадлежность. То есть исследование концепта позволяет не только определить систему координат, характерную для конкретного историко-культурного периода и этноса, но и выявить особенности механизма освоения мира данным сообществом.

Таким образом, полученные результаты рассмотрения концепта как одного из базисных элементов культуры в контексте когнитивной лингвистики, когнитивной семантики и лингвокультурологии, интересны и для других направлений гуманитарного знания, в частности, философии, культурологии, поскольку выводят на проблемное поле, связанное с национальной идентичностью и самобытностью, картиной мира, ментальностью.

В современном гуманитарном дискурсе слово «концепт» иногда выступает синонимом понятия. Данное обстоятельство требует внести определенность в его трактовку, конкретизировать его, поскольку этимология слова «концепт», которая восходит к латинскому *conceptus* = русскому «понятие», лишь усугубляет ситуацию. Иными словами, несмотря на кажущуюся смысловую тождественность терминов - «концепт» и «понятие», - выступающих обязательными инструментами научного дискурса, в современной научной сфере их употребление разнится.

Сегодня в гуманитарной науке под понятием чаще всего имеют в виду отраженную в мышлении совокупность существенных характеристик, признаков и свойств, взаимосвязей явлений. Кроме того, понятие имеет обозначение, выраженное в слове/формуле, объем и содержание. Таким образом, между концептом и понятием действительно можно установить корреляцию, поскольку и концепт как ментальный конструкт запечатлен посредством слова/образа и наделен смысловым пространством. В некоторых гуманитарных науках, например, в когнитивной семантике термин «понятие» является рациональной частью концепта, его содержанием, включающим лишь специфические особенности объекта, которые осмысляются, но не переживаются. Но в контексте

данного исследования концепт и понятие будут рассматриваться как разнопорядковые явления.

Как уже указывалось, этимология термина «концепт» восходит к латинскому «conceptus», которое в Древнем Риме выступало в виде причастия и означало «зачатый», а производное от него conceptaculum – «вместилище, хранилище». Таким образом, «сема “зародыш” исходно заложена в самом латинском термине концепт, а сема “резервуар, хранилище” – в этимоне термина концепция» [167, с. 36]. В период Средневековья и эпоху Нового времени термин «концепт» использовался редко в заальпийской Европе (исключение может составить лишь основанный П. Абеляром концептуализм)¹, однако ренессансные литераторы и философы Италии (Данте, Людовико Ариосто) часто его употребляли. Более того, именно в период Возрождения, когда в среде итальянских гуманистов существовало параллельное хождение латыни и итальянского языка, были заложены те семантические характеристики термина «концепт», которые актуальны сегодня: понятие/представление, воззрение/концепция, замысел/идея, метафора/художественный образ. Таким образом, «итальянское concetto содержит идею реконструкции общего ядра у предмета размышления» [167, с. 38].

Следует сказать, что подобная трактовка термина «концепт» содержится в литературе Испании и Германии, а в европейской научной мысли его актуализация приходится лишь на начало XX века.

В современном немецком научном дискурсе концепт трактуется как нечто незавершенное, подразумевая под понятием то, что уже сформировалось, что можно обосновать. В культурфилософской литературе Англии термин «понятие» изначально тождественен современной трактовке концепта и употребляется с середины XIX в.

В русской научной и художественной литературе термин «концепт» не использовался вплоть до конца XX века, поскольку выступал синонимом «понятию». Одним из первых исключений следует считать работу Г.Г. Шпета

¹ Однако большая часть употребляемых вплоть до начала XX века вариантов термина «концепт» расходятся с современным подходом к его определению

«Эстетические фрагменты», созданную в 1924 г., где концепт трактуется автором как статическая конструкция и противопоставляется образу, с присущей ему динамикой. «В отличие от статического концепта, оживляемого только разумением, образ динамичен сам по себе, независимо от разумного понимания (даже если он "неразумен" и "непонятен")» [531, с. 447]. Далее Г.Г. Шпет приводит характеристики, уточняющие трактовку терминов «образ» и «понятие» (в частности, «когда выдумывают термин, стараются припечатать его существенным признаком» [531, с. 445], или «смысл в образе не довлеет себе, как в понятии» [531, с. 447]), однако слово «концепт» более не использует.

К одной из первых попыток проанализировать специфику концепта как феномена и вычленив его структуру можно отнести и работу С.А. Аскольдова «Концепт и слово», в которой автор указывает, что к специфическим особенностям концепта относится его имплицитный характер и познавательная функция. То есть, его можно рассматривать как «мысленное образование, которое замещает в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода» [24, с. 269] и «проективный набросок» [24, с. 273]. В указанной статье выделяются два вида концепта: познавательный и художественный, выступающий в качестве художественного символа. С.А. Аскольдов отмечает, что если познавательный концепт следует рассматривать как некий инструмент, мыслительный акт, благодаря которому актуализируются и анализируются отдельные элементы, или «конкретности определенного рода» [24, с. 272], а его структуру формируют законы логики, то в художественном концепте взаимосвязь строится на ассоциации. Таким образом, необходимо отметить, что в статье С.А. Аскольдова, изданной еще в 1928 г., обозначено проблемное поле в отношении данного феномена.

От работы С.А. Аскольдова отталкивался в своих изысканиях и Д.С. Лихачев. Он полагал, что концепту присуща заместительная функция, в связи с чем он может рассматриваться важным инструментом коммуникации, поскольку способствует построению диалога, ибо «позволяет при языковом общении преодолевать несущественные, но всегда существующие между общающимися

различия в понимании слов» [281, с. 150]. Он подчеркивает, что «трактовка концепта индивидуальна и зависит от личного мировосприятия и социокультурного опыта, однако очерчена определенным контекстом, не позволяющим выходить за обозначенные границы» [422]. Для дальнейшего анализа данного феномена актуальным становится введение Д.С. Лихачевым термина «концептосфера», которую он рассматривает как совокупность потенциальных значений слов лексикона человека, языка в целом. Иными словами, для него концептосфера языка с ее заместительной функцией фактически тождественна концептосфере культуры.

Классическая философия не использовала термин «концепт», но поскольку он трактуется как мыслительная конструкция, а проблема мышления является фундаментальной для философии, можно сказать, что философы подготовили почву для концептуализации данного термина. Более того, концепт формируется под воздействием чувственного восприятия, выступающего источником познания, но знания конкретного. В связи с этим необходимо понять механизм преобразования конкретного знания в общее/концептуальное.

В философии, начиная с XVII в., велись дискуссии на данную тему. В частности, Г.В. Лейбниц, в диалоге с Дж. Локком, отмечал: «Это приводит к другому вопросу, а именно к вопросу о том, все ли истины зависят от опыта, т.е. от индукции и примеров, или же имеются истины, покоящиеся на другой основе. Действительно, если некоторые явления можно предвидеть до всякого опыта по отношению к ним, то ясно, что привносим сюда нечто от себя. Хотя чувства необходимы для всех наших действительных знаний, но они недостаточны для того, чтобы сообщать их нам полностью, так как чувства дают всегда лишь примеры, т.е. частные или индивидуальные истины» [271, с. 49]. Философ постулирует идею о том, что познание предмета может быть ясным лишь в том случае, если существуют основания, выделяющие и детерминирующие его от других объектов, то есть чувственное восприятие все-таки уступает интеллекту в познании объекта.

Вслед за Лейбницем априорные формы рассудочного мышления выделял и И. Кант, рассматривая их как продуцирующие явления и эксплицирующие их взаимосвязь. Он отмечал, что существуют «принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет» [211, с. 162]. Кант подчеркивал, что «понятие бывает эмпирическим или чистым; чистое понятие, поскольку оно имеет свое начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется *notio*. Понятие, состоящее из *notions* и выходящее за пределы возможного опыта, есть идея, или понятие разума» [211, с. 354]. Латинское слово «*notio*» («чистое понятие»), используемое философом, восходит к *nota* («заметка, пометка»), которое следует рассматривать как низшую ступень чистых понятий. Высшем же уровнем выступает кантовская «идея», которую он обозначает понятием «трансцендентальное». Философ утверждал, что эти априорные формы возможно использовать благодаря трансцендентальной схеме, содержащейся в мысли и лежащей в их основе. То есть в данном случае можно говорить о совмещении в данной схеме элементов когнитивных структур и чувственного восприятия. В этом случае можно осторожно говорить об определенном сходстве трансцендентальной схемы Канта и концепта, поскольку, будучи мыслительной конструкцией, он содержит и чувственные формы (уместно вспомнить теории, разрабатываемые в когнитивной лингвистике, декларирующие, что концепт не только мыслится, но и переживается). Кроме того, философ подчеркивал, что «понятие может считаться раскрытым лишь при условии его полной адекватности предмету. Однако существуют, с его точки зрения, смутные понятия (например, справедливость), содержащие неясные представления, поэтому определить их не представляется возможным. Анализ подобных понятий всегда будет отличаться приблизительностью» [422]. Данная характеристика присуща и концепту, поскольку, как уже отмечалось, сложность структуры и принадлежность его фрагментов к разновременным периодам часто не позволяет провести достоверный анализ. Кроме того, зафиксированный в слове образ ему не тождественен.

Интересным видится и обращение к трактовке Г. Гегелем термина «представление». Один из способов определения механизма генерирования общих понятий он видел в оперировании с термином «представление», трактуемым им как пограничное пространство между созерцанием и мышлением. То есть только после перехода содержания созерцания во внутреннее можно говорить о возникновении представления, поскольку в этот момент созерцание более не требует внешнего объекта. В связи с этим необходимо отметить, что представления наделены общей природой, и это подталкивает к отождествлению их с понятиями. Однако Г. Гегель подчеркивал, что представления «часто путают с понятиями» [120, с. 262], но если представление, исходя из его специфики, сохраняет примат субъективного, то понятие есть неотъемлемый элемент мышления. Другими словами, представление отличается от понятия спонтанностью и нерелексивностью. Таким образом, в данном подходе можно увидеть некоторое сходство между природой представления – целостность объективно-субъективного и артикуляция через язык - и концепта. Более того, Г. Гегель подчеркивал, что «концепт не имеет ничего общего с общей или абстрактной идеей» [165, с. 23], конституирует его творческую составляющую и способность к самополаганию.

Таким образом, можно говорить о наличии в классической философии тенденции, в том или ином виде подготовившей теоретическую основу для осмысления термина «концепт».

Более того, научный интерес к концепту можно проследить уже в эпоху Средневековья (грамматическое учение модистов, Фома Аквинский, Дунс Скот), поскольку предметом философских споров данного периода выступали «универсалии», т.е. «общие понятия», к которым следует отнести и концепт. В частности, Пьер Абеляр, выступая против номиналистов и реалистов, предложил собственную теорию, получившую название концептуализм. Он утверждал, что реальностью обладают не только предметы/физические явления (по мнению реалистов), но и универсалии/общие понятия, которые с точки зрения номиналистов являются лишь «пустым звуком». Универсалии, по мнению

Абеляра, есть концепты, которые продуцирует наша мысль, они обладают духовной реальностью. То есть философ рассматривает концепт как результат мыслительной, познавательной деятельности человека.

Гильберт Порретанский, выступавший с критикой П. Абеляра, утверждал, что реальный объект, хотя и предстает как целостность, человеческим разумом может восприниматься по отдельности, более того, абстрактно. Чувственное восприятие запечатлевает его врожденную форму, отсекая ее от тела/предмета, а далее, благодаря воображению, фиксирует ее в памяти. Разум начинает сопоставлять данную форму с уже имеющимися с помощью индуктивного метода, определяя ее видовую субсистенцию. В дальнейшем происходит сличение сходных видов, что дает возможность разуму установить родовую субсистенцию. Для современного исследования концепта интересны выводы Гильберта Порретанского о том, что универсальные понятия следует рассматривать как результат совместной работы мышления и чувственного восприятия, а так же итогом процесса абстрагирования, который строится на отсечении их сходных специфических характеристик.

Необходимо отметить, что в период Средневековья концепт коррелировал, прежде всего, с речью, поэтому его смысловые коннотации усиливались интонацией, жестикულიцией, темпо-ритмическими характеристиками говорящего. То есть в концепте видели творческие потенции, способные оказывать воздействие на человека, ибо в них были аккумулированы ценности и принципы оратора. Средневековая трактовка концепта как категории, в которой содержатся различные смыслы, коррелирует с современным представлением об этом феномене.

Проблема концепта оказалась в центре философской рефлексии в XX в. благодаря Ж. Делезу и Ф. Гваттари, считавших философию единственной наукой, способной продуцировать концепты. Они полагали, что «определение философии как познания посредством чистых концептов можно считать окончательным» [165, с. 17]. Соглашаясь с мнением С.А. Аскольдова, авторы выявляют наличие в концепте структуры, состоящей из множества элементов, которые и

подчеркивают специфичность и уникальность данного феномена. Но далее они отмечают, что всякий концепт имеет «неправильные очертания, определяемые шифром его составляющих» [165, с. 27], поскольку состоит из фрагментов других концептов. «Данная структурная особенность инициирует и запускает новый процесс его членения, выстраивая новую композицию и высвечивая новое проблемное поле. Иными словами, концепт всегда выступает как сосредоточение, или пересечение, различных проблем, связанных между собой одним планом. В связи с этим, во-первых, можно говорить о присущем всем концептам процессе становления, под которым подразумеваются его отношения с другими концептами, схожими по проблематике. Во-вторых, каждый концепт имеет собственную историю, поскольку попадая в тот или иной историко-культурный контекст, происходит актуализация отдельных его составляющих, а другие элементы уходят на периферию, поэтому концепт можно трактовать» [422] и как «фрагментарную целостность», и как «неразделимость вариаций» [165, с. 38, 35]. Таким образом, любой концепт всегда имеет «генетическое определение» [447, с. 60], ибо его описание априорно связано с установлением присущих лишь ему культурных слоев, возникновение которых относится к разным временным периодам.

В работе «Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide» М. Баль вводит понятие «странствующего концепта» («travelling concept») как кроссдисциплинарного интеллектуального инструмента гуманитаристики. Автор объясняет, что такие концепты, как «память», «гендер» «визуальность», «пространство», лежащие в основе исследований культуры, не являются однозначными или единожды раз и навсегда установленными терминами. Напротив, они динамичны и изменяются по мере того как они перемещаются в ту или иную сторону внутри различных научных контекстов [548, с. 28]. Выступая в качестве не только описательных, но и оперативно-перформативных инструментов, они конструируют и трансформируют те объекты, которые анализируют, что «приводит к появлению новых акцентов и иной структуризации феноменов в комплексе объектов, составляющих культурное поле» [548, с. 33].

Проект «странствующих концептов» М. Баль представляется актуальным и перспективным при разработке гуманитарного научного подхода, который может способствовать междисциплинарному и транснациональному диалогу, особенно в аспекте культурологии [572].

В современном российском гуманитарном знании к специфике концепта как культурфилософского феномена обращались В.Н. Сагатовский и А.Н. Книгин. В. Сагатовский, которого интересовало, прежде всего, соотношение чувственного восприятия и познания, вводит понятие «представление как форма познания». Его концепция строится на теории о том, что действительность отражается в сознании в различных формах чувственного знания, одним из видов которых выступают общие представления, трактуемые как чувственные модели разнообразных типов вещей. Иначе говоря, сознание человека, благодаря содержанию в нем этих общих схем, способен идентифицировать то или иное явление/предмет (например, имея в сознании схему кошки, мы относим к разряду кошачьих и тигра, и льва, и домашнюю кошку). Наличие данных схем позволяет человеку перейти к оперированию понятиями, фиксирующихся в языке исключительно в виде определений, в которых аккумулируются лишь специфические признаки. Для построения коммуникации и освоения логических знаний следует провести процедуру адекватного перевода понятий на язык представлений. Это связано с тем, что слово, благодаря которому озвучивается результат мыслительного процесса, не всегда точно коррелирует с обозначающим его представлением. Кроме того, данное слово еще не детерминирует присущие представлению признаки. Именно для этой промежуточной стадии философ использует термин «понятие имени» [394]. Введенные В.Н. Сагатовским категории – понятие представления и понятие имени – по своим характеристикам близки к концепту, поскольку наделены чувственным знанием и выступают пограничной формой между чувственным и понятийным восприятием.

В теории А.Н. Книгина основным термином выступает «идея», трактовка которой коррелирует с культурфилософским пониманием концепта. Книгин заимствовал у Э. Гуссерля понятие «ретенция» («первичная память»), у которого

она воспринимается, как способность сознания сохранять то или иное восприятие/содержание. Для Книгина принципиально важным становится положение Гуссерля о том, что ретенция целенаправленно удерживает прошлое и настоящее. В его концепции под ретенцией понимается запечатлеваемое в человеке воспоминание/образ об увиденном или воздействовавшем на него явлении/феномена, которое не имеет четкой формы и определенного характера. Книгин указывает, что одним из свойств ретенции выступает возможность ее расширения, когда человек сталкивается с уже подобными явлениями/феноменами.

Разграничение понятия и идеи, с точки зрения Книгина, связано с возможностью определения/не определения имени феномена: если его обозначение словом допустимо, мы имеем дело с понятием, в противном случае, - с идеей, поскольку она совмещает в себе множество первичных явлений/представлений и требуется осмысление их функций, внутренних и внешних характеристик.

Трактовка А.Н. Книгина идеи, несмотря на преобладание в ней когнитивных характеристик, близка к пониманию концепта. Во-первых, концепт не только вписан в конкретный историко-культурный контекст, но и, пользуясь терминологией Гуссерля, интенционально удерживает прошлое и настоящее, т.е. имеет присущую только ему историю; во-вторых, концепт, как и идея, аккумулирует личный опыт, представления и ассоциации, воспоминания.

То есть в современном научном дискурсе термины «понятие» и «концепт» существуют все-таки самостоятельно и автономно, ибо большая часть исследователей склонна под концептом подразумевать «самость некоторого понятия, его априорность» [167, с. 45]. Ю.С. Степанов подчеркивает, что рассматриваемые термины принадлежат разным наукам: если понятием оперирует философия и логика, то концепт, помимо математической логики, актуализирован в культурологии, в частности, в истории культуры. Далее он указывает три признака, присущих концепту: актуальный/основной слой, пассивный/дополнительный (исторический) слой, часто неосознаваемая

внутренняя форма/этимология, зафиксированная во внешней, проводя грань между концептом и понятием по структурному признаку. «В структуру концепта входит все то, что и делает фактом культуры – исходная форма (этимология), сжатая до основания история; современные ассоциации, оценки и т.д.» [447, с. 43]. Кроме того, Ю.С. Степанов вводит понятие «концептуализированной предметной области», понимаемой как «такую сферу культуры, где объединяются в одном общем представлении (культурном концепте) – слова, вещи, мифологемы и ритуалы» [447, с. 74]. Именно она задает границы выбираемых характеристик и смыслов, которые впоследствии войдут в концепт. Если эту точку зрения проецировать на коллективные концепты, то их содержание Степанов называет «рамкой», которая далее может быть использована для того или иного социокультурного процесса/явления с целью стандартизации, социальной оценки и пр.

Интерес представляет и тезаурусная концепция Вал.А. и Вл.А. Луковых, в основе которой лежат понятия «тезаурс», «тезаурусная сфера», «субъективная культурология». С их точки зрения формирование системы знаний – тезауруса – индивидом обусловлено усвоением им определенного объема знаний, который необходим для выстраивания коммуникации и адекватной ориентации в актуальной среде. Для этого индивиду достаточно знать не весь накопленный человечеством массив научной/узуальной информации о мире, а только ту его часть, которая поможет осознавать существующую реальность. То есть тезаурус представляет «систематизированный свод освоенных социальным субъектом знаний, существенных для него как средство ориентации в окружающей среде, а сверх этого также знаний, которые непосредственно не связаны с ориентационной функцией, но расширяют понимание субъектом себя и мира» [295, с. 5]. Структурными же элементами тезауруса, с точки зрения Вал.А. и Вл.А. Луковых, выступают концепты, трактуемые как «ментальные и эмоционально окрашенные сращения понятия и образа» [295, с. 6]. Еще одним значимым элементом данной теории выступают «литературные концентры», которые, если пользоваться синергетической методологией, выполняют функцию аттрактора.

Однако, несмотря на эвристический потенциал данной концепции, предлагающей новую методологическую основу исследования в культурологическом знании, поскольку сегодня «метод объяснения уступает место методам «вживания», «вчувствования», “постижения жизни жизнью”» [248, с. 108], предложенная в ней трактовка термина «тезаурус» фактически идентична концепту.

Проведенный анализ литературы отечественных и зарубежных ученых-гуманитариев свидетельствует о том, что с эпохи Средневековья концепт в большей или меньшей степени становился предметом исследования. Актуализация идеи концепта в современном научном дискурсе выводит гуманитариев на новое проблемное поле, связанное с решением задач по выявлению характеристик концепта, механизмов его функционирования, его корреляции с языком, культурными ценностями и сознанием.

Итак, «концепт всегда сопряжен с реконструкцией, в то время как понятие есть результат эксплицитной договоренности. То есть в концепте аккумулирована культурная традиция, имеющая длительную историю, поэтому не всегда возможно определить точную дату его появления. Более того, выстраиваемое им семантическое пространство не обладает четко очерченными границами, что не позволяет дать полную характеристику концепта» [422].

Поскольку одним из специфических свойств концепта как культурного феномена выступает необходимость его воссоздания, то актуализируется ряд проблем, связанных, во-первых, с его пониманием и интерпретацией, во-вторых, с культурной памятью. Интерпретатор, реконструируя авторский концепт, всегда выстраивает свой собственный, ибо при подобных манипуляциях аутентичность невозможна. Таким образом, следует выделять авторские, или личные (и в том, и в другом случае) и коллективные концепты, возникновение которых обусловлено историческим развитием народа, его социокультурным опытом и закреплением в национальном языке и культуре.

Выделение данных разновидностей концепта связано и с процессом его философского осмысления, содержащего «несколько уровней рефлексии,

каждому из которых соответствует свой тип знания и свой способ оформления философских категорий» [451]. То есть можно констатировать, что формирование концепта имеет более или менее длительную историю, поскольку его структурные элементы кодифицируют общие свойства и взаимосвязи между ними и действительностью, а этому должен предшествовать период выделения и фиксации общих категориальных смыслов многообразных социокультурных феноменов и явлений. Исходной точкой указанного процесса следует считать зафиксированные попытки рациональной экспликации данных смыслов, которая проявляется в выявлении и дальнейшем осмыслении общности между различными сферами социокультурной деятельности, рассматриваемой как целостность. На данном этапе, когда концептуализация еще не завершилась, главными инструментами рационализации выступают метафоры. Именно они имплицитно содержат те смыслы, которые впоследствии становятся смысловым ядром концепта. В связи с этим следует отметить важную роль метафорического и символического компонентов в концепте, функциональная значимость которых ничуть не уступает его понятийной структуре. Причем данное положение характерно не только для гуманитарных дисциплин, где образный аспект проявляется в большей степени, но и для всего научного знания в целом, поскольку специфичность науки как одного из способов познания бытия требует обращения к наиболее общим мировоззренческим категориям, которые необходимо уловить и сделать предметом научной, а точнее, философской рефлексии. «Отсюда вытекают и не устранимая неопределенность в использовании философской терминологии, и включенность в ткань философского рассуждения образов, метафор и аналогий, посредством которых высвечиваются категориальные структуры, пронизывающие все многообразие культурных форм» [451].

Говоря о концепте невозможно обойти вниманием вопрос о его взаимоотношении с архетипом. Сложность данной проблемы состоит в том, что сегодня отсутствует единый подход к определению понятия архетипа. Если опираться на теорию К.Г. Юнга, то в ее контексте архетип предстает как

проявление бессознательного, как сложная образная система, вызывающая фактически идентичную реакцию у всех людей. Однако существуют подходы, в рамках которых архетип трактуется как некий первичный образец, или матрица, аккумулирующая психическую энергию, которая «оказывает свое действие во все времена и эпохи», но проявляется «в индивидуальных картинах мира отдельных людей» по-разному [530, с. 8]. Более того, некоторые исследователи относят архетип к универсальным концептам. В связи со сказанным, данное диссертационное исследование будет исходить из следующего положения: поскольку архетип выступает одним из основных структурных элементов коллективного бессознательного и в нем аккумулирован комплекс переживаний субъекта и его эмоциональных реакций, ценностных установок, то концепт, зафиксированный посредством слова, следует воспринимать как заключительную стадию проявления довербальной сущности, или перехода бессознательного в сферу сознательного.

Поскольку структура концепта представляет совокупность различных слоев, коррелирующих с разными областями гуманитарного знания – лингвистикой, историей, культурологией, - то при его анализе необходимо использовать методы указанных наук.

Лингвистическая традиция изучения концепта (хотя данный термин еще не использовался) в России закладывается в 1840-х гг., когда в русском обществе начинает формироваться этнография, в связи с пробуждением интереса к народной жизни и появлением многочисленного эмпирического материала, полученного в результате работы экспедиций, изучавших быт и древности народа. В 1846 г. К.Д. Кавелин выпустил работу «Взгляд на юридический быт древней Руси», где он формулирует метод исследования: необходимость выявления в народной культуре (обычаи, поверья, обряды) буквального смысла, т.е. проведение этимологического анализа названий, закрепленных за определенными культурными феноменами. Данный прием впоследствии будут использовать и В.Я. Пропп, и К. Леви-Стросс, и современные лингвокультурологи при изучении внешней формы концепта.

Исторический подход испытал сильное влияние Г. Гегеля, который рассматривал историю как историю мысли. До тех пор пока действие человека не приобретет статус осмысленного события, оно невидимо для историка. Другими словами, историк фиксирует лишь те события, которые выступают как внешнее выражение мысли. То есть главная задача историка состоит в том, чтобы понять, что и как люди думали.

Э. Дюркгейм, основоположник социологического метода исследования, вводит в научный оборот термин «коллективное сознание», которое трактует, как категорию фактов, «отличающихся весьма специфическими свойствами; ее составляют способы мышления, деятельности и чувствования, находящиеся вне индивида и наделенные принудительной силой, вследствие которой они ему навязываются. Поэтому их нельзя смешивать ни с органическими явлениями, так как они состоят из представлений и действий, ни с явлениями психическими, существующими лишь в индивидуальном сознании и через его посредство. Они составляют, следовательно, новый вид, и им и должно быть присвоено название социальных» [174, с. 413]. Таким образом, коллективное сознание, с точки зрения Дюркгейма, выступает как автономное специфическое явление, которое нельзя свести ни к сознанию индивида, ни к сумме индивидуальных сознаний.

Для историка культуры, предметом исследования которого выступает концепт, важно применять интегративный метод для его изучения, включающий элементы указанных выше методов, поскольку он рассматривает концепт как «сгусток культуры», «основную ячейку культуры в ментальном мире человека» [447, с. 43]. Более того, задача культуролога состоит в стремлении «показать не только коллективные представления, как реальности общества, но и гипотезы, создаваемые об этой реальности наиболее выдающимися членами общества» [447, с. 60].

Итак, особенности бытования концепта требуют использования комплексного подхода при его изучении, а также связаны со специфическими чертами, на которых и следует сфокусироваться. В современном гуманитарном знании

представлены различные типологии концептов, основанные на выделении одного или нескольких его аспектов.

Поскольку толчком к его формированию выступает индивидуальный опыт, результаты которого запечатлеваются в сознании, то следует констатировать, что именно сознание и нужно рассматривать начальным уровнем бытия концепта. То есть сознание человека аккумулирует так называемые индивидуальные концепты, которым присущ субъективизм, изменчивость и динамика. Но именно они создают личностную концептосферу, по которой можно определить психотип индивида.

На следующем этапе человек пытается выразить индивидуальные концепты в словах, но поскольку данная задача невыполнима, ибо смысловая сущность концепта не может быть полностью отражена в слове (кроме того, некоторые его структурные элементы могут быть только переживаемы), то облеченный в слово, он уже не тождественен индивидуальному концепту. Таким образом, на данном уровне мы получаем иной концепт, который, несмотря на трансформацию, содержит личностные смыслы человека-автора.

Авторский концепт, получив право на существование, нуждается в интерпретаторе. Если воспользоваться идеей П. Рикёра об особенностях механизма интерпретации, то она представляет собой разнонаправленный вектор развития. Один ее конец устремлен в прошлое («археологию» у Рикёра), где скрыт начальный этап формирования феномена, а другой – обращен в будущее, поскольку происходит продуцирование новых смыслов («телеология» у Рикёра). Необходимо отметить, что установить все смысловые составляющие концепта, уходя в «археологию», не получится, ибо, как уже отмечалось, при переходе индивидуального концепта на следующий уровень, часть смысловых коннотаций теряется. Кроме того, интерпретатор анализирует наличествующий авторский концепт через призму собственных, индивидуальных концептов. В этом случае возникает некий конструктор, совмещающий в себе смысловые составляющие, как индивидуальных концептов, так и авторских. То есть о нем можно говорить лишь как о редуцированном варианте археологических изысканий, но одновременно и

активации телеологии, поскольку результатом всегда становится возникновение нового.

Последним этапом следует считать коллективное сознание, наполненное коллективными концептами, которые «обладают культурной общностью, объективностью, формируются в истории народа, через закрепление опыта народа и хранятся в самом языке, в языковом коллективном сознании» [460, с. 77]. Предложенная четырехуровневая схема помогает проследить корреляцию концепта с сознанием и языком, а так же позволяет проанализировать механизм перехода концепта с одного уровня на другой и обратно, поскольку при возникновении определенных исторических условий возможно перемещение концепта как вверх, так и вниз (рисунк 1).

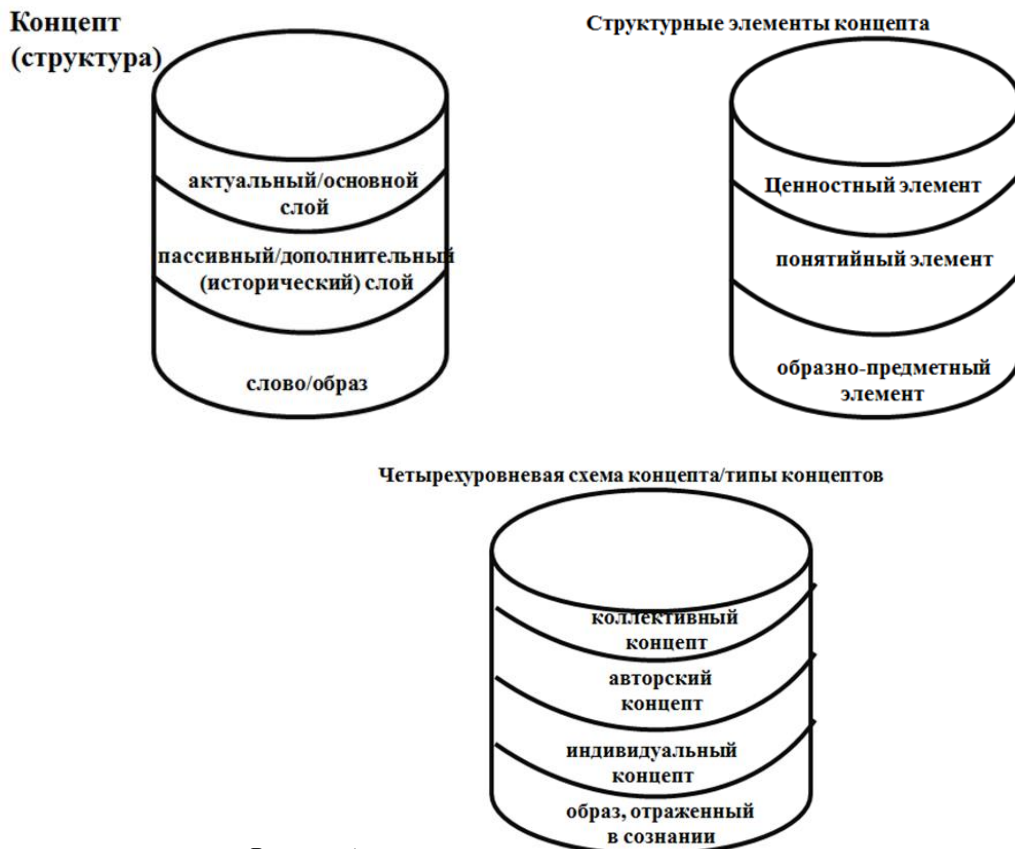


Рисунок 1.

В данную схему необходимо внести еще одно уточнение, связанное с тем, что человек как существо социальное всегда является частью некой группы, образованной по сословному, классовому, национальному, этническому, конфессиональному, профессиональному и пр. признаку. Каждая из представленных групп оперирует определенным набором концептов. Более того,

этнический компонент не может проявляться в отрыве от социального, поэтому человеку присуще социоэтническое самосознание, которое продуцирует индивидуально-культурные концепты. В социальной же группе формируется социокультурный тип концептов, а макрогрупповым образованиям присущи этнокультурные концепты. Таким образом, данная типология, основанная на социальной компоненте, позволяет при анализе концептосферы точнее интерпретировать тот или иной концепт. Например, среди социокультурных концептов выделяются те, что присущи большой социальной группе (по гендерному, возрастному, образовательному принципу), и концепты, характерные для малой группы (та или иная субкультура, семья и пр.).

Любопытным представляется установить взаимосвязь концепта и ценности. Именно ценность следует рассматривать как ядро концепта, вокруг которого выстраивается актуальное для данного концепта пространство. Кроме того, ценности выступают основой и для возникновения идеалов, следовательно, можно сделать вывод, что и концепт содержит отдельные элементы/аспекты того или иного идеала. В связи с этим следует заметить, что именно акцентуация в концепте ценностной сферы отличает его от фрейма, понятия, образа, стереотипа.

По традиции, берущей начало у философов баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), в центре культуры всегда находится ценность. Ценности выступают основой оценки человеком явлений, предметов, процессов, поэтому можно выделить ценности внешние (обусловленные социокультурным контекстом) и внутренние (персональные, индивидуальные) (хотя необходимо оговориться, что не представляется возможным провести четкую границу между ними). Взяв за основу один из социокультурных аспектов, можно выстроить различные типологии ценностных систем. Например, фактор коммуникативной включенности человека дает следующую схему: индивидуальные, микрогрупповые (семья, друзья), макрогрупповые (классы, сословия и пр.), этнические и общечеловеческие ценности. Можно воспользоваться цивилизационной типологией, благодаря которой будет построена иная модель: ценности постиндустриальной цивилизации, ценности индустриальной

цивилизации, ценности христианской цивилизации и т.д. Но в любой классификации ценности будут испытывать воздействие идеологии, социальных институтов, верований, потребностей и пр. Для осмысления ценностной системы в целом можно предложить модель ценностной картины мира/аксиосферы, под которой подразумевается совокупность значимых для данной культуры смыслов, идеалов и идей, образующих определенный тип культуры. Кроме того, аксиосфера представляет собой пересечение различных, взаимосвязанных оценочных суждений, которые коррелируют со значимыми для данного типа культуры текстами. Анализ комплекса этих суждений позволит выявить присущую данной культуре ценностную парадигму, основой которой будут культурные доминанты/константы.

Под константой понимается «концепт, существующий постоянно или, по крайней мере, очень долгое время» [447, с. 84]. Введение этого понятия в научный оборот именно в такой трактовке связано с именем Э. Жильсона, который использовал его в работе «История философии в средние века. От начал патристики до XIV в.», написанной в 1922 г. В современном гуманитарном знании под константами понимаются устойчивые культурные концепты [182].

Совокупность наличествующих концептов в актуальном социокультурном пространстве составляет национальную концептосферу. Ее отличие от семиосферы заключается в том, что концептосфера «не аморфное и разнородное «облако знаков», а смоделированная сеть обобщающих концептов (смысловых «узлов» или «сгустков»), соединяющих в себе понятия, которые обобщают образы и символы культуры» [242]. То есть концептосфера выступает инструментом структурирования социокультурного пространства.

Несмотря на тесную корреляцию концептосферы и менталитета, они представляют разные сущности. В одной из своих работ А.Я. Гуревич рассматривает взаимозаменяемость понятий «картина мира» и «менталитет» [158]. Каждый историко-культурный период живет в пространстве собственной системы координат, которая предлагает и определяет механизмы и способы понимания и осознания действительности. Это своего рода метки, знаки,

помогающие членам данного сообщества ориентироваться в «правилах игры» его времени. Эту систему координат можно называть мировоззрением (картиной мира, миропониманием), которое отражает совокупность характеристик, присущих данному этапу исторического развития, а менталитет выступает как не рефлекслируемый сознанием феномен, остающийся фактически неизменным на протяжении длительного времени. Именно эта специфическая черта менталитета позволяет идентифицировать культуру в течение всего ее исторического развития по характерным чертам, ей присущим. То есть менталитет определяет вектор и динамические процессы и в развитии концепта/концептосферы, аккумулируя в них ценностные нормы, стереотипы, смысловые характеристики, актуальные для данной эпохи.

Концепт/концептосферу следует рассматривать как один из инструментов ориентации индивида в окружающей действительности, поскольку данные феномены симультивны, соединяя в себе смысловые компоненты, как предыдущих эпох, так и настоящей. Более того, они нацелены и на саморазвитие, на продуцирование новых смысловых конструкций, возникновение которых релевантно актуальному социокультурному контексту.

Под национальной концептосферой следует понимать прежде всего совокупность концептов, закрепленных в сознании народа и прошедших процессы стандартизации и категоризации (на уровне социальной группы данные концепты не подвергаются столь жесткой процедуре). Поскольку речь идет о концептосфере, то в ней необходимо выделять ядро/центр и состоящую из различных уровней периферию (рисунок 2).



Рисунок 2.

Таким образом, культурное пространство социальной, политической группы (этнос, нация, племя и пр.) содержит ряд концептов. В зависимости от длительности истории бытования концепта в контексте данной культуры его можно отнести к ядерному или периферийному виду. Ядерные концепты сохраняют свою актуальность на протяжении долгого времени, а иногда присутствуют в данной культуре постоянно (иначе, как уже отмечалось, они обозначаются константами/доминантами). Поскольку концепт имеет нестабильную структуру, а его смысловые характеристики подвергаются трансформации, то иногда от первоначального вида ядерного концепта потомкам может остаться только образное/словарное обозначение и частичная смысловая составляющая. Однако пребывание подобного концепта в границах актуального культурного пространства свидетельствует о его константности и доминантности для данной культуры. Выявление состава и корреляция фундаментальных/ядерных концептов, присущих данной культуре, следует рассматривать как одну из важнейших проблем в исследовании картины мира социальной группы.

Исходя из проведенного анализа, концепт/концептосферу необходимо трактовать как саморазвивающуюся систему, сложность описания которой связана с влиянием на нее многочисленных внутренних (психических) и внешних (социокультурных, природных) факторов. Концепт/концептосфера как система сохраняет актуальность до того момента пока аккумулированные в ней идеи, смыслы и ценности выступают значимыми для индивида/общества. Системам подобного типа присущ последовательный «переход от одного типа саморегуляции к другому» [451], а саморегуляция в данном случае выступает еще и условием саморазвития.

Итак, большая часть исследователей исходит из положения, что концепт выступает фундаментальной категорией мышления, метакатегорией, в котором сфокусированы личный социокультурный опыт, ассоциации, мировоззрение. Другими словами, концепт выступает продуктом мышления человека, но с другой стороны, именно культура запускает его детерминацию, а процесс

опредмечивания осуществляется через образ/слово. Концепт всегда описывает действительность, но действительность ментальную. Если отличительной чертой понятия выступает четкая структура и строго определенный набор специфических черт феномена/явления, то концепт каждый раз создается и творится заново. То есть концепт и понятие следует рассматривать как продукты двух разных типов мышления. Именно концепт задает условия и аспекты рассмотрения проблемы, а при его конструировании объединяются относительность и абсолютность, что позволяет говорить даже о синкретичности его содержания и интегративной специфике. Анализ концепта/концептосферы предполагает рассмотрение их бытования в двух плоскостях. Вертикальный/диахронный вектор предполагает вычленение концептуального ядра и структурных компонентов, подвергшихся трансформации, определение факторов, вызвавших ее, и сопоставление структурно-типологических характеристик концепта/концептосферы в разные историко-культурные периоды. Горизонтальный/синхронный уровень дает возможность проанализировать особенности бытования концепта в контексте концептосферы данной эпохи и корреляцию с другими концептами, его функциональную роль.

1.2. Концептуализация представлений о будущем в европейской традиции (древний мир - эпоха Просвещения)

Поскольку концепт выступает как совокупность обозначения/слова, актуального слоя, фиксирующего социокультурный опыт индивида/общества и особенности картины мира, а так же исторического/эволюционного компонента, то именно эти структурные элементы и следует анализировать. Кроме того, концепт как феномен имеет подвижные границы, поэтому моделирование концептуального поля «будущее» возможно лишь при рассмотрении детерминирующих его структуру элементов - «время» и «история».

Время выступает фундаментальной единицей бытия, которая фиксирует длительность события/процесса, темпо-ритмические особенности его протекания и последовательность. Сложность анализа данного концепта связана с существованием сегодня множества общих историографических представлений о нем («пульсирующее», линейное, идущее к регрессу, линейное, ведущее в прогрессу, циклическое и пр.), особенно ситуация усугубляется при обращении к текстам историков и историков культуры («летописное», «время хроник», «историческое время» и пр.). Поэтому основной задачей данного раздела станет проследить механизм перехода от одной модели времени к другой, смены представлений о времени.

Этимология слова «время» восходит к древнегреческому «chrónos» («охват, объем, круг событий») и латинскому варианту «tempus» («тянуть»). Определенный интерес в реконструкции происхождения слова «время» представляет исследование Й. Трира, который, в контексте разработанной им теории «семантического поля», анализировал смысловую корреляцию немецких слов «first» («центральная балка, колонна») и «frist» («срок») [573]. То есть «в греческом, латинском и германском ареалах культуры понятие «время» тесно связано первоначально с понятием «ограниченное, или обстроенное оградой, пространство (нашего) мира», причем некоторые материальные приметы последнего – «забор», «колонна», «дерево, стоящее в центре» и т.п. – символизируют одновременно как пространство этого мира, так и время событий» [447, с. 117]. Исходя из сказанного, можно констатировать, что концепт «время» охватывает различные смысловые сферы: с одной стороны, определяет протяженность того или иного отрезка, с другой, фиксирует границы пространства/территории, выступает единицей измерения (час, минута, сутки и т.д.). Кроме того, следует говорить о времени, во-первых, как границе, отделяющей один период от другого, во-вторых, как о непрерывном течении из прошлого в будущее.

Хотя сегодня существуют различные способы фиксации времени, любые попытки дать его определение ставят исследователя в затруднение. В

современном научном дискурсе существуют субстациональный, реляционный, статический и динамический подходы его рассмотрения. Если первый (пифагорейцы, Анаксимандр, Демокрит, Гераклит, И. Ньютон) исходит из идеи, что пространство и время являются первичными, автономными категориями по отношению к объектам бытия, то второй (Платон, Аристотель, Р. Декарт, Б. Спиноза, И. Кант, Н. Лобачевский) рассматривает их как характеристики, возникающие в результате взаимоотношений объектов, систем, тел, в связи с чем разные уровни бытия как системы демонстрируют трансформации этих свойств/характеристик при переходе с одного на другой (в рамках именно этого направления А. Эйнштейн создал теорию относительности). Статическая концепция исходит из положения, что все события/явления прошлого, настоящего и будущего будут существовать всегда, а представление о прошлом, которого уже нет, и будущего, которого еще нет, лишь заблуждение сознания. Именно в контексте данной теории продуцируются идеи о параллельных мирах. В динамической концепции время наделяется линейной структурой, благодаря которой события будущего через настоящее могут попасть в прошлое.

Пространство выступает неотъемлемой смысловой парой времени, и, поскольку любое событие развивается во времени и предполагает протекание в определенном этими категориями поле восприятия, оно детерминирует совокупность чувственных впечатлений данного поля, а время задает темпоритмическую характеристику их чередований. Развитие идеи времени в первобытном обществе коррелировало со становлением языка, поскольку «рассматривалось в терминах пространственного воображения» (хотя выдвигается гипотеза и о ее связи со слухом [476, с. 73]).

Одна из специфических черт времени как категории заключается в том, что оно не воспринимается органами чувств, но представление о нем конституируется системой координат, присущих данному историко-культурному периоду. Поэтому, несмотря на различную смысловую конструкцию представлений о времени, присущую научному естествознанию, сознанию обывателя или исторической науке, которые принадлежат одной эпохе, нельзя говорить об их

противоречии или взаимоисключаемости. В данном случае речь должна идти о разных уровнях рефлексии данного феномена. Для научного сознания превалируют реально-объективные категории действительности. Исходя из сказанного, можно выделить биологическое, психологическое, физическое, географическое и пр. виды времени. Однако и в данном случае следует отметить, что, например, современная психология исходит из постулата о тождественности времени и сознания. Другими словами, в контексте данной науки оно характеризует специфичность его восприятия сознанием, а не качество объективной реальности. К данному выводу привели разнообразные эксперименты, в ходе которых была установлена корреляция между изменением состояния сознания и скоростью течения времени. В связи с этим в психологии время рассматривается в контексте переживания как субъективно-личностное.

На протяжении длительного периода человек искал способы фиксации времени, однако, А. Пуанкаре отмечал, что не создано пока метода измерения времени, который можно считать правильным в сравнении с другим, всегда речь идет лишь об удобном для данного сообщества способе.

Поиски временного стандарта начинаются еще в древнем мире. Так, в иудейской традиции не существовало слова для обозначения суток, употребляли либо «утро», либо «вечер». День имел трехчастную структуру, включавшую утро, полдень и вечер. В древне-иудейской культуре отсутствовало деление на часы, а слово «шаа» («час») впервые употребляет пророк Даниил, скорее всего, лишь для обозначения более короткого временного отрезка вообще.

В древнем мире появляются сначала солнечные часы, а затем и разнообразные виды клепсидры (древнегреческий вариант следует считать более функциональным в сравнении с образцами из Др. Египта и Шумер). Сам факт появления часов говорит о качественно новом подходе к осмыслению времени, поскольку данный механизм фиксирует переход от одного временного отрезка к другому, трактуя время как совокупность четко установленных длительностей (хотя необходимо отметить, что интерес к часам и их использованию в египетской и вавилонской культурах, где большое внимание уделялось астрономическим

наблюдениям и попыткам ввести летоисчисление, проявлялся сильнее, нежели у греков).

Однако все попытки древних астрономов, представителей из Оксфордской школы натурфилософии ввести час как универсальную и постоянную единицу времени не привели к положительному результату. Несмотря на появление в 1340-х гг. первых образцов механических часов, функционировавших за счет штыревого спускового механизма (использовались в качестве курантов), а чуть позже и механических часов с пружиной (оба вида принадлежат к так называемому типу механических домаятниковых часов), лишь с открытием Г. Галилеем маятникового движения стало возможным дальнейшее продвижение в этой сфере. В 1658 г. Х. Гюйгенсу удалось воплотить идею Галилея. Таким образом, автором идеи считается Г. Галилей, а исполнителем был Гюйгенс. Поскольку созданный механизм обладал большей точностью, возникла потребность в соответствующей индикации, в связи с этим в 1680 г. циферблат приобретает современный вид, а к часовой добавилась и минутная стрелка. Первые же карманные часы были сконструированы в 1500 г. в Нюрнберге мастером Петером Генлейном, создателем заводной пружины, которая и стала основой часового механизма.

Практическая значимость изобретения механических маятниковых часов состоит в том, что они становятся одним из инструментов фиксации равномерного деления физического времени.

Таким образом, время, с одной стороны, следует рассматривать как данность, в которой сосуществуют субъективное и объективное начала. С другой, данный концепт выступает как базовый, доминантный концепт национальной культуры, поскольку его смысловые коннотации содержат не только универсальные для всех культур элементы, но и детерминируются национально-культурным компонентом.

Постепенная рационализация представлений о времени привела к различению сегодня таких его свойств, как необратимость, асимметричность, одномерность.

Таким образом, пространство и время выступают фундаментальными элементами картины мира человека/общества, поэтому можно говорить о том, что для определенного исторического периода характерна только ему присущая модель времени, благодаря которой социум получает возможность определить свое местоположение в мире. Более того, представление о времени конструирует окружающую действительность. Стоит добавить, что время следует воспринимать как «поле, в котором и благодаря которому происходит смена состояний человеческого общества, а ведь именно через нее проявляется содержание истории» [478, с. 219]. То есть, говоря о времени, мы всегда обращаемся к истории, которая как «предмет конструкции, место которой не пустое и гомогенное время, а наполненное актуальным настоящим» [55, с. 246].

В древнем мире преимущественно бытовала циклическая модель трактовки времени. Так, в основе индуистско-буддистской традиции лежит представление о «колесе времени», согласно которому развитие вселенной коррелирует с циклом «создание – разрушение – возрождение». В связи с этим формировалось понимание вневременности мира, основанное на представлении о неизменности бытия.

Анализ древнегреческих текстов дает возможность констатировать, что уже в тот момент в культуре данного региона существовали две противоположные друг другу схемы развития исторического процесса. Одна из них может быть названа мифологической, поскольку в ней отражено противостояние между человеком и богами, враждебность которых приводит к уничтожению всего им созданного. Данная модель рассказывает о божественном происхождении человека в эпоху «золотого века», когда он проживал рядом с богами. Но с течением времени происходит деградация человека, отход от идеального состояния «времени богов» и последующая его утрата. То есть «в данной схеме время и история сами по себе обесцениваются: главным является желание как-то восстановить или сохранить первоначальное, связанное с Богом состояние человечества» [337, с. 199]. Восстановление возможно лишь через аскезу, политику и соблюдение нравственных норм. Можно предположить, что на формирование данной

концепции истории оказали влияние платонизм и неоплатонизм (особенно Плотин), рассматривающие материальный, вещный мир как чуждый человеку, спустившемуся в него из мира идеального, духовного состояния, мира, который рассматривается как первоначало.

Однако все-таки одним из первых древнегреческих философов, сделавших время объектом изучения, был Парменид, для которого «бытие есть то, что не порождено и не уничтожимо» [372, с. 37]. Другими словами, «бытие не имеет прошедшего, ибо прошлое – то, чего уже нет, не имеет и будущего, ибо его еще нет, оно есть вечное настоящее без начала и без конца» [372, с. 37]. Концепция Парменида привела к дискуссии, в полемику включился и Зенон, сформулировавший знаменитые апории, главной идеей которых становится доказательство невозможности движения.

Платон выступает с критикой парадоксов Зенона, говоря о спорности выбранных условий. Его представление о времени опирается на положение о Едином/Монаде и Множественном/Диаде, где Единое выступает сверхбытийной субстанцией (ибо она не является ни рожденной, ни созданной), неким образцом, по которому демиург сотворил космос. Единое в концепции Платона выступает в качестве формального принципа, Множественность же определяется принципом материальным, следовательно, умопостигаемым. Осмысление Единого как категории невозможно, поскольку в процессе мыслительного акта она распадается на две части – Единое и бытие, что свидетельствует уже о возникновении Диады. Платон рассматривает время как множественную реальность, коррелирующую с Единым. Главной характеристикой Единого представляется его всегдашность, то есть вечность. Космос, а время для Платона выступает исключительно космической субстанцией, имеет тварное происхождение, но он не подвержен гибели. Таким образом, космос, будучи единожды сотворенным, пребывает в дальнейшем в неизменном виде. Трансформации подвержены лишь эмпирические явления, судьба которых видится в возникновении и гибели.

После элеатов, отвергших движение как иллюзорную видимость, оно становится предметом философской рефлексии. Однако ни один из

древнегреческих мыслителей, включая Платона, не выработал теории, рассматривающей сущность и онтологические аспекты движения. Наиболее целостная концепция движения и времени среди философов Древней Греции дается у Аристотеля, для которого время есть непрерывность. Философ отмечал, что «одно и то же есть причина становящегося, ставшего и того, что будет, как и того, что существует» [20, с. 402]. Но особенность восприятия непрерывности человеком состоит в том, что он не способен осознать ее целостность, поскольку прошлое оказывается позади, будущее еще не явлено, а настоящее, следовательно, ускользает. В связи с этим для философа значимой выступает категория «теперь/сейчас», которая конституирует континуум времени, где сходятся конец прошлого и начало настоящего («бесконечное множество возникшего содержится в возникающем» [20, с. 405]). Другими словами, представление Аристотеля о времени коррелирует с понятием движения, характеризующееся континуальностью, где выделяются лишь «сначала» и «потом». Его позицию относительно развития исторического процесса следует назвать циклической, поскольку он предрекал катастрофы, которые не позволят человеку развиваться, наоборот, приведут к его регрессу и скатыванию к примитивному уровню. Вслед за этим последует новая эволюция, период расцвета, возможно, по уровню ничем не уступающий современной эпохе, а далее – вновь катастрофа.

Вторая модель предполагает преодоление человеком его близкого к животному состояния, прогресс человечества, понимаемый, естественно, в системе координат античности, а точнее, древнеримской культуры. Например, Вергилий считал, что главная цель Древнего Рима заключается в даровании человечеству системы права и порядка, цивилизационных оснований. Если первая схема демонстрирует только вертикальную ориентацию, причем вектор развития всегда устремлен сверху вниз, то во второй модели вертикальные линии идут снизу вверх, а время трактуется как процесс, результатом развития которого станет приобретение социумом новых качественных характеристик и переход на новый уровень. Именно данная трактовка истории «как категории, необходимой

для движения человечества по воле провидения к некоему недостижимому идеалу жизни» [337, с. 199], ляжет в основу еврейской/христианской концепции времени.

Х. Ортега-и-Гассет отмечает, что у древних греков было «недоразвитое чувство будущего и преувеличенное – прошлого» [339, с. 142]. Об этом, в частности, свидетельствует обозначение историка в древности как «передатчика времени», поскольку он позиционировался не только как хранитель времени, но и его модератор, отвечая за создание модели условного исторического пространства. Платон в «Тимее» устами восточного мудреца отмечает юность ума греков, которая проистекает от отсутствия традиции сохранения исторического предания, что приводит к необходимости каждого последующего поколения начинать как бы заново. Другими словами, культурная память как одна из основ консолидации социума не выступает актуальным феноменом древнегреческой цивилизации.

Однако именно «древние греки впервые попытались устранить принудительность времени культуры, введя в его состав «свободное время», или «досуг». Принудительность времени культуры означает необходимость служения людям, духам или богам» [252, с. 133]. То есть теперь в жизни человека появляются временные моменты, санкционированной обществом свободы от его дела и обязанностей. Именно на эти периоды приходится актуализация игрового компонента. Необходимо отметить, что, казалось бы, столь малозначимое приобретение – вычленение из общего течения жизни игрового времени, которому присуща обратимость, и пространства – конституирует важные особенности древнегреческой системы образования, где игровой элемент выступает как один из главных, и благодаря ему ученики имеют возможность войти в инокультурное пространство и познать его. «Время игры обеспечивает как самоотождествленность греческой культуры, так и колонизацию, но это абстрактное время, несовместимое с историей, ее однократностью и конкретностью. Совместность времени культуры покупается именно ценой превращения его в абстрактное и потому обратимое» [252, с. 133]. Другими словами, способность понять другого дает возможность лучше узнать себя,

преодолеть замкнутость, межличностные и межкультурные границы, позволяет выстроить новые коммуникации, возникновение которых имплицитно содержит условия для осознания живущих параллельно с тобой представителей инокультурного сообщества современниками. То есть представление о едином историческом процессе могло возникнуть лишь в тот момент, когда произошло осмысление пребывания в совместном настоящем. Но Античность к этому пониманию не пришла, о жизни человека этой эпохи можно говорить лишь как о циклическом воспроизведении.

Однако, с точки зрения К. Ясперса, именно в этот период, который он обозначает как «осевое время», формируется новый тип человека, сознание которого фиксирует «бытие в целом, самого себя и свои границы» [542, с. 33]. У этого нового человека начинается процесс осмысления существующего мироустройства, результатом которого становится осознание настоящего как следствия прошлого. Более того, человек осевого времени, у которого еще не сформировано представление о будущем, на актуальное состояние общества/государства смотрит через призму прошлого, ощущая катастрофичность своей эпохи.

Стоит отметить, что лексика древних греков вообще не знала понятия «пространство», греки воспринимали своей лишь ту территорию, которая обозрима с высоты полисного акрополя. Другими словами, им была не свойственна «потребность воображать новое пространство» [285, с. 33], лежащее за чертой видимости. Их мироощущение и миропонимание базировалось на осмыслении обозримого, поэтому «для Эвклида треугольник всегда есть поверхность, ограничивающая тело, но никак не определенная система трех линий или трех точек» [285, с. 28]. Античность с ее представлением о круговом движении помещает время в модус пространственности, поскольку цикличность предполагает постоянный возврат в исходную точку, лишая время одного из базовых ее свойств – необратимости. То есть при подобном восприятии времени актуализируется именно пространственность, поскольку существует сейчас и обладает телесностью.

Однако циклическая модель развития, присущая Древней Греции, не исключала возможности изменений. «Не в пример римлянам, греки были убеждены, что свойственная миру смертных изменчивость неизбежна, ибо причина этой изменчивости лежит в постоянном притоке в мир молодых людей» [19]. Другое дело, что с точки зрения эллина, данные трансформации не могут привести к появлению новых качеств/характеристик, инициирующих переход на следующий этап. То есть движение здесь воспринималось как перемещение от одной стадии цикла к другой.

Наличие двух рассмотренных моделей времени не исключает их одновременного использования, совмещения. Например, у Платона в диалоге «Протагор», где затрагивается проблема истории человечества, есть момент, в котором автор восхищается достижениями современного ему человечества, полученными в результате длительного периода времени (т.е. говорит о линейном развитии). В «Тимее» он трактует время как движущийся образ вечности, имея в виду связь «всех явлений материального мира с формами и прежде всего его идею о том, что движение небес – это наиболее яркое проявление того, что изменчивое может быть образом или имитацией неизменного» [337, с. 201]. Другими словами, его представление о цикличности времени строилось на основании убежденности в Великий/Мировой год, когда небесные тела, совершив положенный им цикл, возвращались на места, занимаемые ранее. В связи с этим важно понимать, что используемые Платоном часто противоречащие друг другу модели времени, относятся к разным объектам рассмотрения. Если речь идет о космологии, то философ придерживается циклической теории понимания времени, если он рассматривает человеческую историю, то анализирует ее в контексте линейной модели. Можно высказать гипотезу, что Платон, осознавая специфические характеристики различных уровней космоса, предполагал, что каждому из них присуще собственное течение времени. Однако, скорее всего, его представления о времени носили фрагментарный характер и не были систематизированы.

Невозможно обойти вниманием концепцию истории, предложенную Фукидидом, основой которой стал метод обратного заключения (сегодня его

можно соотнести отчасти со сравнительным). Отталкиваясь от имеющихся в настоящем явлений и объектов (историк называет их «пережитками») он пытался реконструировать явления и объекты прошлого (однако в «Истории» он даже не предпринимает попыток ввести некую универсальную хронологию, основываясь при изложении исторического материала на чередовании летних и зимних кампаний Пелопонесской войны).

Историк был сторонником постепенного развития греческой цивилизации, поэтому прошлое выступает для Фукидида всего лишь одним из этапов данного процесса. Он отмечает, что историческое развитие характеризуют стадии роста, зрелости и упадка (кстати, это представление историка коррелирует с разработанной в христианской традиции концепцией стадий/возрастов человека и истории). Но с другой стороны, Фукидид прослеживает определенную закономерность/цикличность в происходящих исторически событиях: так, с его точки зрения, идентичные исторические ситуации, где социокультурные условия схожи, приводят к одинаковым результатам. Следовательно, необходимо качественно трансформировать человеческую природу, чтобы следствия стали иными.

Осознание непрерывности исторического процесса происходит у древних римлян, в частности, у Полибия, который одним из первых указал на значимость фактора межпоколенной коммуникации. Как уже отмечалось, и древние греки фиксировали изменения, связанные с появлением молодых людей, но для Полибия актуальным видится установление обусловленности, взаимозависимости между поколениями отцов и детей, а одной из главных задач воспитания становится формирование уважительного отношения к предкам.

Одна из первых попыток создать концепцию единого телеологического мирового процесса принадлежит гностикам. Однако следует отметить, что конец мировой истории во всех гностических течениях одинаков: поскольку бытие есть смешение разнообразных элементов, то цель миропорядка состоит в их разъединении и определении им места в соответствующей сфере, в которой они изначально и пребывали. Таким образом, результатом этого развития станет

отсутствие каких-либо изменений, поскольку в божественную сферу возвращается лишь духовный элемент, которым наделены отдельные люди – пневматики (они первоначально к ней и принадлежали). Зло/тьма в процессе мирового развития не просветляется, не становится лучше. Более того, один из крупнейших представителей гностицизма Василид подчеркивает, что стремление к расширению пространства собственного бытия (в частности, желание подняться на высший уровень, если человек к нему не относился), лишь способствует продуцированию беспорядка и хаоса. Цель же исторического процесса, а так же истинного блага, заключается в осознании каждым человеком собственного места/сферы и дальнейшего пребывания в нем.

Идея однонаправленности/линейности истории получает обоснование в иудео-христианской традиции (хотя категория «будущее» имплицитно присутствовала в зороастризме и манихействе, главная идея которого в упрощенном виде сводится к ожиданию наступления эпохи, где добро одерживает верх над злом, однако в нем все-таки отсутствует целостное понимание исторического процесса).

Для преодоления цикличности восприятия времени была необходима возможность остановки, после которой движение возобновлялось. Впервые нечто подобное сформировалось в древне-иудейской культуре, где появляется шабат, суббота, символизирующая собой «обнуление» времени и истории (в связи с этим вспоминается работа «Суббота» М. Шагала, где очень точно воспроизведено ощущение «остановки» времени/истории). Кроме того, этот праздник не только напоминает евреям о конце их рабства и последующего обретения Торы, он олицетворяет получение народом духовной свободы. Таким образом, этот день, с одной стороны, заставляет вспомнить историю, прошлое, а с другой, - говорит о заключении обета с Богом и ориентирует на будущее.

В. Беньямин отмечает, что «будущее не было для иудеев гомогенным и пустым временем. Потому что в нем каждая секунда была маленькой калиткой, в которую мог войти Мессия». [55, с. 249 - 250]. Однако восприятие иудеями времени и истории нельзя еще в полной мере отнести к линейной, поскольку еженедельное повторение шабата, говорит, скорее, в пользу циклической модели.

Но следует указать, что именно в контексте данной культуры закладываются основы восприятия исторического времени как пространства божественного откровения, где только у Бога есть право остановить циклический ход времени.

Именно христианство привносит в сознание европейской цивилизации линейную трактовку истории, которая пришла на смену циклическому варианту представлений о времени. Сам факт обозначения христианами своего завета «новый» свидетельствует об ином восприятии ими исторического процесса, который с этого момента окрашивается эсхатологическими ожиданиями. Таким образом, Ветхий и Новый Заветы символически выделяют исторические периоды – прошлый и будущий. Кроме того, необходимо уточнить, что в древнегреческом языке существует две формы, обозначающие «новый» - *καίνο*ς и *νέο*ς. При названии Нового завета употреблен первый вариант, который может трактоваться как «дающее надежду» (другими словами, коннотация слова «новый» в этот период уже указывает не только на его качественное отличие от «ветхого/старого», но и ориентирует на будущее).

В этот период происходит работа по усвоению идеи «всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности вещей» [2, с. 266]. Если для древнего грека порядок был детерминирован законами *фюзиса*, космоса, то христианская традиция исходит из положения, что основой порядка, его гарантом выступает Абсолют, Бог, а главными качествами модели поведения должны быть смирение и подчинение его воле (причем данный тезис распространяется не только на человека, но и природу). Более того, подобная подчиненность постулирует строгую иерархичность во всех сферах, начиная от космологии и заканчивая социально-политическим устройством (особенно ярко данная мысль транслировалась в «Шестодневах», которые имели широкое хождение в тот период).

«Если мир греческой философии и греческой поэзии – это «космос», т.е. законосообразная и симметричная пространству структура, то мир Библии – это «олам», т.е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи» [2, с. 271]. Обозначение «олам» («сокрытое», «завершенное») начинает трактоваться сначала

(в частности, в Талмуде) как вечность, представляющая совокупность всех видов времен (прошлое – настоящее – будущее), а потом и «мировое время» (кстати, попав в фокус греко-римской философии, термин «олам» трансформируется в греческий «эон» и римский «секулум»). Олам в христианстве выступает как совокупность неотменяемых событий, а Бог как создатель и, следовательно, повелитель времени и истории, поскольку точкой отсчета в линейной концепции истории является сотворение мира, кульминацией служит жизнь и смерть Христа с последующим воскрешением, после которого наступает период ожидания второго пришествия и Страшного суда.

Именно подобные положения были присущи концепции времени, предложенной Аврелием Августином, для которого начальным моментом появления времени выступает момент сотворения мира, ибо до этого божественного акта его не существовало.

Если позволить провести параллель между представлениями о времени Платона и средневекового философа (учитывая пребывание Августина в Милане, где он изучал платонизм, вернее, платонизм в интерпретации неоплатоников, подобное сравнение не кажется невозможным), то можно увидеть корреляцию идеи Единого Платона с трактовкой Бога Августином. Бог предстает как сверхбытийная, или абсолютная субстанция, которой присущи неизменность и вечность. Более того, далее Августин Блаженный говорит, что время есть континуум прошлого, настоящего и будущего. Далее он отмечает, что «прошлое – то, чего уже нет, а будущее – то, чего еще нет. Настоящее же, “будь оно всегда, не утекая в прошлое, уже не было бы временем, но вечностью”» [373, с. 69]. Философ подчеркивает, что существование времени присуще лишь духовному миру человека, где прошлое сопряжено с памятью, настоящее реализуется в интуиции, а будущее есть ожидание.

«Град Божий» демонстрирует новую философию истории, трактуемую как мировую эволюцию, где личности и этносы представляют совокупность, человеческий род. Поскольку Аврелий Августин выводит течение истории из идеи провиденциализма, то в данном случае движущей силой выступает

божественная воля Творца, а целью этого процесса – проявление божественного всемогущества над тварной природой человека и победа божественного чувства любви, проявляющееся через действие благодати, которая и обновляет человеческое естество, над первородным грехом. Таким образом, с точки зрения Августина Блаженного, история предстает масштабным процессом воспитания человека, переустройства его внутреннего мира в соответствии с божественными установлениями, результатом чего должно стать единство и блаженство.

Для Фомы Аквинского время и вечность имеют разную природу. Если каждый момент вечности демонстрирует целостность, то время обладает прошлым, настоящим и будущим. Более того, время и вечность философ рассматривает как разные формы меры: первая характеризует меру движения, вторая же – меру пребывания. Вечность есть вневременное бытие, коррелирующее с истинным бытием, которому присуща неизменность.

Таким образом, время/история в эпоху Средневековья получают прошлое и будущее, а «настоящее начинает пониматься как само по себе не очень значимое пребывание между этими двумя заданными точками, как состояние всеобщей, но временной греховности, как постоянное ожидание будущего избавления» [393]. В связи со сказанным, следует сделать одно уточнение: христианство действительно осмысливает идею истории как однонаправленную линейную перспективу, что позволяет осознавать такие категории как «новизна», «уникальность». Христианство отрицает ту концепцию времени, что была присуща эпохе античности, поскольку рождение Христа воспринимается как событие уникальное, как начало нового времени. Однако предложенная Аврелием Августином модель развития истории способна «осмыслять начало нового времени только в терминах явления, нисходящего в мир, явления, которое нарушает повседневный ход земной истории» [19]. Другими словами, христиане, получив новую концепцию времени, не отказались и от старой, поэтому трактовали время двояко: с одной стороны, протекание времени воспринималось динамично (прошлое – настоящее – будущее, трансформация тленного, хотя эта точка зрения появляется уже в период позднеантичной культуры), с другой –

циклично. Время существовало в скрытом виде, почти не обнаруживаясь, например, для земледельца в циклической смене времен года, для верующего человека в цикличности проведения литургии. Но христианские философы, особенно раннего Средневековья, предприняли усилия для дискредитации циклической модели, поскольку она олицетворяла язычество.

Показательна в данном случае концепция, созданная Оригеном. Современные ученые пока не пришли к единой точке зрения, насколько сильно на него повлияли платонизм и стоицизм, для которых характерно противопоставление истории человека и развивающейся циклами истории космоса. Однако Ориген стремится разграничить эти исторические процессы, дабы подчеркнуть ценность творения мира Богом. Кроме того, его сочинения свидетельствуют о знании им идеи Платона о Мировом/Великом годе, о переселении души (Ориген, отвергавший данное учение, предпочитал использовать термин «метемпсихоз», под которым подразумевал предсуществование человеческой души, которая продвигается по пути совершенства и познания Бога). Его концепция о физическом мире, который появился лишь в результате отпадения духовных существ (существа, способные уразуметь Бога, созданные им посредством творческого акта до начала времен) от Бога, в некоторых положениях сходна с учениями отдельных гностических течений. Например, он подхватывает идею о том, что наш видимый мир, который богослов называет «низверженный мир», следует воспринимать лишь как один из периодов, рассматривает идею о существовании множества миров, при этом каждый следующий будет отличаться меньшей материальностью. Таким образом, главная цель этого учения заключается в преодолении материальности нашего мира с реально существующим Иерусалимом, прохождении последующих уровней «разматериализации» и воссоединении с Богом и Небесным Иерусалимом. Ориген подчеркивает, что лишь духовное «домостроительство» позволит воссоединиться с Богом (в частности, именно ему принадлежит введение термина «богочеловек»). То есть в данном случае видение Оригеном исторического развития человечества нельзя назвать циклическим, однако и представление о

том, что душа, нравственно-воспитанная в физическом мире, возвращается к Богу, в «мир горний», где она уже когда-то пребывала, вряд ли можно отнести и к линейной модели.

К рубежу III – IV вв. назревает потребность в систематизации накопленных христианством текстов, посвященных истории нового религиозного течения (в частности, проводится Первый Никейский собор, где озвучивается Никейский символ веры, началась активная работа по созданию Нового Завета). Другими словами, в данный момент для христианства было принципиально важным продемонстрировать собственную легитимность, в частности, написать фундаментальную историю новой религии. С этой задачей блестяще справился Евсевий Кесарийский, которого иногда называют преемником Оригена, однако, он, скорее, через своего учителя Памфила Кесарийского был связан лишь с оригеновским кругом и направленность философского мышления грека не унаследовал.

Евсевий Кесарийский, палестинец, связанный с ближневосточной традицией и знающий античную философию, смог соединить конкретность и научность при изложении материала «Церковной истории». Автор предпринимает попытку построения универсальной хронологии истории народов, которые ориентированы на христианство. С его точки зрения весь исторический процесс можно разделить на три периода: до прихода Христа, момент создания Евангелий и заключительный, демонстрирующий историю их воплощения. Другими словами, именно Евсевий Кесарийский закладывает традицию расположения событий до рождения (по нисходящей) и после рождения Христа (по восходящей), которая впоследствии будет разработана Исидором Севильским и Бедой Достопочтенным.

В эпоху античности лишь политическая история могла дать возможность построения линейной модели развития общества, поскольку в этой сфере возможны были ощутимые и фиксируемые обществом изменения (переход от одной политической системы к другой – от монархии к республике, к демократии, к тирании и, наоборот, о чем пишут Аристотель, Платон, Полибий, Фукидид).

Только область политики имела четкие очертания и была категоризована (к политической сфере примыкало и право).

Теологическая концепция, предложенная новой религией, придала значимость времени как категории и постулировала универсальный смысл истории как процесса. Однако подобные теории можно обнаружить и в дохристианскую эпоху (в частности, несмотря на идею космических циклов, учение стоиков по многим своим положениям предвосхитило христианство, например, их представление о всеобщем провидении). *Заслуга христианских теологов относительно разработки концепции времени* состоит в том, что они *систематизировали представление о нем*, превратив время в рефлекслируемую категорию, то есть с этого момента можно говорить о начале концептуализации времени.

Более того, циклическое время не дает возможности построения единой истории человечества, поскольку каждый из его этапов фиксирует лишь один из моментов, отличаясь фрагментарностью. Следовательно, можно говорить лишь о сосуществовании «историй», вектор направленности которых коррелирует с существовавшими в период античности двумя описанными моделями. Жителя древнегреческого полиса не заботит смысл истории, его способ мышления можно назвать неисторическим. Бытование древнего грека ограничено пределами полиса, благодаря пространству которого он идентифицирует себя, реализует свои социокультурные и политические интересы. Разрушение полисного устройства привело к превращению древнегреческого философа в индивидуалиста, мыслителя, переходящего от одного правителя к другому.

Г.Г. Дилигенский высказал мысль, что космогенные цивилизации «были обречены на «старение» и гибель самым принципом, лежащим в их основе. Абсолютная неизменность чужда природе вещей и тем более природе человеческого общества» [169, с. 50]. В связи с этим уничтожение античной цивилизации варварскими племенами выглядит телеологическим, поскольку требовалась новая модель развития исторического процесса.

В рамках же иудео-христианского понимания истории впервые происходит отказ от частного прошлого, выражающийся в корреляции событийности с

основанием того или иного города, жизнью и смертью культурного героя, а приобретает внутреннюю напряженность, благодаря которой конструируется общая для всех христиан история, где этнические, возрастные, материальные, сословные составляющие не имели значения. Кроме того, если исторический процесс в эпоху античности имел вертикальную устремленность с ориентацией сверху – вниз или представал в виде бесконечно повторяющегося цикла, то христианин получает одновременно горизонтально-вертикальное измерение.

Несмотря на существование различных моделей исторического процесса, человек любой эпохи ориентирован на будущее (как отмечал Ортега-и-Гассет человек «фатально футуристичен»). Картина мира данного историко-культурного периода задает вектор рефлексирования времени как категории и смысловой проекции будущего. Так, античный человек ставит будущее в зависимость от прошлого, в среде иудеев был введен запрет на посещение прорицателей, предсказывающих будущее, в Торе содержались наставления для воссоздания правильных воспоминаний, т.е. в обращении к прошлому.

Эпоха Ренессанса переосмыслила средневековое представление о времени, начиная рассматривать данный феномен как длительность бытия. Отчасти это было связано с продуцированием в этот период новых концепций природы, причинности, связанных с попыткой отказаться от мистического элемента при их объяснении. Более того, введение в научный дискурс текстов античных авторов позволяет систематизировать полученные благодаря им знания и, опираясь на эти работы, выработать оригинальные идеи (Б. Телезио, Ф. Патрици, Дж. Бруно и др.). В этот период происходит и переосмысление исторического процесса, ибо абсолютным ориентиром для гуманистов была эпоха античности, интерес к которой выступал своеобразным фокусом для идентификации своего места в истории. Поскольку для эпохи была характерна активизация межкультурного диалога, то в рамках европейской цивилизации наметилась тенденция на создание единого культурного пространства. Таким образом, ренессансная культура преодолевает границы национальных государств, которые в период XV – XVI вв. уже фактически сформировались.

Еще в XVII в. для европейской цивилизации будущее ограничивалось идеей о Страшном суде, цель которого установить справедливость в мире, но это событие должно было произойти уже за скобками истории. Естественно, что и в то время люди занимались планированием (особенно актуален данный процесс для политической сферы), ибо его следует рассматривать как антропологическую характеристику деятельности человека. «Однако подобная практика в принципе не покидала горизонта христианского ожидания конца света. Именно потому, что до конца света ничего принципиально нового случиться не могло, были допустимы умозаключения о будущем на основании прошлого. Заключение от прежнего опыта к ожидаемому будущему опиралось на представление о неизменной структуре мира» [239].

Но начиная с конца XVIII в. *европеец мыслит будущее уже преимущественно автономно*. Символичным в этом отношении выглядит название эпохи – Новое время (закрепляется в конце XVIII в.), где новизна выступает одним из обязательных факторов развития, качественно новой характеристикой европейской цивилизации. Более того, семантика словосочетания «новое время» указывает, с одной стороны, на «разлом, образовавшийся в обычном движении времени», с другой, «обозначает битву, в которой есть победители и побежденные» [263]. В этот период европейская цивилизация открывает для себя будущее, современность, понимаемую «как актуализацию новейшего времени», которая «должна реализовать, осуществить в виде непрерывного обновления разрыв нового времени с прошлым» [500, с. 12].

В конце XVIII в. Р. Тюрго создает «Письма к аббату Сисе старшему», «Рассуждение о всеобщей истории», в которых, пожалуй, впервые в Европе, представлена буржуазная теория прогресса. Автор подчеркивал, что даже эпохе Средневековья нельзя отказать в отсутствии развития мысли, отмечая, в частности, что «из недр средневекового варварства некогда выйдут науки и усовершенствованные искусства» [475, с. 51]. Увлеченность многих просветителей успехами естественных наук проявилась в использовании причинно-следственной теории, оказала влияние и на видение исторического

процесса Тюрго. Он отмечает взаимообусловленность между эпохами и выводит современное состояние европейской цивилизации исходя из цепи событий прошлого. Таким образом, моделью исторического развития для него выступает линейность, где каждый следующий период характеризуется ростом знаний. Отдельные положения, высказанные Тюрго, позволяют провести параллели между ним и Гельвецием, с одной стороны, а с другой – с Барнавом. Более того, представленная им концепция может быть рассмотрена как предтеча теории прогресса Кондорсе.

В «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» Ж.-А. Кондорсе, как и Тюрго, рассматривает исторический процесс в виде прямой, а смысл развития цивилизации заключается для него не только в увеличении знаний и материально-духовных ценностей, но и в расширении зоны свободы. То есть логическим результатом развития истории должно стать освобождение человека. Другими словами, «в метафизическом концепте истории как телеологической идее слышны отголоски секуляризованной христианской идеи Провидения» [375, с. 86], исторический же прогресс у Кондорсе коррелирует с прогрессом человеческого разума.

Р. Козелек подчеркивает, что в предшествующие периоды существовало лишь представление об истории, которая создавалась человеком совместно с Богом. Она рассматривалась как сфера деятельности человека, в которой происходит фиксация различных текстов, для дальнейшего их использования в качестве примеров в нравоучительной литературе. До второй половины XVIII в. само понятие «история» могло использоваться и во множественном числе. Таким образом, «история как общее понятие, как условие, делающее возможным опыт прошлого и ожидание будущего, — понятийное достижение философии Просвещения» [239]. Именно тогда в истории аккумулируются все иные истории, «понятие «истории» поднялось на более высокий уровень абстракции, стало описывать нечто гораздо более сложное, и это заставляло толковать теперь действительность в целом как историческую» [239].

Если обратиться к этимологии слова «история», то оно восходит к лат. *historie*, которое использовалось для фиксации знаний и изложения событийного контекста. Таким образом, эпохе Просвещения присуща конвергенция истории как актуально наличного бытия и истории как его рефлексии. «В этом смысле новое выражение можно назвать также трансцендентальной категорией: условия возможности исторического опыта и условия возможности исторического познания были суммированы в одном понятии» [239]. Именно с 1780-х гг. можно говорить об осознании европейцем того факта, что он способен творить историю самостоятельно, не обращаясь к Богу или природе, история превращается в зону его ответственности.

Однако осознание себя творцом истории не только открывает для человека Нового времени возможность построения иной модели поведения, но и требует научиться предвидеть последствия своей деятельности. Иными словами, решение вопросов в социально-политической сфере актуализирует понятия «прогноз» и «планирование», которые коррелируют с понятием «будущее». По этому поводу Кондорсе писал: «Если человек может с почти полной уверенностью предсказать явления, законы которых он знает, если даже тогда, когда они ему неизвестны, он может на основании опыта предшествующего предвидеть с большой вероятностью события будущего, то зачем считать химерическим предприятием желание начертить с некоторой правдоподобностью картину будущих судеб человеческого рода по результатам его истории?» [246, с. 220]. Но и предыдущим этапам истории человечества была присуща схема «идея/задумка – способ ее реализации – результат/воплощение», которую следует считать основой деятельности человека вообще. Однако новшеством эпохи Просвещение становится корреляция приведенной схемы с новым осознанием истории, благодаря чему фокус смещается в сторону будущего.

Итак, рефлексия истории «предполагает семантические трансформации, позволяющие идентифицировать горизонт Истории и секуляризированный горизонт праксиса. Собственно, соотносимостью понятий Истории и праксиса мы обязаны именно процессу историзации интерсубъективного времени, без которой

человеческий мир не смог бы обрести черты динамической реальности» [375, с. 84]. Именно этот период – 1780-е гг. – можно рассматривать как границу, отделившую «век права» от «века истории». Античная и средневековая мысль, вращающаяся вокруг трансцендентного объяснения мирового порядка, теряет свою легитимность вследствие секуляризации. Научная революция, начавшаяся с середины XVI в. и утвердившая в естествознании детерминизм, конституирует понимание причинно-следственных связей между многочисленными, разнообразными феноменами, основываясь на закон, постигаемый рациональным путем.

Однако еще в XVII в. история не относилась к разряду наук, имела подчиненное положение по отношению, в частности, к математике. Например, Р. Декарт не считал, что история способствует преумножению знаний, Н. Мальбранш воспринимал ее как удел сплетников, а Г.В. Лейбниц полагал, что главная ее цель – удовлетворить чье-либо любопытство в отношении истоков и становления того или иного этноса/государства. Только Дж. Вико предпринимает попытку осмыслить историю в иных категориях, придав ей научный статус, но его усилия остались лишь маргинальным явлением в научном дискурсе того времени. Однако выработанный им подход носил новаторский характер, поскольку фокус данной теории был смещен с осмысления космоса как категории на человека, на антропологию. Более того, Вико исходил из идеи, что пространство культуры есть результат деятельности человека, поэтому трансформация мира культуры коррелирует с видоизменением «самого человеческого сознания» [105, с. 118]. В связи с этим он обращается к анализу языка, который и фиксирует все изменения сознания. Поэтому Вико выступает и против применения исключительно картезианских методов для исследования исторического процесса, которые в редуцированном виде предлагалось использовать. Они адекватны для биологии, математики и физики, ибо в данном случае критерием истинности выступает опыт, измерение, логическое заключение. Поскольку основу математических методов составляет квантификабельность, то в этом случае результаты изучения истории, где

превалируют категории и явления квалитативного происхождения, не могут претендовать на объективность. Более того, именно Дж. Вико был одним из первых, кто заговорил о культурном релятивизме, поскольку важное место в его рассуждениях занимает проблема чувства исторического времени. Историк не должен приписывать эпохе те смыслы и категории, которых она не знала.

В этой связи необходимо упомянуть имя П. Бейля, выпустившем в 1697 г. «Исторический и критический словарь» [48], который следует рассматривать, как одну из первых попыток освободиться от авторитета традиции, подвергая критике созданные до него философские концепции, включая и философию истории. В частности, он проводит четкую грань между изменчивостью и неизменностью, подчеркивая, что «все люди имеют совершенно ясную идею неизменности: они понимают под этим словом сущность, которая никогда не приобретает ничего нового, которая никогда не теряет того, что однажды имела, которая всегда одна и та же и в отношении субстанции, и в отношении способа бытия. Ясность этой идеи позволяет понимать совершенно определенно то, что является изменчивой сущностью» [48, с. 25]. С точки зрения философа, главная цель историка состоит в установлении исторического факта, а методом, ведущим к ее достижению, выступает выявление ошибочного мнения о нем и последующее устранение данной ошибки. Более того, само понятие «факт» приобретает у Бейля статус научной проблемы, ибо он рассматривает его как конструкт, который аккумулирует не только информационный компонент, но и имплицитно является «“terminus ad quem” (пределе, к которому), а не “terminus a quo” (предел, от которого)» [374, с. 473]. Историк, с его точки зрения, должен понимать логику исторического развития и выработать объективность при рассмотрении материала. Бейль отмечал, что «историк как таковой – одинок, как перст, у него нет ни отца, ни матери, ни потомства. И если его спросят, откуда он родом, историк должен отвечать: “Я не француз, не англичанин, ни немец, не испанец; я – космополит”» [374, с. 474]. Заслуга «бессмертного Бейля», как его называл Вольтер, состоит в создании метода исторической акрибии, который выступает и сегодня одним из основополагающих в исторических исследованиях.

Таким образом, с XVIII в. история становится предметом философской рефлексии и одной из главных категорий научного дискурса. Она начинает осмысливаться не просто в виде движения от прошлого к будущему через настоящее, но ее начинают позиционировать как конструкцию, детерминирующую реальность в контексте определенной модальности. Кроме того, поскольку термин «история» в эпоху Просвещения получает новые смысловые и функциональные коннотации, это приводит к расширению ее временных рамок, она приобретает иное качество длительности – длительности исторической, которая теперь характеризуется не в контексте существовавших традиций и предрассудков, а рационально понимаемой действительности. Это новое качество, эксплицитно содержащее ориентацию на создание общечеловеческой истории и единой культуры, выступает основой для трансформации субъекта эмпирического в субъекта исторического.

В основе философии истории И. Канта лежит представление о человеке как существе феноменальном, наделенным разумом, открытого бесконечному (Идеям). Две значимые для любого человека вещи – звездное небо и внутренний моральный закон – превращают судьбу человека в бесконечность, что позволяет выйти за горизонт актуального. Звездное небо, с одной стороны, детерминирует занимаемое человеком место в чувственно воспринимаемом мире, а с другой, устанавливает связь с бесконечностью вселенной. Внутренний моральный закон тождествен личности, которая познает бесконечность мира посредством рассудка. Если первая вызывает ощущение собственной слабости и тварности, поскольку напоминает о необходимости возвращения материи после смерти этому вселенскому универсуму, то вторая позволяет осознать собственную ценность как существа, способного мыслить. Другими словами, моральный закон позволяет нивелировать животную природу человека, точнее, постулирует независимость от нее.

Для Канта история создается человеком. Более того, его историко-философские устремления направлены на превращение имплицитного замысла природы, который, с его точки зрения, ведет человечество к прогрессу.

Философия Канта утверждает и новый статус общества как политического субъекта, а на государство возлагаются обязанности по поддержанию порядка, позволяющего гражданину следовать моральным законам. Таким образом, представление о государстве как патерналистской сущности, как территории, принадлежащей монарху, утрачивает свою легитимность.

Концепция времени Канта исходит из положения, что «всякое начало находится во времени и всякая граница протяженного – в пространстве. Но пространство и время существуют только в чувственно воспринимаемом мире. Стало быть, только явления в мире ограничены обусловлено, сам же мир не ограничен ни обусловлено, ни безусловно» [211, с. 471]. Время для Канта выступает одной из форм чувственного созерцания, благодаря которой человек группирует восприятия. Следовательно, именно время выступает субъективной формой упорядочивания человеческих ощущений. Эта субстанция не дана априорно, а возникает в результате фиксации длительности феноменов/явлений в сознании человека. Таким образом, восприятие времени субъективно. Именно это положение, дополненное рассуждением о соответствии субъективно переживаемого времени и реального времени действительности, актуализировало данную проблематику и стало предметом рассмотрения многих научных направлений, как в естествознании, так и в гуманитаристике.

Одним из первых образцов волюнтаристской философии истории следует считать разработанную Вейсгауптом теорию исторического процесса [576]. Он утверждал, что «его политический проект — постепенно разложить государство и сделать его ненужным — есть не что иное, как вердикт самой истории, который рано или поздно будет осуществлен. Отождествляя желаемое будущее с объективным историческим долженствованием, эта теория придает человеческим намерениям заряд энергии, тем более мощный, что он одновременно снимает с человека личную ответственность за содеянное» [239]. Таким образом, история для Вейсгаупта носит оправдательный характер, поскольку воля человека в данном случае действует исключительно по инициативе высшего порядка и направлена на ее укрепление для осуществления данного проекта. Кроме того,

необходимо подчеркнуть, что в данной концепции исторического развития воля человека инициирует его действия.

Подобная трактовка могла произойти лишь в тот момент, когда история аккумулировала ментальный и деятельностный аспекты. Результатом этого становится представление о предсказуемости деятельности человека. Можно говорить о некоторой наивности данной концепции, поскольку замысел любого проекта детерминирован знаниями конкретного исторического периода и ситуации, а «волютаристская подстраховка истории собственными проектами игнорирует свойственный ей потенциал избыточности и неожиданности» [239]. Однако основные положения концепции Вейсгаупта, в частности, приобщение к знаниям, лежат в контексте эпохи Просвещения.

В начале 1960-х гг. появилась монография Г. Беккера, в которой он в качестве критерия для определения типологии социальной организации использует дихотомию «священное – светское» [49], которая применима для характеристики полярных точек социокультурного пространства эпохи Просвещения, поскольку этот период, если рассматривать его с культурологической позиции, выступает переходным этапом от общества «священного» к обществу «светскому».

В связи с этим возникает необходимость чуть более подробно проанализировать круг идей, присущих данной эпохе, поскольку иногда этот период принято связывать исключительно с материализмом. Однако когерентность материализма и философии Просвещения чуть более ярко выраженная во Франции не дает оснований транслировать ее и на остальную Европу. Кроме того, даже во Франции можно обнаружить противостояние между ними, в частности, критика Вольтера в адрес «Системы природы» Гольбаха. Вольтер отказывался принять тезис о том, что сознание есть продукт материи, отмечая именно его как самый слабый момент в философии материализма. Однако актуальными в данной ситуации являются сами понятия «материализм» и «просвещение», поскольку их коннотации принадлежат разным смысловым конструктам, их когнитивные функции так же различны. Если «просвещение» означает «распространение света», что подразумевает победу света над тьмой, то

материализм представляет учение о первичности материи. Поэтому в первом случае продуцируется дихотомия «свет – тьма», во втором – «материя – дух». Таким образом, получившиеся антитезы демонстрируют принадлежность к разным смысловым рядам, что позволяет говорить и о разнонаправленных фокусах исследования. Сближение материализма и философии данного периода случилось в силу того, что смысловым ядром Просвещения выступал критицизм, главным инструментом которого была логика, присущая и материализму. Критицизм просветителей, инициировавший тотальный пересмотр исторических событий и исторических феноменов, не всегда ставил своей целью обвинить предшественников или отрицать их достижения. Главная задача состояла в попытке понять занимаемое место в историческом процессе и наметить контуры будущего, овеянного просвещением.

Таким образом, к концу XVIII в. прогресс и история воспринимались тождественно, эпоха осознавала собственную исключительность, а появление концепта «будущее» открывало новые горизонты для деятельности человека.

Итак, рассмотрев специфику восприятия времени в контексте универсального и национального, можно сделать вывод, что концептуализация времени осуществляется в границах одной из универсальных моделей (субстациональный, реляционный, статический, динамический подходы), которая отражает определенный этап развития человечества. Время как одна из доминантных форм самосознания, фиксирует и внешне-объективные, и внутри-психические процессы. Таким образом, время есть специфическая категория в структурировании мира, обусловленная антропологически, поскольку первые попытки осознания времени как рефлексии процессов движения и изменения, относящиеся еще к периоду палеолита, и означали переход от природного, естественного состояния к собственно культуре. Согласованные действия возможны только при наличии единого темпо-ритма, генерирование которого требует от сообщества определенных усилий. Именно эта целенаправленная совместная работа и приводит к возникновению совместно переживаемого времени. Его концептуализация начинается в древнем мире, уже тогда можно

обнаружить попытки его рефлексии. В этот же период устанавливается корреляция между временем и историей, хотя начальный этап концептуализации последней приходится на более позднюю эпоху. Качественные изменения в трактовке истории происходят в контексте христианской традиции, когда история освобождается от частного прошлого и закладывается тенденция на обретение общехристианской истории. То есть в данном случае речь идет об истории, конец которой известен, однако ее исход во много зависит от поступков человека, а, следовательно, история для него превращается в акт творения. Другими словами, если для античного человека актуальным было выявить структуру космоса, его циклическое движение, то христианин начинает принимать участие в создании истории. Постепенно история становится предметом рефлексии и одним из главных элементов философского дискурса. Лишь к концу XVIII в. можно говорить о формировании концепта «будущее», поскольку к этому моменту все, входящие в него компоненты получили свое осмысление и были актуализированы.

1.3. Когерентность концептов «революция» и «будущее»: темпоральный анализ

Итак, основу концепции истории в XVIII в. составляет понимание ее как процесса. Подобное представление сначала сформировалось в естествознании, где природные явления рассматривались как изменяемые. В естественно-научном дискурсе XVII в. утвердилось циклическая парадигма, которой присуще замкнутое движение с возвращением в исходную точку, она же была перенесена и на исторический процесс. В циклической концепции переход от одной стадии к другой детерминирован самой системой, этот переход выглядит как необходимость. Этот же принцип был положен и в основу понимания логики исторического развития. В конце 1780-х гг. именно историческая необходимость

стала основой Великой Французской революции, благодаря которой уничтожается цикличность, а история приобретает прямолинейность, которая не возвращает социум в прошлое, а обещает неизвестное будущее.

В современном научном дискурсе существует немало определений термина «революция», однако до сих пор не разработана общая ее теория, в контексте которой можно было бы рассматривать сущность данного феномена. То есть речь идет о потенции термина «революция» зафиксировать и отразить суть самого события.

Несмотря на его полисемантичность, сегодня он активно используется разными науками, имеет разные коннотации. Более того, его актуализация в XIX – XX вв. свидетельствует о приобретении им статуса одного из основных элементов культурлексикона современного общества. Поскольку он проявляется на разных уровнях и полях социокультурного пространства, то необходимо провести анализ данного концепта в синхронном и диахронном срезе.

Этимология слова «революция» восходит к позднелатинскому «revolution», введенного Полибием. Оно берет начало от лат. «volutio» (виток, вращение), а приставка «ге-» выражает «возврат, восстановление». Изначально термин принадлежал астрономии, где обозначал циклическое движение звезд, а, следовательно, неизменность и постоянность. Активизация в его использовании связана с выходом в 1543 г. работы Н. Коперника «О вращении небесных сфер». То есть на протяжении длительного периода семантика дефиниции отличалась инвариантностью.

Со временем термин был перенесен и в область политики, но использовался исключительно в качестве метафоры для фиксации возможности перехода от одной формы правления к другой, при этом последовательность типов государственного устройства была строго детерминирована и не предполагала иного развития. Таким образом, цикличность, присущая движению небесных тел, переносилась на формы земного, политического устройства. Даже после английской революции XVII в. и установления диктатуры Кромвеля этот термин не использовали, а обратились к нему лишь в тот момент, когда произошло

реставрирование монархии, которую, в частности, Д. Юм считал лучшей из придуманных человеком форм правления. Он подчеркивал, что «в монархических системах правления есть источник совершенствования, а в народных системах правления – источник упадка» [536, с. 535].

То есть слово «революция» означало в тот период возврат к исходной форме существования государства, к монархии, и закрепление за случившейся чуть позже «Славной революцией» именно такого названия, свидетельствует о сохранении понятием семантического поля, поскольку данное событие связано с восхождением на трон супругов Вильгельма III Оранского и Марии II. Другими словами, революция снова воспринималась как реставрация монархического строя, только в данном случае имелся в виду возврат к периоду расцвета английской монархии, поскольку предшественник Вильгельма III и его жены Яков II был нелюбим народом. Таким образом, можно констатировать, что «революции XVII – XVIII столетий, которые мы воспринимаем как манифесты нового духа, духа современной эпохи, задумывались и планировались именно как реставрации» [19]. Хотя Д. Юм и писал, что «в делах людей совершались такие величественные перевороты, произошло так много событий, противоречащих предположениям древних, что их достаточно, чтобы породить подозрения, не наступят ли еще какие-нибудь дальнейшие изменения» [536, с. 531], вряд ли он предполагал, что изменения будут столь кардинальными.

Необходимо отметить, что только после знаменитых событий во Франции в конце 1780-х гг. слово «революция» вошло в политический дискурс и в XIX в. прочно в нем закрепилось. Впервые слово «революция» как процесс, которому трудно что-либо противопоставить, было употреблено депутатом Генеральных штатов герцогом Ф.-А.-Ф. Ларошфуко-Лианкура в беседе с Людовиком XVI накануне взятия Бастилии. Король волновался, что на улицах города разгорается мятеж, но Ларошфуко-Лианкур заметил, что происходящее следует назвать революцией. Пока еще нельзя говорить о появлении у термина «революция» современной семантики, но примечательным видится смысловой перенос с фиксации циклического движения на невозможность преодоления случившегося.

Новое/новизна превращается в неотъемлемый элемент не только истории, но и науки, политики, становится качественной характеристикой и основой современной цивилизации, представляющей техногенный тип, запускает механизм преобразования мира. Истоки техногенной цивилизации начинают закладываться в эпоху Ренессанса. В этот период европейцы получают возможность познакомиться с достижениями античных ученых, переводы сочинений которых становятся доступны. Более того, гуманисты ассимилируют идею богоизбранности человека и человеческого разума, а случившаяся чуть позже научная революция трансформирует представление о мире и человека в нем, утверждает новый статус ученого. Благодаря этим процессам закладывается модель развития, основой которой выступает постоянное ускорение темпа жизни, изменения природной среды. Таким образом, современная цивилизация представляет общество, которое перманентно изменяет свои основания.

Точкой же отсчета новой истории выступает «тот момент, когда новое достигло области политики» [19]. Другими словами, «в то время как идея истории способна подняться до уровня философских обобщений только при условии, что она вовлекает в свою орбиту весь мир и судьбы всех людей, идея мировой истории со всей очевидностью является политической в самом своем основании» [19].

В связи с этим актуальным для европейского общества конца XVIII в. становится не просто фиксация и рефлексия происходящих изменений, поскольку изменение не всегда тождественно событию, а именно возможность стать участником события, стать творцом истории. Таким образом, событие, а также связанные с ним представления о причинности и целеполагании, становятся центральными проблемами исследования.

Начиная с эпохи античности, в научном дискурсе присутствует интерес к категориям «причина» и «цель» [249], актуализация которых увеличивается по мере роста концептуализации истории и индивидуализма. Например, у Аристотеля «вещь» трактуется как основание для продуцирования другой, т.е. «вещь есть причина вещи». В частности, он рассуждал: «Вследствие чего

возникло затмение луны? Вследствие того, что земля стала (между солнцем и луной); возникает же оно вследствие того, что земля становится (между солнцем и луной)» [20, с. 403]. У П.С. Лапласа в «Опыте философии теории вероятностей» представлена концепция, опирающаяся на представление, что «состояние есть причина состояния» [449], где актуальное состояние Вселенной рассматривается как результат ее предшествующего развития и причина для последующего.

Концепция Г. Гегеля основывается на положении о тождественности содержания причины и следствия, их отличает лишь форма. Философ говорит об их когерентности, но добавляет, что нужно всегда иметь в виду поиск того основного фактора, из которого и выводятся и причина, и следствие.

На протяжении длительного времени в естествознании использовался метод описания состояний объекта, основой которого выступала фиксация сменяющих друг друга состояний, а так же изменений его структуры и трансформации других показателей. Однако данный подход не применим для анализа самоорганизующейся системы, поскольку особенность ее бытования заключается в невозможности, с одной стороны, установить цепочку причинно-следственных отношений из-за сложности ее структуры, с другой, зафиксировать системные характеристики – «состояние» - в определенный временной момент, поэтому произошла трансформация представлений о факте. В научном дискурсе изучаемые феномены рассматриваются как динамические структуры, для анализа которых применяется синергетическая методология. В ее рамках факт мыслится лишь в контексте, следовательно, смысловое пространство концепта «причина» наделяется релятивизационным характером. Таким образом, причину в контексте этой теории следует рассматривать как когерентность факта и события. Для нее характерен отказ от сформировавшегося в классическом научном подходе принципа детерминизма. Эвристический потенциал данной методологии заключается в возможности отказаться от построения причинно-следственной цепочки, которую предлагала, в частности, эволюционистская парадигма. Синергетический подход позволяет расширить рассматриваемое контекстуальное

пространство и, как следствие, выявить новые аспекты и взаимосвязи анализируемого феномена.

Например, в теории К. Левина цель выполняет функцию упорядочивания структур в психологическом поле человека. На вопрос о факторе, детерминирующем поведение, исследователь отвечает, что «поведение человека не зависит ни от прошлого, ни от будущего. Оно зависит от сегодняшнего состояния поля» [266, с. 84], которое наделено определенной «глубиной», определяемой совокупностью «психологического прошлого», «психологического настоящего» и «психологического будущего» [266, с. 84]. Идеи, высказанные Левиным, перекликаются с синергетическим представлением об аттракторе, в котором одновременно наличествует информация о прошлом и будущем системы и заложены потенциальные варианты ее эволюционирования.

Таким образом, ретроспективный анализ концепций, анализировавших причинно-следственные связи между происходящими явлениями/процессами, позволяет сделать вывод о том, что «статический подход сменяется динамическим: понятие «событие» выходит на первый план» [449, с. 6].

Современная история, начало которой относится к концу XVIII в., рассматривает революцию как феномен, как Событие, который детерминирует развитие человечества вплоть до сегодняшнего дня. С точки зрения ряда исследователей (в частности, Б.В. Капустина), для приобретения изменением статуса события/революции необходимо наличие четырех условий [215]:

1) *«реверс времени»*, который означает конструирование события постфактум, что позволяет включить в него процессы и явления, чье формирование началось еще до события и детерминировалось до-событийной логикой. Однако после события происходит их пересмотр, исходя из возникшего нового контекста, что приводит к изменению их смысловой и функциональной трактовки. После реконфигурации их начинают рассматривать как причину произошедшего, хотя на самом деле они таковыми не являются. Более того, включение их в контекст случившего детерминировано именно событием, а не присущим произошедшим процессам и явлениям характеристикам. То есть в данном случае можно было бы

говорить о квазибеспричинности случившегося события, однако причина заложена в логике его развития. Новизна как качество произошедшего появляется не как продукт мыслительной деятельности какой-то отдельной личности/общественной группы, она «сложилась непреднамеренно из действий и решений, преследующих цели, которые соответствовали *modus operandi* “старого порядка”» [215, с. 23].

2) *конструирование нового субъекта*, сформировавшегося в результате своей деятельности по созданию нового. Этот процесс приводит к качественной трансформации личностных характеристик участников революции. Его логика выглядит следующим образом: ни одно общество не обладает гомогенностью (ни в одной из сфер своего бытования), однако в нем присутствуют определенные константы, которые и определяют генеральную линию его развития. Сосуществование их с наличествующими в обществе субкультурами представляет собой напряженность более или менее выраженную, и проявляется в различных вариантах (от ассимиляции до открытого противостояния). Однако каждый из элементов данной динамической системы нуждается в существовании другого, поскольку лишь в соотнесенности с ним происходит собственная идентификация. До тех пор пока доминантная культура способна воспроизводить адекватные себе и большей части общества нормы и ценности, детерминирующие социальные группы, она существует. В случае потери возможности для воспроизводства баланс сил в динамической системе нарушается, что приводит к структурным смещениям. «Важно иметь в виду, что такое «смещение» есть необходимый момент в восходящем развитии общества, а открытие поля возможностей, которое для самой «сместившейся» доминантной структуры наступает *непреднамеренным следствием* ее действий, направленных на самопроизводство, на повторение старого образца» [215, с. 25]. Таким образом, именно формирующееся «поле возможностей» открывает перспективу для какой-либо социальной группы в поиске адекватной ему – «полю» - модели поведения, которая и инициирует превращение «старого» субъекта в «новый», именно оно запускает этот механизм трансформации.

3) *«двойное самоотрицание»*, которое заключается, во-первых, в отрицании своих истинных истоков, поскольку часть из них является продуктом «старого» времени. Именно это обстоятельство вызывает и неприятие революционерами прошлого, отрицание которого становится абсолютным. Хотя стоит отметить, насколько бы ни был радикален настрой на отказ от прошлого, изъять его полностью невозможно. Более того, отдельные элементы старой системы в реконфигурированном виде продолжают использоваться, хотя их смыслы изменяются. Во-вторых, когда событие/революция конституировано и легитимировано, предстоит формирование правильного воспоминания о нем. Следовательно, происходит частичное редуцирование фактов, смыслов (именно редуцирование, а не фальсификация, хотя и она не исключалась), результатом которого становится представление о событии как логическом этапе исторического развития, хотя на самом деле, как уже отмечалось, оно таковым не является. То есть, «создавая для себя самой собственную модель, культура активно воздействует на процесс самоорганизации, организует себя иерархически, канонизирует и исключает те или иные тексты. Модель же в дальнейшем делается фактом истории культуры» [288, с. 88].

4) *«зависимость от будущего»*, поскольку революция как событие выступает не только фактом настоящего, но и остается в истории, то отношение к ней будущих поколений зависит и от ее следствий и развития их во времени, и от историко-культурного контекста, в который она помещается (можно вспомнить знаменитое высказывание Эпиктета о том, что людей потрясают не деяния, а рассказы о них). Для легитимизации новому государственному порядку необходима фиксация произошедшего в коллективной памяти, следствием чего является потребность структурировать собственное представление о себе.

Таким образом, важнейшим элементом события/революции становится новизна: новая логика развития, новый субъект для реализации ею продуцируемого, новый социокультурный контекст и т.д.

Одной из главных характеристик революции, помимо уже перечисленных, выступает непредсказуемость, имманентность которой определяется следующими основаниями:

1) стохастический характер ее структурных элементов (субъект, праксис, социально-политическое пространство и пр.)

Некоторые исследователи (в частности, Э. Хобсбаум) высказывают мысль о том, что «о революциях вообще нельзя судить по намерениям тех, кто в них участвует (или по тем намерениям, которые их участникам приписывают историки). Намерение, конечно, - необходимое слагаемое революции (без решимости действовать, их бы не было), но то, как они совершаются, и к чему приводят, такими намерениями не определяются» [215, с. 17]. Более того, исходя из указанных выше условий, невозможно предсказать результат формирования «нового» исторического субъекта, который будет реализовывать намеченное, а, следовательно, нельзя предвидеть и исход события. Уже подчеркивалось, что субъект возникает лишь в ходе, в процессе разворачивания логики революции, поэтому вывести факторы, способные повлиять на его формирование (насильственное/добровольное прерывание деятельности субъекта, ее потенциальные типы, продуцирование которых возможно лишь в ходе события), сложно.

2) корреляция революции и свободы

Непредсказуемость связана и с тем, что революция немислима вне свободы, а спрогнозировать акты ее проявления невозможно. Именно осознание свободы превратило европейцев в субъект истории, характеристикой которого выступает способность действовать. Однако не следует рассматривать ее как некий дар, полученный в ходе революции, поскольку свобода рождается из недовольства существующей ситуацией, для трансформации которой она и нужна. Таким образом, свобода здесь выступает в качестве инструмента, средства для преодоления неустроенности, но не как самоцель. В связи с этим, представление о том, что революция совершается ради обретения обществом свободы, ошибочно. Возникновение этой ошибки связано с подменой понятий свобода и

освобождение. В том случае, если бы революция выступала за предоставление только гарантии гражданских прав, то следовало говорить об освобождении общества от власти, которая превысила свои полномочия. То есть «освобождение может быть условием свободы, однако оно не ведет к ней автоматически. Понятие свободы, заключенное в идее освобождения, может быть только отрицательным. И тем самым стремление к освобождению не тождественно желанию свободы» [19]. Подобный анализ затруднителен, поскольку, начиная с Великой Французской революции, освобождение и свобода выступали обязательными элементами революции. Маркером в данной ситуации и выступает новизна как конституирующий фактор. Освободиться от угнетения (в частности, религиозного) возможно и в рамках монархической формы правления (например, можно вспомнить девиз на штандарте Вильгельма III Оранского, когда он высадился в Англии, гласящий о его желании поддерживать протестантизм и свободу в Англии), свобода же продуцирует новое социокультурное и политической пространство. Впервые это понятие в таком контексте стали использовать французские просветители, поскольку для них она могла бытовать лишь публично. В их представлении свобода была продуктом деятельности человека и была создана для человека. Просветителям не хватало публичного пространства, где они могли проявить себя свободно, поэтому вынуждены были вести частный, иногда уединенный образ жизни, где они ощущали собственную независимость и проявляли свободомыслие.

Итак, идея свободы в революции прочно соединена с пафосом новизны. Она должна возвестить о начале новой эпохи, поэтому после легитимизации революции вводятся новые календари, точкой отсчета в которых становятся знаковые для нее события (например, год казни бывшего правителя, захват резиденции и пр.), столица может быть перенесена в другой город и пр.

Однако «на определенном этапе развития субъектности и революции свобода-средство может превращаться в свободу-самоцель, вернее, подобно тому, как аристотелевская справедливость является для полиса и высшим благом, и благом как средством для иного, - совмещать инструментальность и самоценность в

качестве самих ипостасей» [215, с. 25 - 26]. Например, в 1798 г. Робеспьер, давая характеристику сложившемуся государственному устройству, определил его как «деспотизм свободы». Если рассматривать семантику данного словосочетания вне контекста революции, то она лишена ясности. Однако свобода рассматривается революционным субъектом главной ценностью (хотя, как уже отмечалось, не ради нее инициировалась революция), поэтому именно через ее фокус рассматривается то или иное действие/явление и дается его оценка.

Кроме того, революции свойственны:

1) продуцирование дихотомии «революция – контрреволюция»

Отличительной чертой революции следует считать и появление ее антипода – контрреволюции, которую следует рассматривать в качестве структурирующего элемента и тормозящего механизма, как самой революции, так и ее субъектов. Речь идет о том, что участвующие в данном событии социальные группы исходят из собственных интересов и целей, поэтому пришедшие к власти вынуждены подавлять недовольство еще вчерашних соратников. Таким образом, природа революционного субъекта имеет двойственный характер: с одной стороны, он участник, творец революции, он свободен, но с другой, - если ему удалось получить власть, он становится одновременно и контрреволюционером, поскольку для конструктивного функционирования возникшего государственного образования необходима стабильность.

2) сострадание (только с XIX в.)

До конца XVIII в. бедность если и вызывала сострадание, то у небольшой части европейского общества. К 1760 – 1780-м гг. высказывать сочувствие страдающему человеку становится нормой в среде последователей Ж.-Ж. Руссо и революционеров. В «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Руссо предпринимает попытку проанализировать феномен несправедливого устройства общества, встав на сторону обездоленных. Он перечисляет характеристики, которые необходимы для возникновения справедливого общества. В частности, философ «хотел, чтобы никто в Государстве не мог ставить себя выше Закона и чтобы никто извне не мог

навязать никакого закона, который обязано было бы признать Государство» [389]. Руссо подчеркивал, что естественному человеку присущи моральная чистота и чувство справедливости, он наделен добротой. В связи с этим, естественной реакцией на страдание другого, с точки зрения философа, должен быть внутренний протест, приводящий к мысли о возможности самопожертвования ради спасения обездоленных, а одним из главных несовершенств человека он называет эгоизм. С этого момента сострадание угнетенному превращается в один из мотивов революционной деятельности. «Если Руссо ввел сострадание в политическую теорию, то Робеспьер, с присущей ему пылкостью революционного оратора, поставил его в центр революционной политики» [19]. Однако необходимо отметить, что в ходе Великой Французской революции понятие «бедность» не фигурировало. Только после появления работ К. Маркса, видевшего в бедняках потенциальных участников революции, ибо ничего, кроме цепей, они потерять не могут, мотив бедности становится неотъемлемым элементом революции. В частности, он отмечал, что «рабочий низведен до положения товара, притом самого жалкого» [311]. Другими словами, именно Маркс пришел к выводу о несовместимости бедности и свободы, выявив тем самым политическую составляющую, необходимую для инициирования восстания не только ради обретения материальных благ, но и свободы. «Маркс, несомненно, внес свой вклад в дело освобождения бедных; однако его вклад состоит не в том, что он внушил бедным, будто те являются живым воплощением исторической и иной необходимости, а в том, что он убедил их, что бедность есть феномен политический, а не природный» [19]. Он, опираясь на представления об античной модели рабства, пришел к выводу, что бедность имеет смысл рассматривать, как следствие насилия. Однако современный ему рабочий класс уже готов был действовать, и его действия станут неодолимы. Сформулированному Марксом положению предшествовали размышления о результатах первых этапов индустриальной революции, которые оказались противоречивы: с одной стороны, рабочие получили освобождение от угнетавшего их класса господ, с другой, появилась зависимость иного рода,

зависимость от собственных потребностей. Как отмечала Х. Арендт, «вероятно, именно эта двойственность, и стала тем веским доводом, который подтолкнул его уверовать вслед за Гегелем в диалектический процесс, где свобода является непосредственным следствием необходимости» [19]. Оригинальность подхода Маркса при рассмотрении проблемы бедности заключалась в том, что он первым перенес ее в политико-экономическую сферу, установив корреляцию между насилием и исторической необходимостью. Далее он показал равноценность необходимости и потребностей и сформулировал цель политики, заключающуюся, с его точки зрения, в обеспечении условий для жизнедеятельности общества. После этого «главная задача революции состояла не в том, чтобы освободить человека от угнетения другим человеком или, тем более, основать свободу: ее целью было освобождение жизни общества от оков нужды, с тем чтобы в конечном счете оно достигло изобилия» [19]. Таким образом, с этого момента революции совершались не ради свободы, а ради благополучия.

3) способы решения социального вопроса (только с XIX в.)

Лишь только в опыте XIX в. появляется убеждение, что одним из компонентов революции должно выступать решение социального вопроса. Однако в этой связи необходимо сделать одно уточнение: семантическое значение словосочетания «социальный вопрос» с XVIII в. сильно трансформировалось в контексте социально-политического и научного дискурсов. Особенно наглядно эта динамика прослеживается на примере решения вопроса об образовании. В частности, лидеры Великой Французской революции считали, что только наличие большого числа образованных граждан гарантирует продуктивную работу государственных институтов, поэтому доступ к данной сфере должны иметь все желающие. То есть речь идет, об оптимизации условий для слаженной работы государственного механизма, но никак не о предоставлении государством возможности благодаря образованию подняться на следующий социальный уровень. Даже теории либералов первой половины XIX в. не предполагали, что результатом революции должно стать право индивида на развитие его способностей. Более того, в этих концепциях отсутствовала идея социального

продвижения, возможного при получении определенного образовательного уровня, обеспечить который обязано государство. Только в начале XX в. среди постулируемых революцией целей можно зафиксировать постановку вопроса о равенстве возможностей и проблемы социального статуса.

Однако необходимо отметить, что после социальных преобразований первой половины XIX в. процент европейцев, получивших образование, увеличивается. Образование, пусть и начальное, «способствует формированию» у индивида «значительно более гибкого и динамичного мышления, чем у человека традиционных обществ. Это проявляется и в более сильной рефлексивности обыденного сознания, его ориентации на идеалы доказательности и обоснования суждений» [453]. Результатом же становится формирование нового типа человека, мышление которого ориентировано на прогнозирование и построение моделей будущей социальной жизни.

4) единодушие как специфическая характеристика народной воли

Приход к власти якобинцев во главе с Робеспьером означал переход от теории народного согласия, возникшей еще в древнеримском политическом дискурсе, к «общей воле» Ж.-Ж. Руссо (хотя философ использует понятие «воля всех», но в данном случае расхождения между понятиями не принципиальны). То есть, происходит переориентация со слова «согласие», означающего признание за кем-то, разрешение кому-то, обмен мнениями («со-гласие»), к слову «воля», исключаяющего любые совещательные процессы, употребляющегося только в единственном числе. Таким образом, народная воля, действующая как нечто неделимое и целостное, выступала с этого момента гарантом устойчивого развития и единства будущего Франции. Другими словами, с конца XVIII в. исключительно воля народа и ее проявление – единодушие – становятся основой государственных институтов, а далее на ее основе возникает новая форма социокультурной интеграции – нации. На следующем этапе исторического развития европейской цивилизации национальный вопрос станет одним из приоритетных (в частности, Ф. Энгельс, рассматривая революционные события

1848 г. во Франции, отмечает, что «раздробленные и угнетенные нации требовали объединения и самостоятельности» [535, с. 422]).

Еще в конце XVIII в. И.Г. Гердер, полемизируя с Вольтером, пишет о национальном своеобразии и уникальности языка и культуры разных народов (именно поэтому он предлагает использовать понятие «культура», до этого употреблявшееся лишь в единственном числе, и во множественном), закладывая, тем самым, основы для формирования теории культурного релятивизма [126]. Он говорит об ошибочности мнения, выводящего универсальность природы человека из универсальности форм мышления, поскольку именно контекст национальной культуры формирует содержание самосознания индивида, а, следовательно, и характеристики людей, принадлежащих к двум нациям, будут разными. Данная позиция приводит к появлению представления о том, что существуют не только универсальные права человека, но и каждая нация наделена подобным правом, гарантирующим признание ее уникальности (в частности, И. Кант отмечал, что одной из основных слабостей человека выступает склонность видеть собственную исключительность, которая провоцирует и формирование национального чувства). Культура наряду с мышлением становится одним из факторов самоопределения. Таким образом, «нации не даны нам от природы, они не являются политической версией теории биологических видов» [123], а их формирование протекает в диалектическом контексте, где, с одной стороны, находятся добровольность, потребность в осознании идентичности, причастности к целому, единомыслие, с другой, - механизмы сдерживания и принуждения.

В Германии начала XIX в. в силу историко-политических условий не сложился способный к революционным преобразованиям гражданский субъект, поэтому процесс национального самоопределения был затруднен. Появившаяся в этот период концепция истории Г. Гегеля разграничивает историю, которая предстает как развертывание особого плана (или Провидение, если пользоваться религиозной терминологией), и философию истории как концептуальное познание этого плана. Таким образом, «всемирная история есть процесс развития и действительное становление духа, - процесс, открывающийся при рассмотрении

тех изменчивых картин, которые представляются взору в составляющих ее историях, - заключается истинная *теодицея*, оправдание бога в истории» [121, с. 423]. С одной стороны, Гегель вводит в историю понятие развития, а целью исторического процесса он видит движение к свободе. Однако заданность исторического движения лишает проблему свободы смысла. С другой стороны, условием для консолидации народа выступает государство, объединяющее право и мораль, оправдывающее семью и общество; государство, которое есть Дух, реализующий себя через политическую и научно-художественную элиту. В связи с этим, граждане должны добровольно подчинить личные интересы государственным. Другими словами, политическим субъектом в данной концепции выступает не общество, а государство. Таким образом, теория Гегеля свидетельствует о состоянии переходности Германии, ее готовности к «новой» истории, отличительной чертой которой выступает революция, т.е. готовность к будущему.

Однако конец XVIII в. ознаменовался не только политическими революциями, но и великим промышленным переворотом, который символизировал переход европейской цивилизации от доиндустриального к индустриальному типу развития. Техногенный тип цивилизации, начальный этап формирования которого относится еще к эпохе Возрождения, предполагает постоянную трансформацию социокультурных коммуникаций и повседневный уклад, поскольку основой данного типа выступает перманентное научно-техническое развитие, нарушающее привычное, размеренное течение жизни. Для данной цивилизации характерна футуристическая ориентация, представление о необратимости исторического развития, когерентность идеи социального прогресса и революционных преобразований, мобильность и средств производства, и рабочей силы. Одной из ценностей общества подобного типа, помимо идеи прогресса, становится результат производства, т.е. продукт. Более того, актуализируется представление о взаимоотношении техники и человека, поскольку индустриальное развитие невозможно без их участия.

Активное развитие промышленности приводит не только к трансформации социальной структуры общества, но и к пересмотру места человека в мире. В контексте техногенной цивилизации человек начинает рассматриваться как существо, изготавливающий разного рода продукты/предметы (в частности, Б. Франклин называл человека «животным, делающим орудия»). Более того, в этот период складывается представление о том, что созданные предметы следует считать частью, продолжением человеческого тела. Например, Э. Капп в работе «Философия машины» прослеживает сходство между формой орудий, различных инструментов, изготовленных человеком, и частями его тела (например, кулак – молот, палка-копалка как продление руки, грудная клетка и легкие – орган, железная дорога – система кровообращения и т.д.) [214]. Подобная трактовка человека приводит к осмыслению его как «технологического существа, преобразующего мир, которое постоянно наращивает в этом процессе все новые функциональные органы» [453]. Именно в контексте этой теории рассматривает человека и К. Маркс, обозначая совокупность предметов, которые способствуют приспособлению человека к природной среде, как «вторую природу», или «неорганическое тело». Он проводит аналогию между животным, чей внешний вид является результатом эволюционного приспособления к среде обитания, и человеком, который в силу своей специфичности не может трансформировать биологическую составляющую, поэтому единственным путем для него становится поиск новых, вне телесных приспособлений. Их совокупность Маркс и называет «второй природой» [311]. Таким образом, эволюция человека как биологического вида переходит на качественно новый этап развития – социальный, превращаясь в историю человечества.

Концепция исторического развития, предложенная Марксом, гетерогенна, в ней можно выделить несколько смысловых уровней, связанных, во-первых, с характеристикой техногенной цивилизации, во-вторых, с выделением структурных элементов, присущих индустриальному этапу ее развития, и их анализом, в-третьих, с поиском новых моделей и попытками прогнозирования дальнейшего развития общества. Для Маркса идеальным будущим выступало

интегрированное человечество, «которое строит свои отношения на гуманистической основе, на приоритете общечеловеческих ценностей, сменяющих классовые приоритеты» [453]. Он полагал, что прогресс сможет способствовать возрастанию «ценности человеческой личности, ее творческих возможностей и духовного развития» [453], а научно-технические достижения будут коррелировать с гуманностью, обозначится тенденция по конвергенции естественнонаучных и гуманитарных направлений. Эти идеи Маркса, выходящие за границы мировоззрения индустриальной эпохи, во многом созвучны современным.

Итак, рассмотрев семантическую трансформацию слова «революция», проследив ретроспективно процесс концептуализации революции как события с выделением присущих концепту характеристик, необходимо проанализировать ее темпоральность. По мнению большей части специалистов, концепт «революция» «принадлежит к числу сильно темпорализированных понятий Модерна, ориентированных на будущее и радикальное изменение» [200, с. 83]. В связи с этим следует рассмотреть феномен темпоральности, поскольку в зависимости от историко-культурного контекста акцентируются те или иные смысловые варианты концепта.

Осмысление темпоральности начинается в естественнонаучных дисциплинах. В начале XX в. Я. фон Иксюль начал разрабатывать концепцию жизненного мира, в основе которой лежит идея о том, что характеристики внутреннего мира живого существа конструируют модель внешнего мира. С другой стороны, пребывание в определенной природной среде влияет на формирование внутреннего мира. Таким образом, внутренний и внешний миры когерентны и детерминируют друг друга, а возникающий в результате жизненный мир представляет собой целостность [574].

Эти идеи впоследствии развивали представители разных научных направлений (А. Бергсон, В. Вернадский, К. Левин, М. Мерло-Понти, С.П. Курдюмов, Ф. Варел и др.). В контексте же данного исследования интересны выводы У. Найссера о том, что воспринимаемый человеком объект/образ

попадает в наше сознание не в аутентичном, действительно реальном виде, а, уже подвергшись трансформации посредством сложившейся в голове схеме, детерминация которой обусловлена совокупностью всех полученных ранее восприятий [330]. Данный факт «свидетельствует о самоорганизации познавательного процесса и его гибкой приспособляемости исходя из предыдущего опыта» [9, с. 65].

Ядром теории К. Левина, которую можно отнести к холистическим, ибо прошлое, настоящее и будущее в ней представлены как единое целое, выступает понятие «поле». Оно трактуется как совокупность макро- и микроуровней, как среда, в которую помещен человек. Отдавая дань темпоральной характеристике психологических состояний, Левин подчеркивает, что «попытка достоверно определить большие, макроскопические единицы, наблюдая микроскопические единицы, в психологии, как и в других науках, обречена на поражение. Технически невозможно описать движение Солнца, описывая движение каждого иона, содержащегося в нем» [266, с. 265].

Таким образом, темпоральность является свойством, присущим сознанию, определяет взаимосвязь временных моментов. То есть в данном случае следует говорить об индивидуальном переживании времени, которое зависит от психологического состояния человека (хотя было бы ошибкой считать их тождественными). В связи с этим можно констатировать, что «в мире повседневной жизни есть свое интерсубъективное доступное стандартное время. Стандартное время можно понять, как пересечение космического времени и существующего в обществе календаря, основанного на временных циклах природы и внутреннего времени с его указанными различиями. Не существует полной одномерности этих различных уровней темпоральности, о чем свидетельствует восприятие ожидания» [57].

Темпоральность следует отличать от хрональности, под которой имеется в виду «привязка к шкале времени, их последовательность: раньше, позже, через столько-то секунд» [73, с. 55]. Темпоральность же выступает одной из базовых характеристик явления/феномена, поскольку фиксирует его протяженность во

времени. При этом для адекватного анализа темпоральности необходимо исключить любые системы, фиксирующие временные координаты. Другими словами, при рассмотрении темпоральности объекта главным предметом исследования должна стать его событийная наполненность и структурная сложность, как «некоторое содержание объекта, выходящее за пределы мгновенного среза, простертое в будущее и прошлое» [73, с. 61].

Более того, для анализа темпоральности следует представить ее в виде динамической структуры, поскольку различные ее уровни должны перманентно коррелировать, а фокус задается историко-культурным контекстом эпохи. То есть именно через осознание историчности человек выявляет свою экзистенцию, а далее происходит акцентуация реальности.

В связи со сказанным важным для понимания проблемы восприятия объекта/информации, и его/ее интерпретации оказывается каузальная атрибуция, адекватность которой зависит, в частности, от внешней (внешние факторы) или внутренней (внутренние факторы) диспозиции, от положения воспринимающего либо в роли наблюдателя, либо участника, поскольку познавая действительность, человек не способен «к картине восприятия или мысленной картине реальности не примешивать собственную природу» [9, с. 11].

В «Теории и методе определения исторического времени» Р. Козелек пишет о трех темпоральных видах, определяя их формализованную суть:

- *необратимость событий*, где обязательны временные отрезки «до» и «после», корреляция между которыми многообразна;
- *повторяемость событий*, которая предполагает поливариантные комбинации: «повторение событий в их идентичности, повторение констелляционных структур или даже повторение фигуральной или типологической принадлежности событий» [240, с. 119];
- *«одновременность неодновременного»*. Речь о возможности возникновения различных вариантов перехода от одного этапа к другому даже при существовании идентичной последовательности исторических событий. Это возможно, поскольку исторический момент предстает как совокупность

различных временных платов, каждый из которых характеризуется определенной протяженностью, различные комбинации их взаимодействия и могут давать разные результаты. Более того, наличие разных временных протяженностей «указывают на прогностическую структуру исторического времени, ибо всякий прогноз предвосхищает определенные события, которые и заложены в современности (и в этом смысле присутствуют уже сейчас), однако все же еще не наступили» [240, с. 120].

Говоря о темпоральности необходимо помнить о гетерогенности общества, поэтому оно как система представляет собой совокупность темпомиров. Однако для существования общества как целостности должна возникнуть когерентность как «согласование темпов жизни структур посредством диффузных, диссипативных процессов, являющихся макроскопическими проявлением хаоса» [9, с. 43]. Главная цель перечисленных процессов заключается в синхронизации существующих в каждом из структурных элементов темпо-ритмическом рисунков, и в выработке единого темпа.

Например, темпоральная конфигурация античности базируется на понимании временных процессов, коррелирующих с циклическими схемами сельскохозяйственных работ. Время здесь воспринимается как постоянное возвращение, оно приобретает рондообразное движение, а горизонтом будущего видится воспроизводство традиций предков, которые закреплены в корпусе мифов. Однако, несмотря на отсутствие понимания истории как прогресса, древние греки обладали способностью устанавливать корреляцию между событием и имманентным им временным отрезком. Свидетельством этому можно считать описанный Геродотом эпизод, который повествует об обсуждении темы поиска оптимальной формы государственного устройства на софистическом диспуте (кстати, древнегреческого историка следует считать первым, кто описал эти три формы: власть одного, власть нескольких, власть многих). Дарий, выслушавший позиции сторонников аристократии и демократии, положил в основу своей речи определенный имманентный процесс, приводящий в итоге и демократию, и аристократию к монархии, поскольку имплицитно

присутствующая в них внутренняя необходимость провоцирует возникновение беспорядков. Таким образом, с точки зрения Дария, монархию следует считать лучшим из существующих видов государственного устройства. То есть монархия, благодаря Дарию, приобретает здесь своего рода историческую легитимность. Несмотря, как уже отмечалось, на отсутствие у греков понимания истории как динамического процесса, в данном случае аргументация Дария может считаться абсолютно исторической.

Анализирует многообразные формы государственного устройства и Платон, прослеживая в «Законах» последовательное становление патриархальной, аристократической/монархической, демократической системы. Можно сказать, что «Платон работает с темпоральными гипотезами с целью вывести определенную градацию исторических времен, структурирующих историю форм государственного устройства, исходя из самой же этой истории» [240, с. 122]. Более того, Платон предполагает, что осмысление современного состояния общества возможно лишь через корреляцию его с предшествующим периодом.

Однако главным отличием данных теорий о развитии форм государственного устройства от современных, выступает определенная заданность, ограниченность политического пространства, поскольку наличествует жестко детерминированный набор типов политического правления, не предполагающий возникновения нового, а главная функция политики сводится к поддержанию общества на определенном уровне, недопущению упадка. Кроме того, сопоставление различных форм государственного устройства в эпоху античности стало возможным еще и в силу того, что все они сосуществовали в едином временном пространстве.

Иная темпоральность обнаруживается в иудейской традиции, одним из компонентов заданности которой выступает образ врага. Иудеи «умели духовно ассимилировать свои поражения, покаянно принимая их как наказание, что давало им силу пережить их» [240, с. 125).

В эпоху средневековья представление о времени имеет двойственную природу, поскольку, с одной стороны, история предстает в линейном виде, что

выстраивает новый горизонт ожидания, который вписан в контекст эсхатологической теории, с другой, горизонт будущего связан с потусторонним миром. В связи с этим человек должен позаботиться о своем пребывании во внеземном мире, в то время как его земная жизнь по-прежнему во многом детерминируется логикой традиционного общества.

Лишь в конце XVIII в. «происходит разрыв между полем опыта и горизонтом ожидания, что приводит к появлению новых форм темпоральностей и нового восприятия времени, находящего отражение в чисто модерновских понятиях истории, прогресса, революции и т.д. И здесь открывается стремление к обретению будущего» [200, с. 82].

В XIX в. концепция времени, предложенная И. Кантом, в которой оно рассматривается как неперенное условие восприятия физического мира человеком, подверглась критике. В частности, М. Гюйо отказывается от формального подхода к феномену время, анализируя действительное развитие данного понятия. С его точки зрения время выступает как результат воображения, воли и памяти, а не априорное условие восприятия мира. В отличие от позиции эволюционистов (в частности, Г. Спенсера), выводивших идею пространства из идеи времени, Гюйо рассматривал пространство и время как разные категории, каждая из которых обладает собственным набором характеристик. Более того, он подчеркивал, что идея пространства появляется раньше представлений о времени [161]. То есть изначально не существовало «никакой ясной концепции ни одновременности, ни последовательности», а осмысление времени начинается «тогда, когда человек стал сознавать свои реакции на удовольствие и боль и связал с этими реакциями последовательность мускульных ощущений» [476, с. 70].

В XIX в. возникает механизм различения прошлого, настоящего и будущего и историческое сознание, которое, дабы иметь возможность предвидеть будущее, обращается к опыту предшествующих этапов. То есть можно установить взаимосвязь между секуляризацией сознания, ростом автономности личности и трансформацией исторического сознания. Революция же в контексте возникшего

исторического сознания выступает временным моментом, когда «история изменяет свой смысл» [200, с. 83].

Для получения адекватных результатов исследования нужно рассмотреть концепт «революция» как один из главных смысловых и структурных компонентов темпоральной системы концепта «будущее». Структура темпоральной системы не обладает столь четкой иерархией, как это характерно для пространственных систем. Данное обстоятельство связано с тем, что в пространственной системе каждый последующий уровень состоит из объектов предыдущего, поэтому разница между ними может быть лишь содержательной, но не формальной. При использовании темпорального метода всегда есть возможность выделения некоего первоначального события, а «в качестве элементарной темпоральной системы, обладающей единичной темпоральной сложностью, следует признать переход» [73, с. 78 – 79]. Переходом в данной ситуации выступает событие, но трактуемое не как факт, а как граница, как целое, расщепленное на два хронологических момента.

Если говорить о концепте «будущее» как темпоральной системе, то концепт «революция» как один из его компонентов и выступает границей, или расщепленным событием, которое, с одной стороны, фиксирует дискретность времени/истории, переход от старого к новому. С другой, задает вектор развития, предлагая определенный набор возможных вариантов.

Более того, концепт «революция» так же представляет темпоральную систему, в котором присутствуют элементы-события, или переходы (разрозненные, на первый взгляд, события, главная функция которых показать недовольство существующим положением). Система переходов образует в свою очередь процессы, фиксация которых возможна лишь в короткий промежуток времени. Так, выступление социальной группы против актуального устройства/явления следует трактовать как единичный процесс, а совокупность подобных выступлений как действия, которые представляют собой целостность протекающих параллельно процессов. Направление деятельности, или цель, служит смыслообразующим фактором системы. Объединяющим несколько

процессов в систему следует признать событие - результат, которое произойдет в будущем, которое предстает как пространственно-временная точка. В случае с революцией, к таковым следует отнести разрушение существующей системы.

В связи со сказанным возникает вопрос о допустимости рассмотрения одного события как причины другого в контексте темпорального метода. Можно ли утверждать, что сначала разрозненные, например, политические выступления, приведут к революции? Непредсказуемость революции и связана с тем, что она представляет собой темпоральную систему, в которой ни один из ее элементов (историко-культурный контекст, многообразие социальных групп как субъектов, различие интересов и целей и пр.) «не определяет специфику других элементов и тем более сущность самой системы. В общем, системная сущность каждого элемента (его место в системе) есть следствие его результата» [73, с. 87]. Таким образом, концепт «революция» предстает как система, как момент совпадения темпо-ритма участвующих в ней субъектов и процессов, присущих историко-культурному контексту, где целью выступает разрушение существующего порядка для учреждения нового.

Итак, основой концептуализации всегда выступает осмысление дефиниции на разных уровнях социокультурного пространства, каждому из которых присущи особый тип знания и характерный механизм протекания рефлексии. Концептуализация термина «революция» происходит одновременно в политической и исторической сферах. Если первая детерминирует имманентные для данного события смыслы (политический субъект, политическая практика и пр.), то вторая предлагает контекст события с ориентацией на разрыв исторического континуума, результатом которого будет новая идея социокультурного пространства. Для выявления содержания концепта «революция» необходимо было установить корреляцию темпоральных характеристик с антропологической структурой и соотнесенным с ней праксисом, поскольку именно они и выступают основой для продуцирования нового смысла. Концепт «революция» следует рассматривать как один из наиболее темпоральных в социокультурном пространстве XIX – начала XX вв.

Факторами, актуализировавшими революцию в XIX – XX в. выступают секуляризация сознания, рост индивидуализма, отделение религии от иных сферы социокультурной жизни. К этому моменту уже заложены основы техногенной цивилизации, одной из главных ценностей которой становится научная рациональность, обеспечивающая генерацию новых идей и концепций по преобразованию действительности, построение прогностических моделей. Абсолютизация научно-технического подхода приводит к формированию уверенности в возможности человека благодаря науке и технике осуществлять контроль и над природной сферой, и над социокультурной. Воздействие научных достижений и новое восприятие человеком своей сущности продуцируют новую научную картину мира. Лишь контекст техногенной цивилизации конституирует когерентность идеи прогрессивного развития и революционных преобразований, направленных на построение будущего.

Глава 2. Трансформация смыслового пространства концепта «устремленность в будущее» как структурного элемента концептосферы русской культуры

2.1. Корреляция концептосферы и бинарной структуры русской культуры

Составление перечня концептов, входящих в концептосферу культуры, - задача одновременно и актуальная, и сложная. Современный мир столкнулся с проблемой необходимости соотнесения социокультурных систем разных цивилизаций/народов, их оценки, установления межкультурного диалога. В связи с этим концепт, отражающий зафиксированные в языке ментальные характеристики, выступает удобным инструментом для лучшего понимания инокультурного и собственного пространства. Сложность же заключается в том, что до сих пор дискуссионным остается вопрос о критериях, позволяющих вносить тот или иной концепт в данный перечень, поэтому существуют разнообразные варианты этих списков. Подавляющая часть современных словарей, где представлены различные концепты, сформированы в зависимости от рассматриваемого проблемного поля лингвистики, лингвокультурологии, когнитивистики (например, базовые эмоциональные концепты – страх, радость, гнев). В рамках этих наук происходит обоснование концепции словаря культуры, где предметом исследования выступает система слов, аккумулирующая ключевые для данной культуры понятия (например, концепты, фиксирующие национальный характер). Однако хотя языковые единицы и являются отражением национально-специфического восприятия мира, их рассмотрение предполагает лишь семантико-типологический анализ этимологии, грамматических конструкций, описание фразеологизмов. Таким образом, культурологический подход требует иного ракурса рассмотрения указанной проблемы.

Итак, проблематика диссертационного исследования обуславливает необходимость опираться на следующие положения:

- поскольку концепт выступает трехсоставным образованием, включающим образно-предметный, понятийный и ценностный элементы, то данная схема и должна стать основой для его анализа;

- национальная концептосфера представляет совокупность отрефлексированных национальным самосознанием концептов и соотносится со всем социокультурным опытом нации;

- под константой следует понимать концепт, присутствующий в социокультурном пространстве на протяжении длительного времени.

Отнесение той или иной культуры к определенному типу коррелирует со специфическим только для него строем сознания, модальность которого детерминирована совокупностью глубинных инвариантных представлений о человеческом бытии и исторически изменчивых форм и моделей социокультурного поведения, хранения и передачи межпоколенного опыта, ценностных систем.

Например, восточным культурам, несмотря на их региональное различие, присуща унитарная, монистическая структура, порождающая ощущение вневременности, внеисторичности, отличающаяся медитативностью и созерцательностью. Это связано с особым видением мира как системы переходов небытия в бытие и обратно, что нашло отражение в смыслообразующих для данного типа культуры понятиях – «причинность», «случайность», «сущность», «явление». В восточных культурах сущность бытия проявляется в образах, которые есть отражение сути феномена. Они возникают благодаря выявлению индивидуальности и ситуационности события, но процесс их постижения основывается не на аналитическом методе, а достигается в результате восприятия любого события как *со-бытия*, т.е. как неотъемлемой части целостности. Гармоничное существование человека и мира в контексте данных культур возможно лишь при полном растворении человеческой личности в космическом универсуме, поэтому от человека требуется минимальная внешне проявляемая активность, но нацеленность на концентрированное внимание к собственному внутреннему миру.

В человеке же западной цивилизации, начиная с эпохи античности, заложено активное деятельностное начало. Как и в восточных культурах одним из главных модусов античности выступает гармония человека и космоса, однако от человека не требуется растворения, наоборот, он позиционирует себя как особая часть космического универсума, мера всех вещей. Подобный взгляд на человека свидетельствует о совершенно ином образе жизни, связанном с бытованием греческого полиса и исономией, требовавшей индивидуальной гражданской активности.

Именно в пространстве древнегреческой философии закладывается представление о «золотой середине». Так, в частности, Аристотель утверждал, что основой нравственного поведения выступает понимание равно удаленной от крайних точек середины. Плотин, оказавший большое влияние на христианское учение, стремился нивелировать дихотомию душа – тело, отмечая, что это две субстанции, населяющие один дом. Поэтому можно констатировать, что философ предпринял попытку трансформировать дуализм в монотеизм, предлагая срединный путь развития европейской культуры. Даже в Средневековье, которому были присущи полярности (Град Земной - Град Небесный, ад - рай, тело - душа и пр.), существовало представление о «золотой середине», мере, уравнивающей их. Так, в частности, в «Путеводителе растерянных» Маймонид, испытывая влияние Аристотеля, пишет о необходимости научиться отличать крайности от срединного пути как о высшем нравственном начале. С его точки зрения крайности не дают возможности человеку достичь разумной цели, оказывают негативное воздействие на его здоровье и душевное состояние, поэтому только избегание крайностей приближает человека к цели. Таким образом, если основой восточных культур выступает унитарная, монистическая структура, то западноевропейская культура имеет тернарное (*ternarius* – «тройной») строение.

Структура же русской культуры бинарна. В этой ее особенности – двусоставности структуры – можно увидеть и положительный, и отрицательный моменты, поскольку, с одной стороны, разнообразие ее полюсов, оппозиций дает

возможность приспосабливаться к меняющимся социокультурным условиям в короткие сроки, с другой, - наличие лишь крайностей приводит иногда к трагическим для общества последствиям.

Именно структура культуры детерминирует особенности протекания динамических процессов. Так, тернарная структура предполагает неравномерное распределение компонентов. При наличии на поверхности актуального историко-культурного контекста эксплицитной дихотомии, формирующей смысловое и проблемное поле, выступающей предметом рефлексии и современников, и потомков, в иных культурных пластах всегда наличествует третья компонента, пребывающая первоначально в стохастическом состоянии. По мере усиления конфликта между первыми двумя антиномическими элементами, третья может примыкать к одному из них, доминирующему в данной социокультурной ситуации. В момент наступления кризиса, который характеризуется невозможностью воспроизводить существующую социокультурную модель, третий компонент, уже достаточно оформившийся, может совершить перемещение из периферийных пластов культуры к центру и стать смыслообразующим элементом, продуцируя новый историко-культурный контекст. Таким образом, динамическим процессам в тернарной структуре присуща большая последовательность и континуальность.

Для бинарной системы характерно перманентное столкновение противоположностей, что продуцирует в ней маятниковый процесс, в рамках которого происходит смена картины мира с пересмотром всей ценностно-смысловой системы (язычество - христианство, государственность - анархия, богоискательство - атеизм, диалогизм - монологизм и пр.). «В этих условиях перемена неизбежно приобретает характер катастрофы. Реализоваться она может только в двух проявлениях: во-первых, в стремлении отказа от перемены вообще и установки на максимальную незыблемость, сложившейся структуры, во-вторых, в стремлении к полному апокалипсическому уничтожению существовавшего и созданию на его месте столь же апокалипсического идеального строя» [288, с. 34 – 35]. Однако основой формирования актуальной для историко-культурного

периода дихотомии выступает единая почва двоичных структур. В частности, Вяч. Иванов в статье «Два лада русской души» подчеркивает, что часто столкновения случаются «между людьми любящими одно и то же и не разно верующими» [195, с. 373].

Формирование константной дихотомии русской культуры «добро – зло» начинается еще в дохристианский период, когда в мифологии восточных славян обозначились персонажи Правды и Кривды. Хотя и после крещения данная дуальность – Правда – Кривда – продолжала быть актуальной. Любопытны в этой связи слова Александра Невского (принадлежавшие ветхозаветному царю Давиду), зафиксированные в его житии, которые он произносит перед Невской битвой, обращаясь к дружине: «Не в силе Бог, а в правде». В «Притче о человеческой душе» Кирилла Туровского, где главными персонажами выступают слепец (аллегория души и одновременно имеется в виду епископ Федор) и хромец (аллегория тела/Андрей Боголюбский), основная идея заключается в призыве строить единство Руси не на обмане, а на основе добра и неприятия зла (то есть преобразование общества должно происходить при опоре на принципы Правды, как поиск социальной Правды, что и олицетворяет Русскую Идею). Эта же мысль прослеживается и в «Поучении» Владимира Мономаха. Размышления о Добре и Зле, целях и средствах их достижения станут константными для русской культуры в целом.

Отчасти в возникновении данной дихотомии можно усмотреть влияние манихейства, зародившегося еще в III в. н.э. на основе зороастризма. Племена, которые некогда проживали на территории, заселенной впоследствии восточными славянами, находились под сильным влиянием зороастризма. Так, Н.С. Трубецкой отмечает, что «предки славян так или иначе принимали участие в той эволюции религиозных понятий, которая у восточных соседей привела к реформе Заратуштры. При таких условиях весьма вероятным становится предположение А. Мейе о тождестве славянского глагола **Вѣрить** с авестийским varayaiti, означающим тоже «верить», но имевшим первоначальное значение «выбирать», так как по учению Заратуштры – истинно верующий есть тот, который сделал

правильный «выбор» между добрым богом (Ормаздом) и злым (Ариманом)» [471, с. 332, 334].

С другой стороны, существуют свидетельства о воздействии манихейства на восточнославянских волхвов [116]. Манихейство можно трактовать и как конкретное религиозное течение, основанное Мани, и как методологическую основу для возможности рассматривать явления через радикальные инверсии. В данном случае речь идет не просто о продуцировании дуальностей, поскольку лишь при их наличии возможно и познание, но о возникновении конструктивной напряженности, исключаящей формирование срединной культуры. Другими словами, манихейство абсолютизирует добро и зло, превращая их в две возможные субстанции мира [31].

Данный тип мышления соответствует инверсионной логике, сложившейся в древности и содержащей дуальные оппозиции. Формирование подобного типа логики продуцировала дуалистическая картина мира, присущая архаическому обществу. Однако ее существование не ограничено рамками лишь древнего мира, она встречается и сегодня, в частности, у личностей определенного психического склада, для которых невыносим период перехода. Противоположностью инверсии выступает медиация, формирование которой хронологически совпадает с инверсией, но ее бытование происходило на периферии сознания. Однако с течением времени она усиливала свое воздействие, заполняя смысловыми и образными конструктами пространство между дуальными оппозициями, тем самым, раздвигая их и нивелируя, иногда вплоть до полного исчезновения. Поэтому, например, сегодня в гуманитарном дискурсе актуальной становится не дихотомия «свой – чужой», а проблема осмысления пары «свой – другой», сформировавшейся в результате трансформации «чужого» под влиянием идей мультикультурализма и межкультурного диалога.

Если говорить о социуме, которому присуща инверсионная логика мышления, то динамику его развития будет детерминировать мгновенный переход от одного полюса к другому в границах сложившихся дуальных оппозиций. Ряд исследователей склонен считать, что подобный тип мышления присущ

синкретизму, в котором субъект не способен к фиксации дискретности явления. Однако, как уже отмечалось выше, данная модель мышления может проявляться и в более поздние историко-культурные периоды.

С точки зрения Ю.М. Лотмана, бинарность как двусоставная структура русской культуры окончательно складывается накануне периода феодальной раздробленности. С этим утверждением следует согласиться, поскольку после принятия христианства языческие представления, где уже присутствовала дихотомия «добро – зло», продолжали детерминировать миропонимание древнерусского человека, следовательно, происходит лишь их усиление и последующая трансформация в контексте христианства.

Относительно длительности сохранения языческих представлений в Древней Руси достаточно упомянуть об одном факте, установленном в результате археологических изысканий: в могилах выходцев из простонародья, датированных концом X - XII вв., исследователи не обнаружили нательных крестиков, лишь языческие амулеты и обереги. Кроме того, в древнерусской литературе вплоть до сочинений Кирилла Туровского слово «церковь» употреблялось лишь в одном значении – храм, но не как сообщество верующих. Исходя из этого можно предположить, что вплоть до XII в. пока христианство не укоренилось в сознание древнерусского человека, крещение не воспринималось как цивилизационный перелом, как переход от варварства к качественно иному типу существования. Подобная точка зрения прослеживается в «Слове о законе и благодати» Илариона, для которого равноценны и значимы Владимир Святославович и его предки, языческие князья Игорь и Святослав Игоревич (учитывая даже политическую тенденциозность произведения).

Двоеверие было присуще всем сословиям древнерусского общества, однако его характер в низших и высших слоях проявлялся по-разному. В княжеской среде двоеверие заключалось в соединении традиций восточного и западного христианства, чем, кстати, были обеспокоены русские церковные иерархи. В частности, Феодосий Печерский в разговорах с князем Изяславом Ярославовичем после Великой Схизмы (1054) подчеркивал необходимость сохранения основ

православия и следование его традициям. В низших же слоях общества наличествовало слияние христианских и языческих представлений.

Данная тенденция – двусоставность культуры и последующая смысловая и функциональная трансформация некоторых явлений в контексте христианства – просматривается и в сфере письменности. Отношение первых русских христиан к письменности было иным, нежели в более позднее время. В пользу данного положения свидетельствует фактически полное отсутствие упоминаний, повествующих об обретении Русью письменности (актуальность любого социокультурного явления всегда фиксируется в исторических источниках). Более того, в «Речи философа» прослеживается идея о том, что жизнь одних народов детерминирована письменным законом, но другие этносы, в частности сирийцы, опирались на устную традицию, что не мешало им иметь четкую систему морально-нравственных ценностей. В последующие же периоды произойдет «обожение» старославянского алфавита в целом и каждой буквы в отдельности, что связано с представлением об алфавите как модели мира. В «Апокалипсисе» Бог заявляет о себе фразой «Аз есмь альфа и омега, начало и конец», где, с одной стороны, обозначены начальная и конечная точки существования мира, с другой, - подчеркивается легитимность языка, на котором говорит верующий.

Двусоставную основу имел, как уже отмечалось выше, и язык. Часть исследователей (в частности, Д.С. Лихачев, Ю.М. Лотман, А.М. Панченко, Ю.С. Степанов, А.Н. Ужанков) указывает на «двуипостасность», «диглоссию» русского языка, поскольку после крещения Руси на ее территории начинают сосуществовать церковнославянский (точнее, староболгарский) язык и язык простонародья, каждый из которых отражал собственную картину мира, формируя представление о бытовании «языка сакрального/бога» и «языка профанного/человека» соответственно. Данная проблема – наличие двух уровней языка, коррелирующих с разными сферами бытия – особенно остро встала к середине XVII в. Как в проторенессансной Италии Данте совершил прорыв, создав «Божественную комедию» на родном языке, а не на латыни, так и в

Московии XVII в. русское «просторечие» требовало санкции. Церковнославянский язык в предшествующие периоды иерархически стоял выше простонародного, но в «бунташный век» ситуация начала меняться, поэтому русские авторы пытались найти решение данной проблемы и прийти к компромиссу: предлагалось либо создать единую грамматику, либо следовать за сложившимися в просторечии нормами (данный путь получит реализацию лишь при Петре I). Сложность состояла в том, что в древнерусском языке различались глагольные формы, выражающие «бытие» («мир горний») и «предбытие» («мир дольний»), поэтому к грамматике в XVII в. относились с большим вниманием. В данном случае речь шла не просто об ассимиляции двух типов языка – церковнославянского и простонародного, – а о двух абсолютно разных способах понимания мира.

Однако наличие двуязычия не является исключительной типологической характеристикой русской культуры, поскольку подобный феномен был присущ многим европейским странам в период Средневековья, где сосуществовали народное наречие, основой которого стала вульгаризированная латынь, и каноническая, книжная латынь (например, в романских странах). Но в контексте русской культуры двуязычие выступило дополнительным фактором закрепления бинарности ее структуры.

Таким образом, сформировавшаяся в границах русской культуры двусоставная структура аккумулировала глубинные механизмы, способные продуцировать модели, коррелирующие с одним из полюсов актуальной дихотомии.

Контекст бинарности исключает признание равнозначности одним из элементов дихотомии другого, поэтому они отказывают друг другу даже в праве на существование. В связи с этим ни конвергенция, ни контаминация двух полюсов в данной системе не представляется возможной, а активизация попыток уничтожения одной из противоположностей приводит к бурному развитию другой. Однако элементы «дуальной оппозиции находятся в состоянии амбивалентности, существуют лишь друг через друга, проникаясь одна другой и одновременно противостоя друг другу» [29, с. 157].

Бинарность структуры русской культуры, продуцируя дуальные оппозиции, детерминирует, таким образом, и концептосферу, к рассмотрению которой следует приступить.

Смысловое пространство русской культуры во многом определяет концепт «Русь», трансформация семантики которого коррелировала со становлением русской государственности и обживанием занимаемой территории. Если первоначально слово «русь» было этнографически окрашено, поскольку у некоторых авторов оно обозначало племя/часть племени (на этот счет существует множество гипотез [6]), то далее отражало и социальную (русь как сословие), и географическую (Русь как территория), и политическую (Русь как государство) сферы [235].

Приступая к рассмотрению концепта «Русь», необходимо остановиться на разведении понятий физического и социального пространства. Представление о первом «определяется по взаимным внешним сторонам образующих его частей, в то время как социальное пространство – по взаимоисключению (или различению) позиций, которые его образуют» [87]. Границы этих пространств могут не совпадать, хотя модус социального пространства стремится к наиболее полному совпадению с физическим. Однако физическое пространство осмысливается только через призму социокультурного. Именно освоение территории, ее «окультуривание» позволяет впоследствии воспринимать ее как собственность, как Дом. Данное положение особенно актуально для русского человека.

Впервые слово «Русь» употребляет безымянный сирийский автор VI века, известный как Псевдо-Захарий, который пишет о росах, или русах [172]. Сопоставляя данные этого автора с археологическими раскопками, некоторые исследователи предполагают, что росы (русы) жили в бассейне реки Роси (район Среднего Днепра). Н.М. Карамзин, которого также интересовал вопрос о происхождении термина «Русь», колебался, но все же отождествлял с русами варягов: «Нестеровы варяги - русь обитали в королевстве Шведском, где одна приморская область издавна именуется Росскою» [216, с. 74]. Далее историк приводит отрывок из Бертинской летописи, где содержится рассказ,

датированный 839 г. и повествующий о визите к византийскому императору Феофилу посланцев руси для заключения торгового договора, после подписания которого они отказались возвращаться домой привычной дорогой, ибо ее контролировали варварские племена. Феофил был вынужден отправить россов (или русов) к императору Людовику Благочестивому, чтобы тот обеспечил их безопасное возвращение на родину. По прибытии к франкам было произведено расследование для установления личностей росов, которые оказались шведами, т.е. варягами. На этот же рассказ из Бертинской летописи ссылается и В.О. Ключевский. Он, в частности, отмечает, что и сегодня в Швеции на древних могильных камнях находят надписи о походах на Русь.

Современные языковеды выяснили, что название «русь» не было племенным именем, как это предполагал автор «Повести о начале Русской земли». Оно означало «гребцов» - дружину, участвовавшую в походах на гребных судах. В шведском языке это слово звучит как «ротс», а эстонцы, потомки чуди, до сих пор называют Швецию «Роотси». Видимо, именно от чуди славяне впервые услышали это название, поэтому пришедших на весельных судах варягов стали называть русью. Закрепление данного названия на Востоке и в среде славян, вероятно, связано с тем, что гребцы на судах использовались лишь при хождении по рекам Восточной Европы, поскольку двигаться против течения было возможно только на веслах. В морские же походы, например, по Атлантике, варяги отправлялись на больших парусных кораблях, где труд гребцов практически не использовался. В середине X в. именно о таких гребцах писал Константин Багрянородный, называющий русь по-гречески - росами.

Можно привести свидетельство и Лиутпранда Кременского, писавшего в то же время, что «греки зовут Russos тот народ, который мы зовем Nordmannos - по месту жительства» [125, с. 12]. Местом его обитания он считал территорию рядом с печенегами и хазарами на юге Руси. Однако следует отметить, что в немецких хрониках начала X в., в частности, у придворного историка Оттона I Адальберта, русы значатся как руги. Таким образом, следует предположить, что слово «русь» как наименование народа еще не было сформировано, поэтому и встречаются его

немецкоязычные синонимичные варианты. Например, княгиня Ольга в хронике Адальберта указана, не как «королева народа, называемого руги, а то, что она – королева государства ругов, а это совсем не одно и то же» [447, с. 165]. То есть в этот период под «русью» понимали, прежде всего, название еще не государства, но территории с устанавливающейся государственностью.

Расхождение наименований – русы/руги – коррелирует с одной из двух тенденций при выборе эпитетов/названия государства, используемых им самим или его партнерами – архаизацией и историоризацией. Если первая направлена на консервацию некогда существовавшего порядка, то цель второй состоит в установлении диалога с новым геополитическим партнером. В отношении названия русов германские и византийские авторы ориентированы именно на них: древние немецкие хронисты дают пример историоризации, поскольку «онемечивают» русов, превращая их в ругов, царьградские историки ориентированы на архаизацию, в частности, они называют византийцев ромеями, т.е. римлянами, подчеркивая преемственность Рима и Константинополя. Эта же тенденция прослеживается и в наименовании варварских народов в дипломатическом языке Византии: их обозначение коррелировало с ее политическими целями, поэтому, например, в заключаемых Константинополем договорах признавался титул варварского правителя. Князь Владимир Святославович «тоже получил от византийцев особый титул, но какой именно, об этом сведений в документах не сохранилось» [447, с.166 – 167]. Некоторые исследователи полагают, что князь стал титуловаться как «благородный хаган», поскольку в византийской традиции существовало такое название правителя Хазарии.

В литературных памятниках XI – XIV вв. для обозначения государства используются слова «Русь», «Русская земля» [477]. Только на рубеже XIV - XV вв. начинает употребляться «Росея/Росия», а влияние византийской дипломатической традиции приводит в первой половине XVII в. к возникновению таких форм, как «Великая Росия», «Российское царство».

Текст «Повести временных лет» дает возможность проанализировать семантику терминов «Русь» и «Русская земля». «Язычеству, с его склонностью к космогонии, а не к «обществоведению», был несвойственен такой широкий взгляд на Русь и древнерусское общество как целое» [166, с. 268 – 269]. В летописи пока отсутствует целостное восприятие Руси и Русской земли, даже сами эти названия употребляются то в широком значении, подразумевая все восточнославянские земли, то в узком, имея в виду лишь Поднепровье. Но и в том, и в другом случае в описании проявляется поклонение Русской земле (пользуясь терминологией М. Элиаде, можно сказать, что Русская земля воспринималась как нечто сакральное, иерофанию [533]). Представление о единстве человека и природы, территории их обитания сложилось у восточных славян еще в период язычества, что генерировало эстетическое восприятие окружающего мира, способность замечать его красоту. С приходом же восточного христианства, в котором присутствующий в тварном мире Бог позволяет стать ему – миру – сопричастным Божественной Красоте, лишь усиливает сакральность природы и обитаемой территории.

Любопытно проследить в динамике трактовку летописцем термина «Русь»: если в договоре 907 и 912 гг. это всего лишь географическое обозначение определенной территории (например, в договоре 907 г. Олег, говоря о Руси, перечисляет названия городов, которым нужно платить дань), то в соглашении между Игорем и Византией 944 г. «Русь» выступает как общественно-политическое единство. На рубеже XI - XII вв., т.е. с началом периода раздробленности, в древнерусской литературе образ Русской земли трансформируется. «Первым свидетельством перемен послужило то, что авторы гораздо реже стали изображать всю Русскую землю в целом, они больше и охотней писали о событиях местных и частных» [166, с. 269]. Действительно, если проанализировать записи киевской, новгородской, владими́ро-суздальской и галицко-волынской летописей, то внимание авторов сосредоточено на внутренней жизни конкретного княжества, хотя и междоусобным войнам также отводится место.

Русь в период феодальной раздробленности изображается как страдальца, мучимая и княжескими столкновениями, и нашествием врагов. Например, в «Повести о разорении Рязани Батыем» (1237) за сценами разграбления этого города видятся картины бедствий всей Руси, которые описывают древнерусские литераторы того времени (например, Серапион Владимирский). Владимирский летописец в 1238 г. отмечает, что ордынцами взяты четырнадцать городов. Но к этому моменту начинают появляться и произведения, вспоминаящие о славном прошлом Руси, ее просторах. Одно из лучших сочинений в этом ряду - «Слово о погибели Русской земли» (между 1238 - 1246), - в котором автор перечисляет территории, покоренные первыми русскими князьями. Русских правителей, по словам писателя, боялись и половцы, пугавшие своих детей именем Владимира Мономаха, и литовцы, не показывавшиеся из болот, а немцы радовались, что они находятся на удалении от Киевской Руси.

Следует отметить, что уже в этих ранних сочинениях просматриваются две тенденции в осмыслении термина «Русь/Русская земля», которые станут впоследствии предметом философского рефлексии, а ее результаты приобретут статус структурных элементов данного концепта, - представление об особенностях русской религиозности и отождествление Руси с различными ипостасями женщины (мать, жена, сестра). Например, Н. Бердяев писал: «Всегда слишком возлагается на русскую землю, на матушку Россию» [61, с. 67].

В. Розанов подчеркивал, что «есть две России: одна – Россия видимостей, громада внешних форм с правильными очертаниями, ласкающими глаз; с событиями, определенно начавшимися, определительно оканчивающимися, - «Империя», историю которой «изображал» Карамзин, «разрабатывал» Соловьев, законы которой кодифицировал Сперанский. И есть другая – «Святая Русь», «матушка-Русь», которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями» [384, с. 33]. Как уже отмечалось, одной из характеристик концепта выступает мозаичность, ибо его структуре присущ процесс трансформации, актуализации его различных аспектов, что приводит к морфологическому изменению, с чем и связана трудность в определении его

очертаний. Проблемное же поле того или иного концепта следует рассматривать, как «целый перекресток проблем, где он соединяется с другими, сосуществующими концептами» [165, с. 30]. Приведенное высказывание В.В. Розанова, иллюстрирующее одну из указанных тенденций, выводит и на коррелирующий со смысловым пространством концепта «Русь» концепт «граница» (рисунок 3).



Рисунок 3

Концепт «граница» в контексте русской культуры аккумулирует множество смыслов, используется в разных типах дискурсов, но чаще всего все-таки в геополитическом. В частности, Г. Гусейнов отмечает, что «государственная граница - не просто часть карты, но вполне самостоятельная категория, которая и очерчивает некую территорию, и проведена внутри каждого индивида, себя с этой категорией отождествляющего». «Граница проведена, таким образом, в той области личного опыта, которая в наибольшей степени подвержена воздействию политических перемен» [159, с. 11]. Таким образом, граница в контексте социокультурной и политической сфер нацелена на формирование собственного пространства, осмысление которого продуцирует особый тип концептуализации.

Необъятность территории Руси/России всегда становилась предметом восхищения и древнерусских авторов (в частности, «Слово о полку Игореве», «Слово о погибели Русской земли»), и писателей XVIII – XX вв. (М.В. Ломоносов, А.С. Пушкин, Л.Н. Толстой, А. Белый, А.А. Блок и др.). Русские живописцы, опираясь на возможности сферической перспективы, стремились

показать раздолье Русской земли как бы глядя на нее сверху (К.Ф. Юон, К.С. Петров-Водкин и др.).

Протяженность государственной границы Руси долгое время оставалась величиной непостоянной, поскольку происходило постепенное присоединение новых территорий. В этой ситуации речная сеть выступает стабильным геополитическим фактором, ибо именно вдоль пути «из Варяг в Греки» начинают возводиться первые русские города, выполняющие и функции укреплений, между которыми строились защищавшие южную и юго-восточную границу Руси земляные валы. Сооруженная Владимиром Святославовичем фортификационная система выполняла не только заградительную функцию, но была наделена и символическим смыслом – отделить освященное христианством сакральное пространство Руси от профанного, поскольку два этих пространства должны быть четко разграничены, ибо для непосвященного табуирован вход в зону сакрального.

В связи с этим необходимо отметить, что проблемное поле концепта «граница» выводит на наличествующую в его контексте дихотомию «свой – чужой», продуцирующую ряд смысловых цепочек, критерием для выделения которых служат следующие основания – религиозная принадлежность, племенная принадлежность/национальность, родственные отношения, социальные страты и пр. Для решения поставленных в данном исследовании задач, следует рассмотреть лишь некоторые. Оппозиция «свой – чужой» выступает универсальной дуальностью культуры, специфичность бытования которой детерминирует национально-культурный контекст. В рамках русской культуры ее существование конституировано фронтиром, понимаемом как место взаимодействия разных культур на границе, как пространство, благодаря которому формируются новые социокультурные отношения, и дихотомией «добро – зло».

Одно из главных обстоятельств, определивших особенности русской культуры, связано с ее фронтирным положением между Востоком и Западом, которые представляют совершенно разные социокультурные парадигмы,

характеризующиеся бесконечным списком смысловых антиномий (демократия - деспотизм, рациональность - интуиция, модернизация - традиционализм и пр.). Б.Г. Миронов рассматривает фронтир для истории России как «предохранительный клапан», благодаря которому «новые земли становились убежищем для всех недовольных и бедняков, что ослабляло социальное напряжение, предотвращало образование класса неимущих» [319, с. 111].

Именно «пограничное положение характеризуется ускоренным темпом развития, с одной стороны, и постоянной возможностью взглянуть на себя с некой внешней точки зрения, с другой стороны. Результатом этого является обостренное чувство своей исключительности, постоянное ощущение присутствия враждебного наблюдателя и межеумочность – стремление слиться с одной из тех культур, на границе между которыми происходит «мой» процесс» [288, с.120]. С другой стороны, данное обстоятельство порождает подозрительность, возможность угрозы со стороны соседей.

Г. Померанц относит Россию к «стыковым культурам», для которых характерен «перевес стабильности (до застоя), перевес динамизма (до неустойчивости) или равновесие стабильности и динамизма, закрытости и открытости» [358, с. 222]. Философ отмечает, что именно открытость границ России становится ее судьбой, которая ломала «едва сложившиеся культурные связи и круто заменявшая их другими (тоже недолговечными)» [358, с. 223]. И.В. Кондаков так же подчеркивает, что культуры, рожденные на стыке Востока и Запада, отмечены наличием взаимоисключающих тенденций (открытость - закрытость, динамизм - статичность, космополитизм - изоляционизм и пр.) [244]. Россия, осознавая необычность своего географического положения, в различные исторические периоды пыталась определить собственную принадлежность к Западу или Востоку. Четко эта тенденция - поиск своей идентичности - обозначилась при Петре I, хотя уже в речи патриарха Никона на соборе 1666 г. слышится ропот против западноевропейских заимствований.

Пограничное положение России между Востоком и Западом, отчасти породившее противоречивость национального русского характера, затруднение в

процессе самоидентификации, особенно остро стало ощущаться после 1054 г., когда произошло разделение христианства на православие/Восток и католицизм/Запад. Данное событие требовало теперь от православного четкой позиции в оценке не только язычества, но и католицизма. Если еще в X в. не была сформирована оппозиция «хороший христианин – плохой христианин», о чем свидетельствует одно из первых компилятивных древнерусских сочинений «Речь философа», а бытовало противопоставление «язычник – христианин», то в середине XI в., после раскола христианства в сознании человека Киевской Руси начинает складываться дуальность «православный – католик».

С точки зрения древнерусских священников и монахов язычники менее опасны, поскольку еще не пришли к истинной вере, в то время как латиняне, сначала к ней приобщившись, теперь отказываются. Они начинают позиционироваться в русской литературе как еретики, утратившие, забывшие истинную веру. Необходимо отметить, что и в средневековой Европе складывается подобная точка зрения – рассмотрение православных как еретиков, – что позволило, в частности, санкционировать в 1204 г. поход крестоносцев на Константинополь, который был ими разграблен.

Положение между Востоком и Западом стало предметом спора западников и славянофилов и привело к противостоянию не просто двух столиц – Москвы и Петербурга, а двух России. В связи с этим можно вспомнить полемику «Отечественных записок» и «Московитянина»: Белинский обрушился на Москву за консерватизм, за презрение к актуальным социокультурным вопросам, он даже Н.В. Гоголя обвинил в том, что его писательский талант скрывает от читателя «современную субъективность», т.е. идеи. Интерпретация и оценка прошлого России и выбор пути для ее развития развели в разные стороны и сделали непримиримыми врагами вчерашних друзей – А. Хомякова, И. и П. Киреевских, К. и И. Аксаковых, А. Кошелева, М. Погодина, С. Шевырева и В. Белинского, Т. Грановского, К. Кавелина, В. Боткина, П. Анненкова, М. Каткова.

Споры продолжились и в XX веке, что привело к возникновению евразийства, представлявшего общественно-политическое течение, которое зародилось в

русской эмигрантской среде в 1920-е годы. Его основателями были кн. Н.С. Трубецкой (публикацию в 1920 году его работы «Европа и Человечество» и следует считать точкой отсчета в истории этого течения), П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Г.В. Флоровский, Г.В. Вернадский, Н.Н. Алексеев, В.Н. Ильин. Русские, вынужденно оказавшиеся на чужбине после Октябрьской революции, испытывали потребность осмыслить случившееся и найти способ преодолеть эту национальную трагедию, выразившуюся в крахе Российской империи и невозможности сосуществования с большевиками. Судьба России воспринималась научной и художественной интеллигенцией как нечто феноменальное, невозможное для объяснения с точки зрения исторических закономерностей. В связи с этим вновь были начаты разговоры о специфичности русской истории и культуры с креном в сторону Востока. Причем даже для Европы, которая, с точки зрения и евразийцев и представителей такого течения как «консервативная революция» (О. Шпенглер, Э. Юнгер, А. Меллер и др.), находилась в упадке, переживала кризис, евразийцы видели выход в пересечении и соединении европейской и неевропейской культурно-исторических традиций.

Спор о принадлежности России к Востоку или Западу продолжается до сих пор. Ф. Бродель, в частности, отмечал, что «влияние географии на историю Российской империи было очень важным, но его не следует переоценивать. В большинстве случаев то, что происходило в головах у русских, оказывалось важнее, чем место, которое они занимали на карте. Особенно это справедливо в отношении менталитета, идентичности и восприятия русскими самих себя, России, Европы» [78, с. 234]. Ф. Гиренок считает, что «Восток - наше зеркало, то есть первая природа России, если Запад считать второй» [133, с. 359]. Д.С. Лихачев же считает, что в русской истории и культуре роль оппозиции «Запад - Восток» излишне преувеличена. С его точки зрения, для России куда важнее ориентация «север - юг». Он указывает, что основными путями сообщения в Киевской Руси были реки, ориентированные с севера на юг (или наоборот) и связывающие Балтийское и Черное море. Путь «из Варяг в Греки» был не только торговым, военным, но он детерминировал и социокультурное пространство,

поскольку служил главным фактором в распространении социокультурных норм. С севера на юг происходило движение Рюриковичей, а с юга на север шло распространение христианства. Поэтому «если определять культуру Руси как соединяющую главные культуры Европы X - XII веков, то ее следует определять как Скандовизантию, а не как Евразию» [280, с. 46 - 47].

Однако поскольку концепт аккумулирует представления/образы, зафиксированные сознанием, предстает как ментальный конструкт, то в данном случае следует говорить об актуальности для Руси/России дуальной оппозиции Восток – Запад, но не Север – Юг, выступающей смыслообразующей, например, для США, что нашло отражение в ее фиксации в научной и художественной литературе данного региона.

В советский период слово «граница» продуцирует еще и такую лексическую новинку, как «зарубежье», содержащее больше политической и идеологической составляющей, нежели «заграница» («заграничный»). Введение термина «зарубежье» наряду с уже существовавшим «заграница» отразило тенденцию, возникшую в русской культуре 1920-х гг., когда начался массовый исход русского населения в эмиграцию. То есть под «зарубежьем» русские эмигранты подразумевали, прежде всего, Россию, которую они унесли с собой, включая ее границы (например, Р. Гуль назвал свои мемуары «Я унес Россию»). В СССР же эмигрировавшие, уехавшие в зарубежье, воспринимались не иначе как отщепенцы. Таким образом, концепт «граница» в данном случае приобретал дополнительное смысловое значение и усиливал противостояние между «своими» / «чужими» (уехавшими / оставшимися).

Сегодня в научном дискурсе в качестве синонима концепта «граница» используется и «рубеж», что доказывает отсутствие у последнего четкой семантики. Если исходить из буквального смысла слова, то оно действительно означает «предел», «граница», «допустимая норма». Обращение к семантически близким по значению терминам позволяет трактовать «рубеж» как «грань», «конец/начало», «переход». Иногда его употребляют для уточнения хронологических или пространственных рамок (в частности, «на рубеже веков»,

«за рубежом»). Рубеж выступает категорией, означающей черту, которая отделяет одно от другого, и, одновременно, соединяет их.

В русской истории рубежными оказываются конец X в., конец XVII – начало XVIII вв., конец XIX – начало XX вв. и 1990 – 2000-е гг., переживаемые русским обществом как переходные, кризисные. Их *динамическое развитие определялось дуальной оппозицией «старое-новое», что конституировало пространство альтернативного выбора будущей модели социально-политического устройства в контексте сложившейся социокультурной традиции.*

Можно говорить и о синонимичности понятий «рубеж» и «фронтир», последнему из которых также присуще соприкосновение и корреляция смежно существующих феноменов. Другими словами, «рубеж» следует рассматривать как локус, где происходит пространственная или временная встреча различных культурных традиций. Рефлексия рубежа как смысловой категории восходит еще к догосударственному периоду, когда человек начинал осознавать изначальную дискретность мира. К характеристикам рубежа следует отнести переходность, неотчетливость/отчетливость, пограничность, условность/конкретность.

Концепт «граница» актуализирует и категорию «хронотоп», введенную в научный оборот А.А. Ухтомским, который трактует ее как первичный структурный элемент при анализе нервно-психической процессов живого организма. Благодаря этому понятию пространство и время образуют континуум [483]. Эту дефиницию из естественнонаучной сферы, взятой, в частности, из квантовой механики и теории относительности, Ухтомский экстраполирует на гуманитарные направления, где она приобретает онтологический статус, характеризуя имманентное качество бытия. Впоследствии в работах М.М. Бахтина «хронотоп» приобретает новые значения, оказываясь удобным инструментом для семиотического анализа литературных текстов, основой теории языковой личности, в рамках которой он пытается объяснить феномен сознания. Ученый подчеркивает значимость «социальной ориентированности» как специфической особенности, характеризующей сознание человека [45]. Актуализация «социальной ориентированности» в русской культуре начала XX в.

была связана с одной из острейших проблем – межличностной отчужденностью, иными словами, социальной дезориентированностью. В связи с этим шел активный поиск возможностей ее преодоления. А.А. Ухтомский, в частности, отмечал, что обретение человечеством счастья «возможно в самом деле только после того, как будущий человек сможет воспитать в себе эту способность переключения в жизнь другого человека, способность понимания ближайшего встречного человека как конкретного, ничем не заменимого в природе самобытного существа, одним словом, когда воспитывается в каждом из нас доминанта на лицо другого» [483, с. 150].

Таким образом, разработанные А.А. Ухтомским и М.М. Бахтиным теории хронотопа выступают основой для продуцирования представлений о нем как о структурном элементе концепта «граница», соединяющего пространственно-временные измерения – хронос-топос. В контексте же русской культуры он имманентен понятию «рубеж», ибо его актуализация приходится именно на переходное, рубежное время. Более того, хронотоп выступает методологическим инструментом для анализа рубежных феноменов, как в статике, так и в динамике; как в онтологическом, так и культурно-антропологическом аспектах. В связи с этим следует отметить высокий эвристический потенциал данного феномена, поскольку осмысление того или иного явления, особенно сегодняшнего, сопряжено со специфическим восприятием современности, ибо человек способен к рефлексии события только после того, как границы явления/события «сопрягаются с границами памяти наблюдателя» [288, с. 67].

Смысловое пространство концепта «граница» детерминировано дихотомией «добро – зло». Она проявляет себя в двух вариантах: с одной стороны, освоенная человеком/этносом территория, воспринимается как пространство Правды, противостоящее Кривде, земле другого человека/этноса. С другой, противоборство Добра и Зла оценивается как противостояние космических сил – неба и земли соответственно. В любом случае продуцируется конструктивная напряженность, каузальность которой обусловлена нацеленностью человека на воплощение сформированного в данной культуре идеала, который коррелирует с

одним из элементов дуальности. Более того, «напряженность означает, что осваивающий эту оппозицию субъект нацелен на преодоление собственной пассивности, сопротивления внешнего мира» [30, с. 65]. Однако вместе с этим поляризуется и эмоциональная жизнь человека.

Таким образом, концепт «граница» приобретает вертикальную и горизонтальную ориентацию. Первая формируется, с одной стороны, как результат реализации дихотомии «добро – зло», которой присуще разделение пространства неба и земли соответственно. С другой, еще одним модусом концепта «граница», реализуемым в вертикали, выступает дихотомия «верх – низ», обеспечивающая возможность смены культурной парадигмы лишь на одном из ее полюсов, вызывающей к жизни новое представление о мире, новую аксиологию и знаково-символическую систему, на другом же все может оставаться в контексте старой традиции. Например, после крещения Руси происходит «пространственное перемещение святынь»: «идол Перуна был свержен с киевских гор на Подол, т.е. на то место, где тогда находилась христианская церковь св. Ильи (христианский двойник Перуна), а христианская церковь была построена наверху, на месте прежнего языческого капища» [288, с. 91]. Таким образом, был осуществлен переворот сформировавшейся к тому моменту системы координат, результатом которого стало продуцирование нового социокультурного пространства. Нечто подобное потом случилось и во время правления Петра I, подвергшего модернизации верхний слой культуры (дворянский), в культуре крестьянской (народной) продолжал бытовать старый уклад жизни, что приведет к возникновению двух субэтнотосов в границах российского социокультурного пространства.

Более того, смена верха и низа свидетельствует не просто об утрате верхом актуальности и приобретении ее низом, но и формирует условия для возникновения между ними конструктивной напряженности, приводящей к контаминации отдельных их элементов, результатом которой становится генерирование новых смыслов (особенно активно данный процесс протекает в зоне фронта). Существование низа и верха обеспечивает устойчивость

культуры как системы, поскольку именно свободная от жесткого контроля периферия, где функционирует маргинальность и отсутствуют узкие/четкие рамки канона, позволяет вырабатывать те культурные формы, которые впоследствии приобретут статус актуальных, переместившись в центр. Сформированные на периферии культурные формы находятся вне зоны внимания и, соответственно, не могут быть осмыслены, поэтому их появление рассматривается большей частью общества как нечто стохастическое.

Однако возможна и иная модель развития элементов центра и периферии. Ошибочно мнение относительно невозможности продуцировать новые смыслы и феномены актуальным ядром культуры, поскольку он жестко детерминирован наличествующей ценностно-смысловой системой, которая, казалось бы, табуирует отход от аксиосферы и канона. Но в определенные историко-культурные моменты складывается ситуация, когда центр выступает точкой пересечения многочисленных социокультурных тенденций, благодаря чему происходит усложнение его структурных элементов с их последующей контаминацией, приводящей к формированию нового социокультурного пространства (например, подобный процесс генерировал полифонизм русской культуры начала XX в.).

Более того, периферийная культура, освобожденная от необходимости соблюдать правила актуального центра, выступает пространством для консервации тех или иных культурных явлений (чем дальше она расположена от ядра, тем выше степень консервации). Например, после церковной реформы середины XVII в. перемещение старообрядцев в труднодоступные места (т.е. данный случай демонстрирует совпадение периферийного, физического пространства с социокультурной периферией) позволило сохранить им дониконовскую традицию вплоть до нашего времени.

Горизонтальность же бытования данного концепта приобретается благодаря геополитическому положению Руси/России между Востоком и Западом, а так же в контексте дуальных оппозиций «свой-чужой», «старое – новое» (рисунк 4).

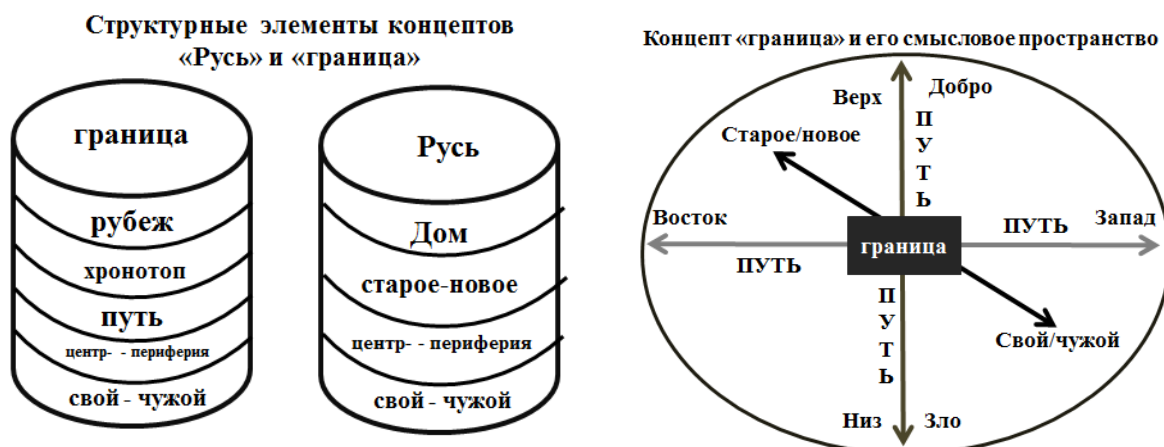


Рисунок 4.

Кроме того, смысловое пространство концепта «граница» наполнено еще и представлениями о Доме (рисунок 5), «который традиционно воспринимался не только в парадигме семейно-родственных отношений, но включал в себя духовное, социальное, историческое пространство жизни» [369, с. 3].

Смысловое пространство концепта Дом



Рисунок 5.

Другими словами, феномен Дома в русской культуре коррелирует со многими сферами социокультурной жизни. Данный концепт выступает одним из смысловых элементов таких дуальностей, как постоянное – динамичное, вечное – временное, продуцируя ощущение прочности/непрочности и устойчивости/неустойчивости бытия.

Включенность представлений о Доме в различные сферы жизни русского человека детерминирована особенностями его мышления русского человека, в частности, потребностью перевода онтологических вопросов в статус феноменологических, т.е. лично пережитых. В этом отношении особый интерес представляет трактовка П.А. Флоренским слова «истина», этимологию которого

он возводит к древнеславянскому *ест*-ина («есть»/«быть») [398], то есть истина осуществляется и реализуется в мире посредством феноменов, она должна быть явлена (подобную трактовку можно назвать эпифанической).

Хотя сегодня часть филологов видит исходной точкой формирования слова «истина» старославянское прилагательное - *истѣ*, («тот самый, тот же самый»), данный факт не должен влиять на оценку позиции П.А. Флоренского. Существуют и изыскания А.И. Соболевского, который пишет о прилагательном *истѣ* как аналоге латинского слова *iustus* («справедливый, честный, законный») [429], содержащем изначально коннотации, связанные как с истиной рациональной (в частности, имеющей отношение к праву), так и чувственной.

К XIX в. сложилось четкое смысловое разделение слов «правда» и «истина». В частности, В.И. Даль отмечает, что «*истина* от земли (достояние разума человека), а *правда с небес* (дар благодости). Истина относится к уму и разуму; а добро или благо — к любви, нраву и воле» [447, с. 455]. Интересной в продолжение этой темы представляется и точка зрения В.Н. Карпова, который указывал на заимствование Древней Русью практической восточной философии и неприятие рациональной западноевропейской философской традиции [221]. В.Ф. Асмус подчеркивал, что «нелюбовь к отвлеченной мысли, которая остается *только* отвлеченной, не переходит в жизненное действие, - черта глубоко национальная» [25, с. 126].

Формирование указанной черты начинается после принятия Русью восточного христианства и детерминировано картиной мира, основанной на принципе иерархического отображения Небесного царства в Земном. Таким образом, парадигме родственных отношений — семья, отец, дом — была когерентна духовная парадигма, основными элементами которой выступали Дом Небесный и Отец Небесный. Другими словами, модель онтологических универсалий была явлена миру через систему семейно-государственных феноменов.

В связи со сказанным выше, отмечая особенности средневекового представления о человеке, необходимо помнить об обратимости в Древней Руси

таких понятий, как государь, хозяин, господин и четкой иерархии общества. В этот период не только царя называли государем, но и домохозяина, целью которого было материальное обеспечение домочадцев и осознание ответственности за судьбу членов семьи и нравственное их наставление. В частности, в «Домострое» дан один из примеров изоморфной модели «Бог во вселенной, царь в государстве, отец в семье», в которой отражены «три ступени безусловной врученности человека» и копируется религиозная система «отношений на других уровнях» [288, с. 26]. Иными словами, для домохозяина его дом выступал в качестве «личного» государства.

Кроме того, для традиционного типа общества, каковым и было древнерусское, понятие «семья» имело расширительную трактовку, поскольку, с одной стороны, включало не только ныне живущих, но и все поколения предков, а поведение человека рассматривалось через призму поступков членов его рода. При этом «пространство рода организовано вокруг одного центра: определенной местности или “родового дома”» [370, с. 126]. В связи с этим можно говорить об еще одной коннотации феномена Дома, который выступал территорией *со-вместности* пребывания всех членов семьи, как живых, так и умерших. Другими словами, возникала темпоральность особого рода: многоуровневая модель, в которой время воспринималось и через родовой фактор, «когда события прошлого и настоящего нанизывались на уходящую к праотцам нить предков, образующавших линию кровного родства, протянутую во времени» [146, с. 12]. В подобном контексте жизнь человека сопрягалась с бытием его предков, он был лишь «эхом прошедшего» [343]. Но его существование выступало не просто отзвуком прошлого, но и «обновлением», подразумевавшим не разрыв с традицией, новаторство в современном понимании, а поддержание родовой чести (совершая дурной поступок, человек не только грешил сам, он множил этот грех и позорил предков). Кроме того, человек после крещения становился «эхом» того святого, в честь которого получил христианское имя. Таким образом, историческая дистанция или историческая протяженность не имели никакого значения.

С другой стороны, вплоть до XX в. высокая рождаемость в России обеспечивала человека большим количеством родственников, численность которых превосходит современные показатели. Так, например, у известного фабриканта - кондитера рубежа XIX - начала XX вв. А.И. Абрикосова было 10 сыновей и 12 дочерей, из которых 17 дожили до зрелого возраста, поэтому на празднование золотой свадьбы Алексея Ивановича и его жены Агриппины Александровны собралось более 100 человек только близких родственников.

Уже в XI в. в древнерусском языке закрепляются семантические коннотации слова «дом» (Доѹѣ): дом как жилище и дом как семья, поэтому слово «дом» часто выступает синонимом понятия «семья» (например, слово «домашние» как обозначение ее членов). То есть дом имеет не только топографическую характеристику, но и трактуется как метонимический, символический эквивалент слова «семья».

Любопытно, но в русском языке достаточно долго отсутствовало понятие «уют», фактически вплоть до середины XIX в. оно не встречается ни в художественных, ни в научных текстах. Вместо него использовалось слово «укромный» («у крома, у стены»), трактуемое как место, где есть возможность спрятаться от внешнего мира. Неиспользование в русской лексике слова «уют» (хотя его варианты формы существовали, например, словосочетание «бабий кут» («угол»)) как одно из традиционных мест в крестьянской избе) свидетельствует об отсутствии той его семантической коннотации, которая придается данному понятию в западноевропейских языках XVIII – XIX вв. и связана с комфортным бытованием, умением его создавать. В.О. Ключевский, в частности замечает, что по уровню уюта, т.е. комфорта, русская изба XIX в. ничем не отличается от избы XIII в.

Так же следует отметить, что и храм (а шире Церковь в целом) трактовался как Дом Божий, пребывая в котором верующий чувствовал *со-в-местность* с другими молящимися. Таким образом, «кровное, родственное, семейное освящалось духовным, причем духовное не отменяло человеческого, но преображало его. Сама семья (дом земной) в духовной национальной традиции,

освященная таинством венчания, приобщалась к дому небесному и являлась «малой церковью»» [369, с. 5].

Более того, концепт «Дом» коррелирует и с внутренним устройством человека, поскольку в святоотеческой трактовке духовная жизнь изоморфна образу Дома, воспринимаемому в качестве храма души. Подобное осмысление концепта «Дом» будет характерно для русской культуры вплоть до начала XX века, когда на смену понятию «домостроительство» придет теория «жизнестроения» В. Соловьева, в которой сохраняются смыслы, присущие и указанному понятию. С одной стороны, под «домостроительством» понимается связанная с обустройством дома деятельность (поддержание порядка, ведение хозяйства и пр.), а с другой, - домостроительство Божие, поскольку «христиане – жилища Божии» [402, с. 296].

Таким образом, уклад жизни и повседневность русского человека на протяжении долго времени верифицировались посредством духовно-религиозной сферы (К. Кавелин отмечал, что «христианство открыло в человеке и глубоко развило в нем внутренний, невиданный, духовный мир» [202]). Данный феномен нашел отражение, в частности, в «Домострое», где тесно переплетены вопросы экономики и политики с проблемами этики. В этом же источнике утверждается статус семьи, брака, освященного таинством венчания, оговариваются функции и особенности бытования ее членов. Например, показано, что обязанности мужа и жены не пересекались, супруги действовали в разных сферах, поэтому женщина в тот период занимала особое место в семейной иерархии. Лишь союз хозяина и хозяйки составляют «Дом», поэтому мужчина, не вступивший в брак, оставался жить в отцовском доме. Все это доказывает, что осмысление повседневности в древнерусской культуре осуществлялось через призму православия, а любой человеческий поступок или дело рассматривались как некий ритуал, соединяющий светское и религиозное начала.

Итак, бинарная структура русской культуры, детерминированная инверсионным типом мышления, который превращается в доминантный для русского общества, продуцирует дуальные оппозиции («добро-зло», «Правда –

Кривда», «старое-новое»), составляющие смысловое пространство концепта «Русь» и коррелирующего с ним концепта «граница». Закреплению бинарности способствовали и геополитическое положение Руси/России между Востоком и Западом, актуализировавшее понятия «фронтир», «рубеж», дихотомии «центр – периферия» и «свой - чужой», и бытование в социокультурном пространстве двухуровневой языковой системы (профанный/сакральный). Инверсионная логика ставит русского человека в перманентное состояние выбора, где альтернатива выглядит как смещение фокуса с одного полюса дуальности на другой. При этом процесс распространения актуальных ценностей происходит посредством механизмов экстраполяции и интерпретации. Если первый вариант позволяет расширить пространство воздействия аксиосферы, то второй дает возможность сортировать ее элементы, воспроизводя лишь необходимые для данного общества. Выделение концептов «Русь» и «граница» связано с их бытованием во все периоды русской истории, что свидетельствует об их «номинативной плотности» [219], т. е. сохранении ядерного статуса на разных этапах становления общества, но с трансформацией смыслового пространства. Специфическая же комбинация структурных элементов данных концептов (Дом, хронотоп, рубеж), активизация которых когерентна актуальному социокультурному контексту, отражала новую систему координат.

2.2. Динамика представлений о будущем в древнерусской культуре

Представления о времени и пространстве в дохристианской Руси мало отличались от взглядов других языческих племен, где смыслообразующим и структурным элементом выступают категории мифологического времени и пространства. Однако сложность при рассмотрении представлений об этих феноменах состоит в отсутствии достаточного фактического материала, ибо на протяжении длительного времени древнерусская культура бытовала

преимущественно в устном виде. Но можно утверждать, что у восточных славян существовало деление времени и пространства на сакральное и профанное.

Любая форма религии вводит человека в пространство сакрального, священного, которое противостоит профанному. Проблема заключается в четком разграничении двух этих пространств, поскольку для непосвященного вход в зону сакрального табуирован. Например, стены, которыми обносился город, выступали как граница, отделяющая организованное, структурированное пространство внутри городских стен от неорганизованного пространства снаружи. Неслучайно в некоторых мифах, повествующих о возникновении того или иного поселения, рассказывается о «первопоступке» основателя - проведении борозды, очерчивающей границы поселения (например, миф об основании Рима). Шествия, крестные ходы с иконой - покровительницей города вокруг городской стены в критические исторические моменты (нападение врага, эпидемии и пр.), дабы преумножить ее магические свойства, усиливают восприятие ее как иерофании (М. Элиаде) [533].

Большая часть городов древности, и древнерусских в том числе (Киев, Новгород, Владимир, Москва и др.), имела концентрическую планировку, поскольку «образ круга напрямую связан с человеческой общностью» [490, с. 313]. Концентричность плана связана еще и с космогоническими представлениями, бытовавшими в тот период. Главное восточнославянское божество - Перун - было связано с небом, воспринимавшимся как нечто бесконечно высокое и недостижимое. Кроме того, существовало представление о Мировом древе, соединяющем небо, землю и подземный мир. Рядом с Мировым деревом по своей пространственной символике стоит мировая гора, уходящая своим основанием в землю и упирающаяся пиком в небо. С ней связано много различных символических значений, одно из них - «центр», через который, как и через Мировое древо, можно провести Мировую Ось. Таким образом, использование системы концентрических кругов при градостроении было обосновано представлениями о профанном и сакральном пространствах, где на первый план выходит идея «центра мира». Кроме того, концентрическая

планировка и расположение поселения на горе способствовали рождению идеи о городе как посреднике между небом и землей, о его особой миссии по сохранению освященного пространства, его «вечности», ибо такой город имеет начало, но не имеет конца.

Лексема «время» в контексте древнерусской культуры имеет разные коннотации, среди которых можно выделить следующие: календарная единица, обозначение длительности процесса, онтологическая категория, эпоха, указание срока, благоприятный момент, возраст и пр. Эти смысловые значения, сформировавшись в разные периоды, сохранялись в древнерусском языке вплоть до XVII в. [443, с. 319 – 321, 108 - 109]. Подобный полисемантизм свидетельствует об актуализации данного слова в древнерусском обществе.

Этимология слова «время» восходит «к *цѣrt-men, от корня и.-е. *цег – t – «вращать, вращаться», и обозначает “круговорот”» [447, с. 117]. Таким образом, модель времени у восточных славян носила циклический характер, закреплению которой способствовал регулярно повторяемый комплекс ритуалов.

В источниках содержится указание на существование у восточных славян календаря (М. Громов, А. Панченко, Б. Рыбаков), что свидетельствует о процессе освоения мифологическим сознанием явлений природы и упорядочивания представлений о времени. «В целом народный календарь был близок природным циклам», «отражал пантеистическое видение мира, характерное для языческого мифологического сознания» [145, с. 12]. Время в язычестве трактуется как один из компонентов, дарованный богами, поэтому календарь, фиксирующий и структурирующий его течение, воспринимается через категорию сакрального. Именно этим объясняется неприятие большей частью древнерусского общества любых трансформаций, проводимых с календарем. Восприятие «будущего» и «прошлого» в циклической модели времени фактически неразлично, между ними фактически «нет разницы, это одно и то же – «невидимое», но существующее где-то в другом месте или другом мире и противопоставленное «видимому» настоящему» [447, с. 118]. Более того, слова «начало» («искони, исконный»), которое «образовано от глагола «на-чати», прасл. – *ščeti*» [447, с. 121],

и «конец» происходят от общего корня *конь* («предел»), что свидетельствует о смыкаемости данных понятий в сознании древнерусского человека.

Одним из самых древних календарей у восточных славян был солнечный, который, по предположению некоторых исследователей (в частности, В.В. Байдина, Б.А. Рыбакова), начал формироваться еще в IV в. Исчисление продолжительности цикла велось от момента зимнего солнцеворота, именно этот день считался точкой отсчета в череде различных ритуальных праздников. Древнерусские слова «круг» и «коло» имели непосредственное отношение к годовому круговороту («коловороту») и религиозным культам. Постепенно складывается стройная система, где количество дней в неделе составляло 9, а в месяце – 40. Есть предположение, что этимология слова «сорок», которое возникает лишь в XIII в., ведется от общеславянского «сѣрокъ» («срок, зарок, завет»), что связано с древними религиозными традициями. Именно 9 и 40 становятся основой древнерусского счета, которая применялась вплоть до конца XVI в. (например, «сорок сороков»).

Однако природно-климатические условия, в которых проживали восточные славяне, - многодневная облачность и небольшое количество солнечных дней, - вынуждали перейти от наблюдательной к вычислительной, ритуальной астрономии. Можно предположить, что именно этим объясняется этимологическое родство слов «считать» и «почитать» от «честь».

Древняя Русь еще до момента принятия христианства была знакома с юлианским календарем (об этом, в частности, свидетельствует договор Олега с Византией), который она перенимает сразу после крещения и заимствует систему летоисчисления от сотворения мира. Однако необходимо отметить, что на Руси и после христианизации существовало территориальное расхождение в использовании календарей. Так, в рассказе об одном из столкновений в ходе междоусобицы, зафиксированном в Тверском летописном сборнике (1195), содержится пометка о возможности несовпадения дат, поскольку автор строит хронологию от сентябрьского Новолетия. Более того, даже после крещения 7-ой

день назывался «неделя» (от древнеславянского «нет дела») и лишь с XVI в. за ним закрепляется наименование «воскресенье».

Таким образом, на Руси изначально сосуществовало несколько календарей, которые часто не совпадали. В течение долгого времени Новолетие отмечалось 1 марта (ветхозаветная традиция, считавшая март первым месяцем). Как отмечает В. Пропп, «эта дата была занесена к нам извне; она не соответствовала ни хозяйственному укладу Руси, ни трудовым навыкам центрально- и северорусского крестьянства» [364, с. 17]. Однако на протяжении долгого времени именно 1 марта считалось на Руси началом нового года. В Византии Новогодие приходилось на 1 сентября, но эта дата станет официальной для Руси лишь в XVII в. Другими словами, даже после принятия христианства жизнь крестьянина была регламентирована разными календарями (солнечным, церковным, государственным и пр.). Можно предположить, что в дохристианский период в древнерусском обществе осмысления исторического процесса не происходило.

Именно историзм выступает одним из решающих факторов в выборе Владимиром Святославовичем христианства, а главным положительным моментом следует считать возможность декларирования о вхождении Руси после крещения в мировую историю (эта мысль прослеживается уже в «Речи философа»). Как отмечает Дж.Х. Биллингтон, «поразительное чувство истории», «существенная особенность ранней русской культуры, объясняется» «страстным желанием увидеть духовную истину в ощутимо материальной форме» [68, с. 23]. В связи с этим следует заметить, что православие ставило своей целью нравственное совершенствование, преображение человека, благодаря чему осуществляется не просто отстраненное познание бытия, а вхождение в истину. Поэтому в данном случае можно говорить, что *истина в контексте православия имеет не только гносеологический, но и онтологический статус*. Кроме того, русской философии, особенно религиозной, присуще символическое выражение мыслей посредством произведений искусства (иконопись, церковная музыка, храмовое зодчество). Таким образом, религиозные идеи находили материальное воплощение в творчестве, в художественных образах.

«Тогда как Западная и Северная Европа унаследовали первичное и еще не организованное христианство от распадавшейся Западной Римской империи, Русь восприняла совершенное вероучение еще не покоренной Восточной империи. Новообращенным всего и оставалось, что вписать заключительную главу в торжество священной истории» [68, с. 23]. Стоит отметить, что мировая история изображается в древнерусской и византийской литературе того времени всегда великой и трагичной, а повествование, как правило, начинается с ветхозаветных времен. Исторический процесс излагается аналогично западноевропейской средневековой традиции: исходным пунктом следует рассматривать сотворение мира, кульминационным моментом выступает жизнь и смерть Христа с последующим его воскрешением, а настоящее есть ожидание второго пришествия (хотя сотериология в православии и католицизме различалась).

Трактовку терминов «история» и «историк» можно обнаружить в одном из списков Азбуковника: «история – свидетель всех веков или деяний, истинное описание прошлых речей. Историограф, или историк. Толк: поведатель деяний, бывших в первых родех и временех» [145, с. 13]. Таким образом, на историке лежала ответственность за правдивое отображение излагаемых событий и точное определение их в историческом пространстве. В связи с этим персонажами светской и богословской древнерусской литературы, нацеленной на историзм, становились либо исторические деятели, либо вымышленные герои, но всегда помещенные в узнаваемый историко-культурный контекст, что в последнем случае создавало иллюзию их реального существования.

На протяжении длительного времени «не история, а география заботила обитателей евразийских степей», однако «тот из степных народов, который осознавал значение времени, а самого себя призванным исполнить свое предназначение во времени, сразу обретал особое положение» [68, с. 25]. Таким образом, именно историзм, желание быть причастным к всемирной истории продуцирует новый, «более высокий темпоральный тип мышления. Вместо незамкнутости истории и хаоса бесконечной борьбы сил природы видится начало мира, подразумевающее его конец, устанавливается точка отсчета в виде дня

творения, и весь мировой процесс приобретает стройный организованный, целенаправленный характер» [145, с. 12]. То есть русская дохристианская культура, ориентированная на коллективную память, после крещения начала формировать не только собственное прошлое, но и будущее, выстраивая «механизм противодействия естественному времени» [288, с. 116].

Кроме перехода от циклического, языческого типа исторического развития к линейному, происходит трансформация представлений о бытовании человека: если в языческий период жизнь человека зависела от Судьбы, Лиха, то после крещения, с одной стороны, она находилась в руках Бога, но, с другой, именно человек нес ответственность за творимое в мире Добро и Зло. В связи с этим восприятие времени носило не абстрактный характер, трактовалось не как категория отвлеченного мышления, оно переживалось эмоционально, в контексте нравственно-эстетического аспекта. Несмотря на сосуществование разнообразных моделей времени, все они коррелировали с человеческой историей, благодаря чему получали социально упорядоченную и иерархически организованную структуру. Другими словами, «в отличие от наших представлений о времени, располагающих будущее впереди нас, а прошлое – позади, средневековые русские представления о времени называли прошлые события «передними», и располагали время не эгоцентрически (относительно нас), а в едином, каждый раз в своем ряду – от их начала до настоящего, «последнего» времени» [282, с. 254 – 255]. Каждая предшествующая эпоха трактовалась как один из этапов истории человечества, подчеркивалась важность «передних» времен, в которые был сотворен мир и человек. «Такое представление о «переднем» и «заднем» было возможно потому, что время не было ориентировано на воспринимающего это время субъекта. Его мыслили как объективно и независимо существующее» [282, с. 255].

Памятниками, отражающими древнерусское представление о развитии истории, выступают летописи. Название одной из главных – «Повесть временных лет» - уже содержит актуальную лексику. «Набросав эпическую панораму мировой истории от времени Ноя до современных ему событий, летописец

пытается осмыслить сам ход ее развития, вскрыть с позиций большой временной дистанции суть происшедшего и происходящего» [145, с. 12]. Летописи являются и прекрасным материалом для понимания процесса перехода от языческого представления о времени, «старого, дописьменного, эпического, разорванного на отдельные временные ряды», к христианскому, объединяющему «все происходящее в некое историческое единство и развивающееся под влиянием новых представлений о русской и мировой истории» [282, с. 254].

Еще в домонгольский период проявился интерес к хронологии. Например, в летописях, даже если, с точки зрения автора, ничего знаменательного в текущем году не происходило, год все равно проставлялся, а против него могла быть пометка «не бысть ничтож». Более того, «хронология, особенно в наиболее документальном новгородском летописании, соблюдалась порою возможно более точно» [145, с. 13], вплоть до указания полной даты (число, месяц). Вопросам, связанным с хронологией («солнечный круг», «лунный круг», вычисление пасхалий и пр.), посвящено «Учение о числах» (1136) диакона Кирика Новгородского из Антониева монастыря. Автор систематизировал существовавшие на тот момент подходы к летоисчислению и дал теоретическое обоснование календарного счета. В частности, Кирик пишет о цикличности времени, выделяя «часец» (библейская «точка времени») как минимальную временную единицу. В этой работе представлено и математическое вычисление временного момента, который мозг человека фиксирует как «настоящее». Более того, «Учение о числах» содержит материал, который рассматривает природные циклические процессы, происходящие на небе, земле и море. Можно констатировать, что представления о циклизме переходят из хронологии в область натурфилософии, а Кирик нарушает границы христианских ортодоксальных взглядов на мироустройство.

Библия повествует о различных временных категориях, каждая из которых символизирует определенный временной отрезок. Помимо хроноса, времени, выступающего специфической характеристикой тварного мира (в отличие от вечности, о природе которой выдвигались лишь гипотезы), следует указать на эон

и кайрос. Эоны рассматривались как длительные исторические периоды, когда человек ощущает прочность и стабильность бытия (пользуясь синергетической методологией – равновесные периоды), благодаря которым возможно умопостигать взаимосвязь между частями мира. Кайросы символизируют рубежное время, переходные историко-культурные моменты, в рамках которых происходит выбор дальнейшего пути развития (переход к неравновесному периоду с формированием бифуркационных процессов). Другими словами, между эонами, временем и кайросами существует тесное взаимопроникновение.

Время, как и человек, создано Богом, следовательно, оно, согласно первой заповеди, не может выступать господином людей. Однако время, пораженное грехом, как и собственно сам грех отделяет человека от Бога, от других людей. Лишь в раю наличествует негреховное время, которое соединяет всех, оно же появится и после второго пришествия Христа, ибо «порок не простирается в беспредельность, но ограничен необходимыми пределами» [399, с. 52]. Более того, системообразующей категорией в сознании древнерусского человека становится «абсолютное время»: «все мироздание послушно движется в намеченную Творцом сторону под мерный счет мирового хронометра» [145, с. 13]. Данное положение носило мировоззренческий, философский и богословский смысл (однако необходимо отметить, что в летописях фиксировалось и эмпирическое время, получившее название династического: когда событие соотносилось с датами правления князя).

Уже в III – IV вв. в христианстве была сформулирована мысль о том, что все истинное, подлинное в этом мире потенциально принадлежит церкви. Следовательно, время человеку дано для того, чтобы приложить свои усилия для реализации данного положения, для воцерковления всего, что впоследствии станет частью Царства Небесного («И принесут в него славу и честь народов», Откр. 21:26). Василий Великий, в частности, исходил из представления, что видимый мир был сотворен сразу, однако его реализация, развертывание происходит во времени в соответствии со Словом. По тому же принципу творит свой духовный мир и человек, ядром которого выступает Дух. Наказанием же за

неправедную жизнь станет «растесание», то есть «отчуждение навсегда души от Духа» [96]. Григорий Нисский в трактате «Об устройении человека» пишет о душе, которая устремляется к божественной Красоте и Богу. То есть *будущее в контексте христианства концептуализируется, осмысливается через категорию преображения мира и человека, устремленности к Богу*. Поэтому исторический процесс на Руси начинает трактоваться как «онтологическая динамика восхождения мира к Богу» [513, с. 172]. Данный подход становится основой для формирования историософии, на развитие которой сильное воздействие оказывает исихазм (от греч. ἡσυχία - покой, безмолвие, отрешенность).

В Византии данное учение, возникновение которого относится еще к IV в., а в XI в. имевшее уже сложившуюся практику, было актуализировано, прежде всего, как результат догматической борьбы, развернувшейся в этой стране в XIV веке. Исихасты, в отличие от еретических групп того времени, не утверждали, что человек может достичь тождества с Богом, они говорили лишь об озарении, приводящего верующего «в контакт только с энергией (energeia), а не с сущностью (ousia) божественного» [68, с. 62].

На Константинопольском соборе (1341) церковные иерархи приняли следующее решение: Бог един, но он обладает множеством энергий, среди которых благодать Божия и божественное озарение, присутствовавшее в Адаме до его грехопадения. После изгнания из рая озарение было человеком утеряно, но вновь явлено богом на горе Фавор во время преображения Христа, чтобы человек знал, каким он может стать, следуя по пути познания Бога. Другими словами, «нетварному, Божественному бытию присущ и нетварный свет, и свет этот – Божественная энергия» [513, с. 175]. То есть, именно божественная энергия/свет выступает инструментом воздействия Бога на тварный мир, задавая динамику его развития и освещая его. Можно предположить, что словосочетание «белый свет», означающее мир во всей его полноте, содержит идею полицветности, поскольку белый свет/цвет аккумулирует в себе все цвета и означает их «всеединство».

Русская православная церковь, поддерживавшая тесные контакты с Византией, была знакома с данным учением, но называла его «безмолвие,

молчание». Исследователи отмечают, что о традиции «умного делания» (еще один вариант названия исихазма на Руси) имели представление автор «Слова о законе и благодати» Иларион, Кирилл Туровский, Сергей Радонежский и его ученики, А. Рублев. После завершения работы Константинопольского собора (1341) его решения отправили на Русь, митрополиту Феогносту. С этого момента из Византии в Москву поступает аскетико-созерцательная литература, занимающая в тот период одно из центральных мест в корпусе переводных книг.

С точки зрения исихазма свет/энергия воздействует на косную и инертную природу, превращая ее в подвижную и податливую, благодаря чему происходит расширение «мира дольного». Другими словами, здешнее бытие за счет расширения начинает свое движение к Богу, к «миру горнему», к «претворению в Божественное бытие – что в православии называется обожением. Итак, здешнее бытие, взятое как процесс, как история есть не просто расширение и структурирование, но обожение» [513, с. 177]. Более того, свет до этого момента находился в смещении с тьмой, поскольку не существовало условий для проведения четкой грани между ними и дальнейшего его разрастания. Теперь у света появляется возможность преодолеть границы и заполнить все пространство бытия, что приводит к преображению мира и просветлению сознания. Благодаря данному процессу «мир дольный» обретает связность и целокупность, и эта «заключительная фаза истории света должна называться эсхатологической, а тип религиозности, отвечающий ей, есть непосредственно – мистика обожения» [513, с. 185].

Но и от человека требуются усилия, устремления, направленные на преобразование тварного бытия, позволяющие приблизиться к инобытию, к Богу. Этот процесс подразумевает структурирование «мира дольного», основанное на организации и формообразовании, главным ориентиром которых выступает вертикальная устремленность. Именно поэтому одним из градообразующих компонентов эпохи Средневековья выступают храмы, чьи купола и кресты обращены к небу, которые символически следовало трактовать как «устремленность в будущее».

Таким образом, с одной стороны, в русской средневековой культуре восприятие будущего фактически не отличается от западноевропейской традиции, в которой представление о будущем уходит за границы человеческой истории, поскольку наступает после Страшного суда. Однако исихазм предлагал иную модель исторического развития, которая была ориентирована на преобразование мира и человека: после Страшного суда душа должна была вернуться в преображенное тело. «Подобная деятельность активного преображения естества в русской философии часто называется теургией. Описываемая фаза может поэтому называться теургической; но стоит учитывать, что, по сути, просветление здешнего бытия всегда означает преображающую активность – и в этом смысле теургичной является вся история» [513, с. 185].

То есть в данном случае речь не идет об эволюционной модели развития, предполагающей последовательное становление и разворачивание того или иного явления, поскольку основой механизма развития, с точки зрения исихазма, выступает взаимодействие сущности и энергии, которыми наделен любой образ бытия. Более того, каждый из миров – «мир горний» и «мир дольний» – характеризуются своими сущностными и энергийными особенностями. Поскольку суть исторического процесса состоит в восхождении к Богу и соединении с ним, то, следовательно, необходимо обнаружить связь между двумя формами бытия именно в энергийной сфере. Другими словами, «энергию по праву можно назвать ключевой центральной категорией аскетического понимания человека в его связи с Богом; и богословие св. Григория Паламы, дающее синтез этого понимания, традиционно именуется богословием энергий» [513, с. 187].

В исихастской доктрине, отчасти опирающейся на трактовку энергии Аристотеля, данная категория рассматривается все же, как потенция, как исходный импульс, как устремленность, но не само движение. Кроме того, если энергия «мира горнего» характеризуется цельностью, она континууминальна, то «мир дольний» отличается дискретностью, в связи с чем, невозможно говорить об одной присущей ему энергии, необходимо констатировать факт существования множества энергий. Главной задачей, таким образом, выступает соединение

энергий двух миров, для чего они должны двигаться навстречу друг другу, «образуя единый лад, общую энергийную стихию», «согласование и сотрудничество двух разноприродных энергий», которое в «православии издавна именуется синергией» [513, с. 188].

Другими словами, система находится в сбалансированном, устойчивом состоянии до тех пор, пока сохраняется устремленность в соединении энергийных начал двух миров, но к бифуркационной стадии данную систему могут привести страсти, которые в данном случае следует трактовать как субъективный фактор. С точки зрения исихазма страсть продуцирует устойчивые энергетические структуры, природа которых отличается от энергии «мира горнего» и представляет несинергийный тип энергий «мира дольнего», вводя земное бытие в страстное состояние. Появление данного состояния сигнализирует о необходимости возврата к синергии, поскольку в отличие от энергии страсти, обладающей устойчивостью и самовоспроизводством, синергия требует от человека постоянных внутренних усилий, направленных на построении божественно-ориентированной вертикали. Данное требование обусловлено тем, что один из элементов синергийного соединения – энергия божественного бытия – имеет трансцендентную природу, неустойчивую в здешнем мире конструкцию, поэтому нуждается в фокусировании и нацеленности на обретение благодати. В связи с этим страсти противопоставляется покаяние и подвижничество, поскольку для достижения синергии необходима особая организация «всех энергий, всей активности здешнего бытия: эти энергии должны быть в синергии с благодатью, то есть должны направляться к ней и сообразовываться с ней. Только при достижении синергии совершается та история здешнего бытия» [513, с. 188 – 189], что основана на расширении света.

Другими словами, *подвижнический образ жизни является условием для реализации истории*. Неслучайно, слово *по-движник* выступает русским аналогом понятия «аскет», восходящего к *asketes*, которым в Древней Греции обозначались и атлеты, т. е. в обоих словах присутствует указание на движение. Более того, под *по-двигом* подразумевается и борьба со страстями, поскольку они становятся

энергичной доминантой «мира дольного», распространяясь по горизонтали и поглощая новые территории, не позволяя выстраиваться вертикально-ориентированной оси. Вряд ли может оказаться случайным тот факт, что первые русские святые, князья Борис и Глеб, показаны в агиографии как непротивленцы, смиренно принимающие смерть, чье поведение в контексте исихазма направлено на погашение страсти Ярополка (Ф. Степун будет и в XX в. утверждать, что России нужны не герои, а подвижники). То есть, «подвиг – антропологический процесс, строимый во всем так, чтобы его единственным содержанием служила реализация человеком своего бытийного названия» [513, с. 174].

Более того, жития святых рисуют образы монахов-отшельников, живущих в окружении дикой природы и преобразующих физическое пространство, возводя монастыри и обживая близлежащую территорию. Другими словами, деятельность этих подвижников давала возможность увидеть преображение естественного мира и дарила надежду на преображение всего мироздания, поскольку именно это, а не только воскрешение мертвых после Страшного суда, считалось русскими монахами целью исторического процесса. Таким образом, «монастыри имели ключевое значение для возрождения русской цивилизации» и наполнили «русских чувством исторического предназначения» [68, с. 61].

Идея преображения, начиная с рубежа XIV – XV вв., соединяется в древнерусском обществе с эсхатологическими настроениями. Это нашло отражение в литературе того периода, в которой «русское христианство» представлено как «завершающее звено в непрерывной цепи священной истории» [68, с. 66], а Москве отведена роль спасительницы, поскольку в отличие от западноевропейской традиции, заложенной Августином и связанной с пессимистическим взглядом на спасение «града земного», отцы восточной церкви предрекали возможность перерождения «мира дольного» в Небесное Царство. Исихазм в данном случае поддерживал православных в их вере, напоминая, что преображение здешнего бытия зависит от их собственных духовных усилий. Русь находилась в этот период как бы в ожидании Возрождения, но не секулярного,

ориентированного на антропоцентризм, а новых форм религиозности, одной из которых и выступал исихазм.

Таким образом, развертывание истории до XVII в. рассматривается в Древней Руси как сложный процесс, в котором «выделяются два весьма разных слоя, разных типа динамики: динамики страсти и покаяния и собственно синергийная динамика», каждому из них присуща специфика «онтологических процессов, которым нет аналога среди процессов естественных, замкнутых в здешнем бытии; и оба совершаются в свободе, обладая непредсказуемым течением и открытым исходом» [513, с. 191].

В связи с этим интерес представляет концепция пневматосферы, разработанная П.А. Флоренским. Предложенная им теория коррелирует с концепцией о ноосфере В.И. Вернадского. Комментируя свою позицию, Флоренский отмечает, что в биосфере существует некий феномен, который «можно было бы назвать пневматосферой», или специфическим свойством «вещества, вовлеченным в круговорот культуры, или точнее, круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению» [491, с. 31]. В основе данной теории лежит философия культа, «обладающего онтологическим качеством преобразования земных форм жизни, времени и пространства через благодатное воздействие церковных таинств на человека и мир» [491, с. 31]. Таким образом, для Флоренского пневматосфера представляет целокупность духовно-нравственных ценностей, ту область, в которой аккумулируется духовный опыт, транслируемый впоследствии в социокультурное пространство и имеющий возможность быть реализованным через различные артефакты и тексты. Другими словами, в начале XX в. Флоренский развивает тот подход к философии богочеловеческого процесса, основы которого возникают в русской культуре в XIV – XV вв., процесса, трактуемого как онтологическое восхождение человека к Богу и ставшего одной из основ русской метафизики.

Однако необходимо отметить, что исихазм, теургическая традиция и православная аскетика оказали сильное воздействие на становление

представлений об историческом процессе в среде монашества и отчасти в великокняжеском окружении, но для большей части населения эти идеи и теории были непонятны. Как уже отмечалось, русский человек, будучи православным, располагался как бы внутри двух временных циклов:

- календарном (начинался 1 сентября и состоял из суточного, недельного и месячного кругов, связанных с ежедневным церковным обиходом и праздниками, с четко установленными датами)
- переменном (связан с лунным календарем).

То есть, «церковный год был своеобразным эхом бесконечной череды годов, «обновлением» этой череды. Заметим, что в терминологии православного месяцеслова первая неделя после Светлой называлась Фоминой, или «новой», недель. Главное событие Православия – Воскресение Христово – «обновлялось» затем в течение всего церковного года, каждый седьмой день, когда совершается литургия и снова празднуется Воскресение» [343, с. 133]. *Постепенно в простонародье формируется собственное видение течения истории. Так, начиная с XIII в. можно говорить о формировании тенденции, направленной на обмирщение представлений о пространстве/времени и истории в народной среде. Например, в литературных текстах данного периода наряду с религиозно-символическим подходом к трактовке событий и явлений, можно обнаружить и причинно-следственный* [477, с. 138 - 139].

Однако, несмотря на разницу подходов к трактовке исторического процесса в образованной и народной среде, целостность социокультурного пространства обеспечивалась коллективной памятью, традициями, использованием единого языка, тенденцией на абсолютизацию и канонизацию прошлого, а не царскими установлениями и сводом законов. «Редко когда общество бывало настолько ориентировано на старину» [68, с. 74], поэтому неслучаен факт преклонения перед старцами, которые могли проживать в монастыре, исповедуя аскезу, быть сказителями былин.

На XVII век приходится распад «синкретической культуры – веры» [244] на «культуру» и «веру», происходит формирование условий для выделения из

историософии истории. Документально зафиксированной датой раскола можно считать 1667 г., когда было вынесено решение Церковного Собора, из которого следовало, что возврата к старым порядкам не будет. Однако противники нововведений еще надеялись на сохранение традиций, поэтому противоречивые взгляды на исторические перспективы Руси, на ее будущее, вызвали внутренний разлад, приведший к расколу. Говоря о расколе XVII в. чаще имеют в виду деление православной церкви на «староверов» и «нововеров», но данное событие было лишь одним из многих столкновений той эпохи и является следствием процессов, протекавших в русском обществе конца Средневековья.

Консолидирующие и регулятивные функции в древнерусском обществе выполняли традиции, поэтому любая их трансформация, вызывала протесты и непонимание. Иван Берсень-Беклемишев в беседах с Максимом Греком подчеркивал, что народ, меняющий собственные обычаи, обречен на скорое исчезновение, поэтому для большей части русского общества того времени «перемена форм есть и утрата народности», оно «не знает себя под другою внешностью» [202]. Первым о появлении двух течений - новаторы и традиционалисты - написал дьяк Иван Тимофеев в своем «Временнике», где излагается история Руси с момента вступления на престол Ивана Грозного. С точки зрения автора, разрушение прежней, древнерусской системы начинается со времени правления Бориса Годунова, возведшего в высшие чины худародных бояр. Тимофеев пишет, что главная ошибка Грозного и Годунова состоит в том, что они унижали знать, подрывая традиционный порядок [426].

Спор между «традиционалистами» и «новаторами» шел не просто о согласии или отказе воспринимать новации, это было принципиальное столкновение между двумя абсолютно разными мировоззренческими моделями, происходил процесс выбора дальнейшего пути развития России – русофильство/Московия или европеизм/Запад. Традиционалисты рассматривали прошлое как основу православной Руси, единение и целостность которой обеспечивала не только религия, но и отсутствие западных влияний. Поэтому, с их точки зрения, возврат к органичному существованию Руси возможен лишь при условии консервации

сложившихся традиций и введения запрета на европейские новшества. Постепенно «историческая память, высший авторитет и источник мудрости в Московском государстве» «превращалась во все более смутный «нервный резервуар» чувственных впечатлений и выдачу желаемого за действительное» [68, с. 154].

Бинарность структуры русской культуры привела к противостоянию, исходом которого могло стать уничтожение одной из сторон. Раскол затронул не только общество в целом, но и каждого человека, в этом заключается сложность при идентификации того или иного деятеля XVII в. и отнесении его к одному из течений.

Традиционалисты (в частности, протопоп Аввакум, Лазарь из Борисоглебска), с одной стороны, пытались сохранить средневековую константу (синкретическую культуру – веру), доходя иногда до крайних мер. Например, предлагали нововерам принять участие в «Божьем суде», который являлся типичным атрибутом Средневековья. В 1668 г. Лазарь Борисоглебский решил взойти на костер в компании своих противников, дабы предоставить Богу возможность рассудить их правоту. Вслед за ним Аввакум вызвался отправиться со староверами на турецкие войска, вооружившись лишь крестами, а никониане должны были, по мысли протопопа, нести крыжи и петь многоголосье.

Однако, с другой, традиционалисты, отстаивая неприкосновенность старины и традиций, выражали представления переходной эпохи, которой свойственно соединять прошлое (старину/традиции) и будущее (новации). Например, в пятой челобитной Аввакум, описывая свое видение, ассоциирует себя не с Христом, а с Адамом, т. е. с человеком вообще [1]. То есть человеком, который осознает свою самость, индивидуальность и отказывает в признании исключительности царю. Характерной чертой индивидуума является не только осознание своей неповторимости и специфичности, но и обособленности, т.е. восприятие себя отдельно от Бога и других, выделенность из «мы». Аввакум, оставивший многочисленные литературные сочинения, дает возможность проследить процесс

становления «Я» в русском обществе, итогом которого стало появление собственно культуры/истории.

Особый интерес представляет его «Житие» [183], выбивающиеся из общего ряда агиографической литературы предшествующего периода уже тем, что главным персонажем выступает автор. Если проводить аналогии с западноевропейской литературой, то «Житие» Аввакума можно поставить в один ряд с «Историей моих бедствий» Пьера Абеляра (некоторые исследователи считают, что история личности в Европе началась именно с Абеляра). В «Житии» протопоп описывает свою жизнь, рассказывает о семье, о гонениях, о своих духовных чадах, причем повествование ведется от первого лица. Данное произведение еще нельзя отнести к автобиографии, но можно назвать апологией, где автор пытается оправдать собственное поведение и обозначить свое миропонимание. Если воспользоваться терминологией, предложенной Г. Мишем, согласно которой для автобиографии Нового времени характерна центростремительность (центром выступает автор), а средневековой автобиографии присуща центробежность (автор акцентирует внимание на своем окружении), то «Житие» Аввакума представляется переходным этапом. От традиционной агиографии в «Житии» присутствуют дихотомии «Добро – Зло» и «свой – чужой»: «никониане», в частности, описываются как злые силы, а главной целью истинного православного выступает борьба с ними.

Можно вспомнить и о возникшем в этот период представлении о папе римском как Антихристе, которое содержится в «Кирилловой книге» Стефана Зизания. Староверы трансформировали эту точку зрения (в частности, диакон Федор, один из последователей протопопа Аввакума, и елецкий кузнец Кузьма Косой), полагая, что патриарх и царь есть слуги Антихриста, которые пытаются искоренить истинное православие. Однако следует указать и на замечание патриарха Никона, обращенное в адрес главы Уложенной комиссии князя Н. Одоевского, что новое законодательство есть результат внушения Антихриста. Таким образом, раскол в этот период проявляется в различных формах и сферах.

Противостояние между «новаторами» и «традиционалистами» началось со спора об «исторической правоте» [343]: традиционалисты настаивали на величии русской культуры предшествующих периодов, новаторы признавали лишь некоторые исторические заслуги Руси, например, ключевые победы на поле боя, но отрицали отдельные художественные достижения (они, в частности, добились введения запрета на постройку шатровых храмов). Помимо этого, негативной оценке с их стороны подверглись поведенческие модели, одежда, различные культурные феномены Древней Руси (например, юродство). Более того, новаторы утверждали, что «старую» русскую историю/культуру необходимо просто забыть, а «новую» историю/культуру строить как бы заново.

Проблема времени в противостоянии старины и новаций играла одну из главных ролей. «Новые учителя», опираясь либо на Аристотеля, считавшего время мерой движения, либо на взгляды гуманистов, утверждавших, что время не имеет ни начала, ни конца, провозгласили идею о едином, цивилизованном времени, ликвидировав различия между «миром горним» и «миром дольным».

Переход от историософии к истории произошел в тот момент, когда общество начало себя осознавать, а это стало возможным лишь после того, как оно начало сопоставлять себя с другими. Размежевание историософии и истории хорошо просматривается в разнице подходов традиционалистов и «новых учителей» к трактовке Страшного суда. Средневековые концом истории считало Страшный суд, поэтому главный вопрос, волновавший христианина, состоял в том, когда случится светопреставление. Другими словами, Средневековье не знало будущего в современном понимании, оно жило будущим концом света: именно этим объясняются многочисленные эсхатологические прогнозы. В XVII веке Страшный суд начинают воспринимать иначе: его перестают бояться, и представление об Апокалипсисе трансформируется, превращая его в художественный образ или сюжет.

Сравнивая отношение к истории традиционалистов и «новых учителей», можно отметить, что первые рассматривали ее как нечто душеполезное, вторые же лишь иногда использовали историю с воспитательной целью, отмечая ее

самоценность. Другими словами, с точки зрения «новых учителей» история может и развлекать, и заставлять задуматься, и забавлять. Именно в таком виде она предстает в сочинениях, например Симеона Полоцкого («Вертоград многоцветный»). А.М. Панченко, говоря о пьесе С. Полоцкого «О Навходоносре царе, о теле злате и триех отроцех, в пещи не сожженных», отмечает, что в ней не заложено символического смысла: она лишь иллюстрирует Пещное действо, совершаемое за неделю до Рождества. Кроме того, Полоцкий, будучи хорошо образованным человеком и прекрасным ритором, знал трактовку понятия «*argumentum comœdiarum*» - «не истинное, но правдоподобное» изображение прошлого. Таким образом, само действо выступает как «истинное», а пьеса, повествующая о пещном огне и трех отроках, как «правдоподобное», поскольку написана, как бы по мотивам библейского сюжета, допуская авторский вымысел. Следует сказать несколько слов и о другой пьесе С. Полоцкого «Комидия притчи о блудном сыне» [343, с. 141]. Любопытно, что премьера спектакля по этому произведению длилась 10 часов, и царь Алексей Михайлович не осмелился уйти с него. С точки зрения А.М. Панченко, данное обстоятельство связано с тем, что царь привык к долгой церковной службе. Это был спектакль, новая для Руси культурная форма, но восприятие этого, пусть и «правдоподобного», действия было традиционным.

Кроме того, в сочинениях С. Полоцкого, знакомого с античной политической философией, прослеживается ориентация на защиту царской власти и закладывается тенденция на оправдание абсолютизма. Вторую половину XVII в. можно назвать периодом перехода к утилитаризму, когда начинают появляться группы активистов, проявляющих себя в разных сферах. Данная тенденция ярко прослеживается при сравнительном анализе литературных сочинений XV – XVI вв., где содержится призыв к молитве и подчеркивается ценность тихости и покояности, и произведений XVII в., в которых присутствует требование активной работы и осуждаются бездельники: человек, с точки зрения писателя, должен приносить практическую пользу.

Уже в XVI в. появляется несколько исторических сочинений, написанных русскими авторами (в частности, Ф. Карповым, Ермолай-Еразмом, М. Греком), которые критически относились к религии, были знакомы с античной культурой и принесли «на российскую почву характерную и для западного гуманизма философскую оппозицию как суеверию, так и схоластике» [68, с. 104]. С одной стороны, во всех работах прослеживается традиционная для той эпохи ориентация на теорию предопределенности исторического процесса. Ф. Карпов, в частности, отмечает, что человек преодолел длинный путь, двигаясь от дикого природного состояния через законы Моисея к обретению христианских заповедей. Однако получив их, люди перестали ими руководствоваться, что привело к победе в современном обществе любострастия. С другой стороны, высказываются идеи, расходящиеся с официально декларируемым представлением о власти царя и историческом развитии Руси. У того же Ф. Карпова прослеживается мысль о необходимости разделения гражданской и церковной сфер, соблюдения закона и порядка в обществе, превращения справедливости и милосердия в моральный императив, поскольку «милость без правды малодушество есть, а правда без милости мучительство есть» [83, с. 185]. Столь же пессимистичен в своих взглядах на современное положение Древней Руси и Ермолай-Еразм, предлагавший в «Благотящим царем правительница и землемерие» освободить крестьян ото всех податей (лишь 1/5 от своего урожая они должны отдавать в пользу царя и знати). С его точки зрения, главной проблемой русского общества выступает отчуждение крестьян от земли, а выходом видится возврат к натуральному хозяйству и возрождение христианской любви.

Трансформацию идеи исихазма можно обнаружить в сочинениях Максима Грека, где происходит совмещение одного из положений исихазма о необходимости непрерывной молитвы с идеалом абсолютной истины, существующей и вне исторического христианства (представления об идеале были разработаны западноевропейскими гуманистами, с работами которых М. Грек имел возможность познакомиться). Он пишет о том, что все враги Церкви должны

принять правду. «Для Максима слово «правда» уже частично несет в себе тот же двойной смысл, подразумевающий и философскую, и социальную справедливость, который в нем ощущали последующий российские реформаторы» [68, с. 109].

Появление подобных текстов свидетельствует о зарождении в русской культуре критического отношения к религии, о тенденции, направленной на выработку той формы веры, которая была бы менее догматична, связанной с желанием трансформировать взаимоотношения власти и общества. С одной стороны, в этом, учитывая еще и проявившийся интерес к классической античности, можно увидеть отчасти влияние западноевропейского гуманизма. С другой стороны, тенденцию следует рассматривать как реакцию на деятельность Ивана Грозного, который «много сделал для разрушения чувства общности со священным прошлым и внутренней солидарности между сувереном, церковью и семьей – того, на чем основывалась цивилизация Московии» [68, с. 118]. То есть авторы XVI в. уже чувствовали наступление социокультурного кризиса, одним из признаков которого выступает распад смыслообразующего ядра культуры.

В исторических сочинениях XVII в. взгляд на будущее Руси меняется. В частности, С. Полоцкий пропагандирует идею об ее блестящей имперской судьбе, а Алексей Михайлович начинает использовать титул «император» (неофициально, но его новый трон, изготовленный в 1660-е гг., украшала надпись «*Potentissimo et Invictissimo Moscovitarium Imperatori Alexio*»). В этот же период создается и официально заказанная архимандриту Иннокентию Гизелю история государства - «Синописис» (1674), - где автор указывает на взаимосвязь победы Руси над польско-литовскими захватчиками и самодержавия, поскольку оно угодней Богу, нежели любое разделение власти. Символично выглядит и освобождение Русью Киева (города, откуда начинает распространяться истинная христианская вера) от католической, неправовой Польши, благодаря чему русский царь превращается в могущественнейшего из монархов, а Русь – в христианскую империю, пришедшую на смену Византии.

Таким образом, к концу правления Алексея Михайловича наметилась тенденция по формированию нового ценностно-смыслового ядра русской культуры. Древнерусская культура, детерминированная традицией, обладала прочным механизмом интеграции. Однако на рубеже XVI – XVII вв. начинается обмирщение культуры, основой которого выступает начавшийся еще в конце XVI в. процесс секуляризация сознания. Историческая логика развития Руси приводит к ускорению темпов всех происходящих процессов, к вычленению в сознании древнерусского общества «прошлого», «настоящего» и «будущего». Два этих взаимосвязанных фактора – секуляризация сознания и ускорение динамики исторического развития – продуцировали ситуацию кризиса, который не следует рассматривать как отход от заданного магистрального пути, он являлся лишь реакцией на распад интегрированной целостности социокультурного пространства древнерусской культуры (если пользоваться терминологией синергетики, то его следует рассматривать как точку бифуркации).

Итак, представления о времени в древнерусской культуре от языческого к христианскому периоду подверглись трансформации. Если для восточных славян была характерна циклическая модель времени, которой свойственна нерасчлененность прошлого и будущего, то после принятия христианства ей на смену приходит линейная концепция времени, с актуализацией заключительного этапа истории человечества, «последнего времени» (от его греческого варианта (ἐσχάτη ὥρα), в частности, происходит название «эсхатология»). Целостность Московского княжества была обусловлена не столько законодательными актами, сколько сформировавшейся в древнерусском обществе коллективной памятью, которая поддерживалась универсализмом православия, соединенным с национальными особенностями, деятельностью монастырей и правителей, устной традицией сказителей. То есть в данном случае прослеживается ориентация на старину, на прошлое, которое выступает не как совокупность исторических знаний и представлений о том или ином периоде, а как некий идеальный образ старины (в связи с этим необходимо отметить, что восприятие окружающего мира в древнерусской традиции носило эстетико-аксиологический характер). Будущее

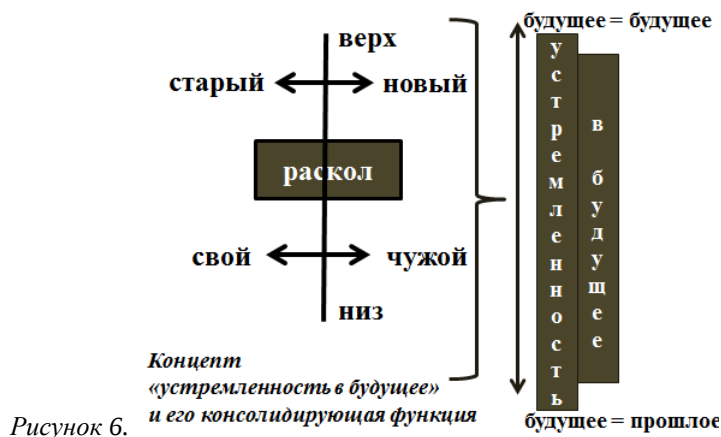
в контексте русского православия концептуализируется, осмысляется через категорию преображения мира и человека, а история предстает как обожение. Каждый из членов общества должен был приложить усилия, устремления, направленные на преобразование тварного бытия, позволяющие приблизиться к инобытию, к Богу. Новаторы и традиционалисты XVII в. так и остались в границах религиозного сознания, поскольку мысль обоих течений была сосредоточена на идее Вселенской церкви, которая подразумевала объединение всех православных. Разница их позиций заключалась лишь в предлагаемых для реализации этой теории путях, ни один из которых не привел к желаемому результату. Реформы патриарха Никона, слишком узко трактовавшего идею Вселенской Церкви, носили поверхностный характер, поэтому одна внешняя форма ритуала/обряда лишь заменяла другую. Однако неудачу ревнителей благочестия можно объяснить и логикой исторического развития: в русском обществе обозначилась тенденция на секуляризацию, набиравшая все большую силу, поэтому проект по построению Вселенской Церкви на территории Руси был изначально обречен. Можно сказать, что раскол есть реакция боявшейся потерять авторитет и статус Церкви на происходившие в Древней Руси социально-политические и экономические преобразования. Другими словами, произошло расширение пространства мирского, светского за счет сокращения поля сакрального. Реформы патриарха Никона привели лишь усилению динамического напряжения между различными социокультурными группами древнерусского общества. Начиная с XIII в. параллельно в народной среде начинает формироваться и иная точка зрения в осознании исторического процесса, основой которой выступают причинно-следственные связи, а не религиозно-символический подход. В русском обществе XVII в. «исторический акцент переместился с вечности на землю, с прошлого на будущее» [343, с. 141], результатом же данного процесса становится иное отношение к настоящему. В предшествующий период настоящее трактовалось лишь как отзвук вечности, как уже произошедшее, в «бунташный век» к нему начинают относиться как к моменту, предваряющее будущее. Можно сказать, что именно в этот период

отношение к истории, выбору исторического пути становится основой для формирования национальной идентичности, отодвигая в сторону православие, выполнявшего эту функцию ранее.

2.3. Имманентность концепта «устремленность в будущее» концептосфере русской культуры начала XVIII в.

Итак, начало XVIII в. конституирует деление отечественной истории на два периода – Русь допетровскую (старую) и Россию послепетровскую (новую). Таким образом, расколотость русского общества в этот период усугубляется: к распаду религиозному – на староверов и нововеров, - добавляется еще и деление фактически на два субэтнуса (модернизированное и традиционное). То есть эпоха вновь демонстрирует противостояние двух элементов конструктивной напряженности - старое – новое, - в котором каждый воспринимает противоположную сторону в контексте дихотомии «добро – зло». Другими словами, в пространстве Нового времени бытуют две логики, одна из которых ориентирована на консервацию существующих традиций, другая – на новизну, каждая претендует на абсолютность и коррелирует со свойственным только ей комплексом мировоззренческих установок, ценностей и идеалов, предлагает собственные проекты по жизнеустройству и культурные модели (как отмечал К. Леонтьев, «самодержавие Петра» «расслоило крепче прежнего Россию» [276]). Их столкновение продуцирует спонтанно нарастающую дифференциацию, которая и приводит к расколу, а, следовательно, к появлению двух типов бытия, и, казалось бы, к двум сосуществующим концептосферам. Однако обе логики рациональны и почвенны, генетически связаны между собой, поэтому им присущи идентичные концепты (Русь, Дом, путь, история, граница и пр.), различающиеся смысловым полем. Одним из общих концептов выступает и «устремленность в будущее»,

хотя его семантическое наполнение в каждом из типов логик различно (рисунк 6).



Если рассматривать переход от XVII-го к XVIII-му в. в контексте синергетической методологии, то бифуркационные процессы «бунташного времени» приводят к фазе формирования нового социокультурного порядка, которому присущи усиление взаимодействия структурных элементов и систем внутри российского социокультурного пространства, возникновение, в частности, новых социальных групп (например, появление «новых» дворян), актуализация новой системы культурных и моральных ценностей.

В связи со сказанным необходимо сделать несколько замечаний:

1) **выбор пути развития** системы «в точке бифуркации зависит от случайных факторов, которые проявляются через деятельность конкретных социальных групп, а иногда и отдельных личностей, которые отражают групповые интересы главных исторических акторов» [319, с. 55]. Более того, выбор нового пути происходит из целого спектра возможных, но их количество не бесконечно. Система, обладающая определенным набором характеристик, всегда получает вариант, присущий ее природе/специфичности. То есть можно говорить об определенной заданности пути, о том, что в данной системе имплицитно заложены варианты, в соответствии с которыми возможно ее дальнейшее развитие. Другими словами, именно ее характеристики задают вектор поиска, в границах которого происходит выбор и наличествует случайность.

В нашем случае существующая политическая модель государства и аккумулированные в сознании индивида временные категории пока только с

выделением, но не рефлексией «устремленности в будущее», предлагала выбор из наличного спектра вариантов: исключительно монархическая система, но ориентированная либо на будущее=традиционность (царевна Софья как регент при братьях), либо на будущее=модернизация (Петр). Таким образом, воля правителя выступала системообразующим фактором развития государства, а случайность как неотъемлемый аспект бифуркационного процесса в данном случае могла проявиться, например, в выборе царя.

Если же анализировать сложившуюся в России рубежа XVII – XVIII вв. ситуацию в рамках селективного детерминизма, то ее следует рассматривать как нелинейную систему, которой в точке бифуркации присуще разветвление старых качеств на новые (именно поэтому в период правления Петра I новизна становится неотъемлемой характеристикой социокультурного пространства).

Кроме того, для самоорганизующейся системы характерно чередование процессов иерархизации и деиерархизации. Социокультурное пространство Древней Руси XV - XVI вв. было четко организовано и структурировано, что ярко проявилось, например, в формировании высокого русского иконостаса, выступающего как историческое предание, где каждый из чинов коррелировал с конкретным этапом истории человечества. Иконостас же в целом разворачивал перед человеком мировую историю, сопричастность с которой он должен был ощутить. Благодаря этому история переживалась древнерусским человеком через призму эстетического, через категорию Красоты, аккумулировавшей суть православия. В конце XVI в. в русском обществе наметилась тенденция, приведшая к деиерархизации (династический кризис, наступивший после смерти Федора Иоанновича (1598), социально-политическая нестабильность, польско-литовская интервенция), однако избрание Михаила Романова на престол (1613) запускает механизм стабилизации и приводит социокультурную систему вновь к состоянию иерархизации. С.Ф. Платонов подчеркивал, что политические решения первого из Романовых «руководствовались общественной серединой» [354, с. 147]. Возникновение тенденции на формирование срединной позиции было обусловлено пересмотром логики существовавшей на рубеже XVI – XVII вв.

политической идеологии. Ни сложившийся ко времени правления Ивана Грозного авторитаризм, ни соборный идеал не смогли стать основой для консолидации дезинтегрированного русского общества. Данное обстоятельство стимулировало искать выход в возврате к «древнему вечевому идеалу, где все элементы находились (по крайней мере в идеале) в гармоничном согласии. Однако возврат к синкретизму был невозможен. Поэтому в действительности речь могла идти о формировании нового порядка из вычлененных элементов вечевого порядка. Новый идеал, который можно назвать ранним идеалом всеобщего согласия, гармонично соединил разные слои общества. Он нес идею, что долг народа – подчиниться воле царя, долг царя – прислушаться к голосу земли» [30, с. 131]. Таким образом, в этот период была предпринята попытка создать срединную культуру, контекст которой продуцировал выстраивание диалога между властью и народом, между различными сословиями посредством земских соборов и позволял преодолеть расколотость русского общества. Любопытно, что в этой, начавшей формироваться срединной культуре, нивелирующей дуальные оппозиции, были совмещены идея выборов царя и детерминированность его деятельности авторитарным принципом правления. Однако отечественная история XVI – XVII вв. свидетельствует, что продолжительность иерархизированных периодов к началу XVIII в. сокращается, поскольку Россия вступала в Современность/эпоху Модерна, которой присуща качественно новая по сравнению со Средневековьем историческая динамика развития, предполагающая ускорение трансформационных процессов социокультурного пространства;

2) **семантическая трансформация константных концептов концептосферы** (рисунок 7). Как уже отмечалось, семантическая наполненность концепта детерминирована картиной мира актуальной ему эпохи и его границами, вокруг которых возникает фронтир, где расположены новые смыслы.

**Трансформация константных элементов
концептосферы русской культуры (эпоха Петра I)**

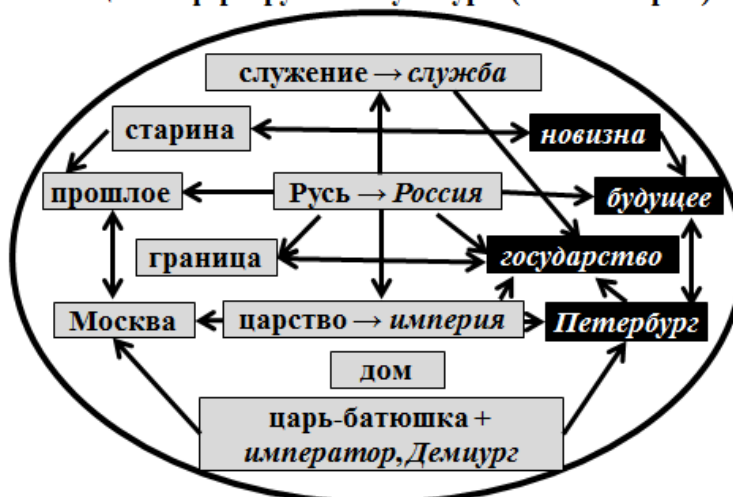


Рисунок 7.

Рассматривая данное положение в контексте концепции «потенциального текста» В.Н. Романова, возникающие смыслы следует трактовать как динамическую структуру, в которой «понятия благодаря изначально присущим им семантическим связям заранее «ожидают» и «предлагают» друг друга с разной степенью вероятности. Актуализация одного из них затрагивает в принципе всю систему отношений» [388, с. 119].

В российском социокультурном пространстве начала XVIII в. наблюдается тенденция на актуализацию термина «идеология» и его концептуализацию в политическом дискурсе, что приводит к установлению новых взаимоотношений структурных элементов национальной концептосферы и продуцированию новых концептов (империя, история, Петр, власть, государство, Петербург, служба) (рисунок 8).

Смысловое пространство концепта «власть» при Петре I

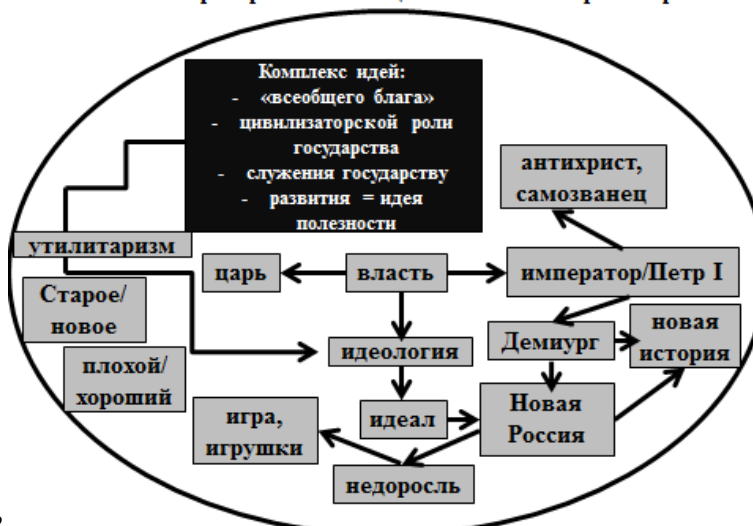


Рисунок 8.

Несмотря на появление термина «идеология» лишь в 1796 г. в докладе «Проект идеологии» А. Дестюта де Траси как обозначение науки о выявлении общих оснований при формировании идей и идеалов [168], сегодня существует несколько десятков подходов к его определению. Сложность его описания заключается в том, что уже в XIX в. идеологию начинают рассматривать лишь как учение об идеях, а в XX в. ее границы сокращаются до учения об идеале, который рассматривают «как наглядное представление, которое фиксирует не знание, но желание, аккумулирующее представление о том, каким образом должен выглядеть мир, дабы соответствовать запросам человека. Другими словами, идеал выступает определенным ценностным ориентиром, стандартом, стремящимся, хотя отнюдь и не всегда, к реализации» [424, с. 64]. То есть желание воплотить идеал всегда предполагает проекцию в будущее.

Поскольку объектом диссертационного исследования выступает национальная концептосфера, то под идеологией будет подразумеваться, во-первых, совокупность общезначимых идеалов, формирование которых детерминировано интересами социума, поскольку «ни одно человеческое мышление» «не свободно от идеологизирующего влияния социального контекста» [57] (при этом необходимо помнить, что каждая социальная группа выступает носителем собственной идеологии). Во-вторых, идеология как одна из форм политического мышления. Исходя из сказанного, функциональное значение идеологии, с одной стороны, заключается в структурировании социально-политических процессов и интеграции разно-ориентированных групп социума, с другой стороны, идеология выступает как источник легитимности власти, она оправдывает принятые политические решения и поддерживает сложившуюся политическую практику [555, с. 22 – 23].

Однако для воплощения общезначимого идеала нужен запуск особого механизма, неизменными элементами которого становятся лидер, социум, определенный символ и идеологический миф.

1. Лидер

Если на рубеже XIX – XX вв. для запуска данного процесса следовало предпринять больше усилий, поскольку даже при наличии харизматичного лидера, желающего реализовать этот идеал, необходимо было переживающее кризис общество, максимальная экспансия данного идеала посредством его распространения и пропаганды, то в начале XVIII в. абсолютная власть монарха объективно обеспечивала благоприятные условия для воплощения его собственного идеала. Как заметил Л.Н. Гумилев, «возникновение петровской мечты вполне естественно. Петр, как и его соратники, принадлежал своему этносу, пережившему в XVII в. максимум пассионарности» [155].

Основная задача идеологии как политического инструмента заключается и в продуцировании символической модели, в которой содержалась бы модель политической реальности, и, следовательно, идеологического символа, который «кодирует не истину или заблуждение (как это имеет место обычно в случае символа знания), а идеал (т.е. идеал является значением того знака, который образует символ веры)» [404, с. 45 – 46]. Для Петра I идеалом выступала «новая Россия», именно этот образ начинает концептуализироваться в эту эпоху. В связи с этим актуализируется дихотомия «старое – новое», которая продуцирует новые смысловые конструкции. Если Западная Европа представлялась Петру новой при сравнении ее со «старой Русью», то «новая Россия» мыслилась молодой «не только по отношению к московской Руси, но и в сопоставлении с западным миром» [288, с. 113]. Более того, оппозиция «старое – новое», как уже отмечалось, играет ключевую роль и в определении «плохое – хорошее». Для Петра I и его окружения хорошим выступало все, что было создано под знаком новизны, лишь оно обладало ценностью, плохим же считалось старое, уже отжившее свое и подлежащее в связи с этим уничтожению.

В момент триумфа после победы во 2-ом Азовском походе (1696) самодержец сформулировал для себя идею, которая стала смыслообразующей для всей последующей его деятельности – *идея служения государству*, другими словами, *идея полезности гражданина для России*.

Г. Федотов, описывая жизнь первых русских святых – Бориса и Глеба, - рассматривает ее через контекст «кеиотической» духовности, которой присуще служение и подражание Христу: даже предвидя страдания и преследования, человек не стремился найти иной путь и избежать мучений [486]. Таким образом, в Древней Руси служение – это следование заповедям и наставлениям Христа, однако при Петре I происходит трансформация термина «служение» в «службу», смещение его фокуса на государство и царя и дальнейшая концептуализация (хотя выражение «служение России» в текстах того времени тоже встречается).

Для Петра I «служба» выступает «синтетическим понятием» (Е.В. Анисимов) [13], под которым он подразумевает исполнение гражданином своих обязанностей по отношению и к государству, и к царю. Эта идея находит законодательное воплощение в «Табели о рангах» (1722). Таким образом, при Петре I были определены круг обязанностей всех сословий и возраст начала службы (с 15 лет). Более того, учреждение «Табели о рангах» вводит в российское социокультурное пространство элемент иерархизации, поскольку данный документ структурирует русское общество и определяет личное социальное достоинство человека. Если в предшествующий период последнее детерминировалось совокупными заслугами рода, то в петровскую эпоху - занимаемой человеком должностью.

В «Слове в день Александра Невского» (1718) Ф. Прокопович, один из идеологов петровского времени, говорит о богоугодности введения чинов, самым высшим из которых является чин самодержца. Кроме того, автор подчеркивал, что спасение зависит не от монашества и создаваемой им литературы, а от правильного исполнения своих обязанностей перед государством. Царь так же воспринимал свою деятельность как службу на благо России. Выступая перед дворянством (1719) после смерти царевича Алексея Петр I очень четко обозначил обязанности царя, главная из которых – борьба со злом: «Я приставник над вами от Бога, и моя должность, чтобы недостойному не дать, а у достойного не отнять. Буде добр будешь, но не столько мне, сколько себе и отечеству добра сделаешь; а буде худ, то я истцом буду: ибо Бог того от меня за всех вас потребует, чтобы злему и глупому не дать места вред делать» [347, с. 25]. Следует отметить, что

подобную точку зрения на роль самодержца высказывал в свое время Иван Грозный, к которому Петр относился уважительно, подчеркивая, что «сей Государь есть мой предшественник и образец, я всегда представлял его себе образцом моего правления в гражданских и воинских делах» [347, с. 17]. Любопытна в этом отношении оценка деятельности Петра I и Ивана IV, данная К. Кавелиным. Он отмечает типологическую разницу правителей, подчеркивая, что «оба равно живо сознавали идею государства и были благороднейшими, достойнейшими ее представителями; но Иоанн сознавал ее как поэт, Петр Великий как человек преимущественно практический» [202].

Таким образом, *концептуализация феноменов «власть», «государство», «царь/император» проходит при Петре I под влиянием нескольких тенденций:*

а) традиционные для древнерусской культуры представления о сакрализации власти

Сохранившийся в народной массе образ правителя как воплощения Правды, рассматривался еще и в контексте идеологии священного государства. С.С. Аверинцев подчеркивал, что «с возведением христианства в ранг государственного культа идеология священной державы и христианская идеология оказались сцепленными в единую систему “политической ортодоксии”» [12, с. 52]. В данном случае корреляция двух указанных идеологий могла «происходить не иначе как при посредничестве платонически окрашенного символизма» [12, с. 52]. Речь идет о концепции Платона, допускающей символическое участие в нетленной идее тленной вещи как тленного образа собственного нетленного первообраза. Таким образом, в Древней Руси закладывается основа христианской политической теологии, детерминированной христианской оппозицией «образ – первообраз», где правитель выступает образом Бога («Царь есть образ божий на земле»), а взаимоотношения царя и подданных выстраиваются в соответствии с религиозной моделью. Курбатов, в частности, пишет Петру: «Истинно желаю работать тебе, государю, без всякого притворства, как Богу!» [434, с. 312]. Ломоносов в «Слове похвальном блаженным памяти государю императору Петру Великому» подчеркивает, что «ежели человека, Богу

подобного, по нашему понятию, найти надобно, кроме Петра Великого не обретаю» [284, с. 92].

В связи с приведенными цитатами необходимо сделать замечание: именно позиция Петра относительно «государства как силы, стоящей *над* монархом», приводит к крушению «восточнохристианской модели наместнической власти» [12, с. 250]. Петр рассматривает свою деятельность в контексте служения и России, а не только Богу. Более того, ценностным критерием при анализе деятельности монарха для Петра выступают личные характеристики правителя, благодаря которым он способен управлять государством. Таким образом, «намечался разрыв с еще одним из постулатов наместнической модели власти – имитации царем земного своего небесного первообраза» [12, с. 250].

Уже в конце XVII в. взгляд русского человека на правителя сменился: царь более не воспринимался богоданным правителем, что рождало у народа представление о возможности смещения или поднятия против него бунта. Алексей Михайлович вынужден был предпринять попытку обосновать царскую власть, опираясь не на ту древнюю традицию, в основе которой лежала равнозначность понятий «община», «город», «государство», «отчизна», а на другую, идущую также из «добунташного» времени: отождествление личности правителя с государством. Эта тенденция просматривается уже в Соборном уложении (1649), где одна из статей приравнивает высказывания против царя к государственным преступлениям (Петр часто повторял, что подданные, недовольные принимаемыми им законами, являются «злодеями моими и государства»). Более того, в Уложении законодательно закреплялись существовавшие на тот момент сословия (хотя слово «сословие» в тот период не употреблялось, его заменял термин «состояние»), были введены ограничения по переходу из одного сословия в другое, что прервало формирование «социальных предпосылок для возникновения особого промежуточного идеала спонтанного всеобщего согласия» [30, с. 136]. В начале XVIII в. необходимость обоснования царской власти получила новый импульс, а перед проповедниками и

публицистами (в частности, Ф. Прокоповичем, Г. Бужинским и др.) была поставлена задача обосновать право царя распоряжаться жизнями подданных.

Ф. Прокопович, главный идеолог петровского времени, вводит в российское социокультурное пространство триаду «Бог – государство – самодержец», идеологическую основу которой составила контаминация идей естественного права и божественного происхождения государства и власти правителя (хотя уже в документах XVII века можно встретить обозначение царя как «земного бога»). В связи с этим происходит и трансформация телеологии государства, поскольку в соответствии с новой концепцией главной целью государства становится достижение всеобщего блага.

б) традиционный для древнерусской культуры почитаемый образ отца

Многие исследователи (в частности, А. Ахиезер, Ю. Лотман, Е. Погосян, С. Соловьев) отмечают, что на формирование авторитарного способа правления в России оказало влияние главенствующее положение отца в семье, доме, старейшин в крестьянском мире. На них лежала ответственность за домочадцев, к ним обращались для решения важных вопросов, их авторитет позволял регулировать взаимоотношения внутри группы. Неслучайно в русском языке слово «батюшка» относилось не только к главе семьи, но и священнику. Другими словами, семейно-родственные отношения выстраивались в соответствии с христианской парадигмой Дома Небесного (важно помнить и о том, что все жители Московии приходились кому-то духовными детьми и имели помимо биологического, духовного отца, которого можно было выбирать). В контексте этого же представления отношение к правителю в Древней Руси зафиксировано в выражении «царь-батюшка».

Однако авторитаризм отца в семье как основа для формирования подобного отношения к правителю характерен не только для России, но и для Западной Европы. Т. Гоббс, в частности, отмечал, что «прежде всего сначала правление отца во время детства его отпрысков приучило их к руководству одного человека, и они усвоили, что там, где оно проводится с заботой и умением, с любовью и привязанностью к тем, кто находится под его руководством, этого вполне

достаточно для достижения и обеспечения людям всего того политического счастья, которого они искали в обществе» [137].

Однако если в Западной Европе экстраполяция принципа построения семейно-родственных отношений на политическое устройство была со временем преодолена, то России в начале XVII – XVIII вв. дабы имитировать порядок, присущий древним локальным коллективам/семьям, пришлось воспроизводить устройство патриархальной семьи (естественно с рядом поправок). В духе этой патерналистической идеи выстраивается лексический ряд для обозначения самодержца: Петра называют «отцом Отечества», «началом начал», «Великим», его ставят в один ряд с выдающимися правителями древности (А. Македонский, А. Невский, Цезарь). Титул «Отец Отечества» в Древней Руси относился чаще всего к патриарху, поэтому после отмены патриаршества на Руси (1721) и подчинения Синода лично императору, отнесение к Петру данного титула может восприниматься как возложение на него функций главы церкви и патриарха. Но в западноевропейской культуре Возрождения и Нового времени под «Отцом Отечества» подразумевался образованный монарх, все силы которого направлены на процветание государства. В связи с этим можно предположить, что при Петре I обе трактовки имели право на существование.

Немаловажным психологическим моментом выступает и восприятие России начала XVIII в. современниками, «то в образе «отродившегося в новый вид» существа, то новорожденного младенца» [288, с. 106].

Любопытно, что в переходный от Средневековья к Новому времени период в России иначе стали трактоваться слова «ребенок» и «дитя». В Древней Руси для обозначения начала человеческой жизни употреблялись слова «дитя», «отрок», «младенец», «ребенок», у которых отсутствовала верхняя возрастная граница. Другими словами, не было четкой фиксации возраста для указания перехода, например, из детства в отрочество. В Новое же время ситуация начинает меняться: нижняя граница взрослого состояния не поднималась, но появилось актуальное для культуры того периода слово «недоросль», которое к середине XVIII в. приобретает статус концепта. Недоросль – это человек, который еще не

дорос, которому еще предстоит развиваться. Для становления недорослю необходимо занять активную позицию: он должен быть деятелен, а не созерцателен, совершать поступки, а не рефлексировать. Данное слово относили как к юному человеку, отроку, так и к России, которой предстояло дорасти до европейского уровня, совершив технологический прорыв. В связи с этим Петр I рассматривал себя как отца, на котором лежит ответственность за будущее России. Эта идея патернализма так же была обоснована Ф. Прокоповичем, который неоднократно писал об обязанностях царя, о его долге, о необходимости быть образцовым служилым (например, «печется самодержец о добре общем, яко о своем домашнем» [363, с. 41]). Основываясь на концепции Т. Гоббса и С. Пуффендорфа, Прокопович видит в Петре «светского абсолютного монарха, служащего “всеобщей пользе”» [12, с. 254]. Теперь правитель должен стремиться не к восхождению к Богу, не имитации Его, а к устроению на вверенной ему территории «всеобщего блага».

Царь «презентировал себя как основателя России, героя, отделенного от прошлого, *casus sui*, отца самому себе» [479, с. 18]. Он руководствовался отчасти идеями Т. Гоббса, писавшего, что «власть, которую родители имеют над своими детьми, проистекает из той обязанности, которая на них возложена, – заботиться о своем потомстве во время несовершеннолетия детства. Просвещать ум и управлять действиями этих ещё несведущих младенцев до тех пор, пока разум не вступит в свои права и не избавит их от этой заботы» [137]. Именно из патернализма проистекают некоторые идеи, определившие направленность действий Петра I: идея развития и, тесно с ней связанная, идея полезности. Таким образом, если в культуре Древней Руси смыслообразующим понятием выступала «Красота», то в Новое время, начало которого совпадает со временем правления Петра I, таковым выступает «Польза» (слово, которое в первой трети XVIII в. употребляется чаще других).

В связи с появлением новой возрастной категории – недоросль – меняется и отношение к игрушкам. В начале XVIII века «игрушки – модели реальности, модели, в идеале действующие (потешные войска и крепости, «прудовые»

флотилии, точные копии судов с полной оснасткой и пр.). Если игрушка Средневековья – *образ* действительности, то забава Нового времени – *копия* с нее» [97, с. 34]. Даже став взрослым, Петр I продолжал использовать игру как одно из средств в воспитании подданных. Например, он, работая на верфи или исполняя капитанские обязанности в армии, всегда выказывал уважение своим непосредственным начальникам, что позволило ряду исследователей говорить о демократизме царя. Но подобное поведение Петра I свидетельствует, скорее, о желании самодержца показать пример почтительного отношения, во-первых, подчиненного к вышестоящему лицу, во-вторых, к труду (если царь работает, не покладая рук, то и подданные не должны отставать). В пользу этого говорят послания и челобитные Петра I «князю – кесарю» Ф.Ю. Ромодановскому, которые и адресат, и придворные, и царь воспринимали как игру (данный случай можно сравнить с взаимоотношениями Ивана Грозного и Семена Бекбулатовича, которого царь посадил на свой престол и писал ему прошения). «Переплетение реальной государственной деятельности с пародийно-кошунственной игрой может придавать этой последней прогностический характер, когда реальные преобразования проигрываются в шутовских затеях царя» [179, с. 572]. Таким образом, при Петре I, как и в XVI в., окружение не обманывалось, проводя четкую грань между настоящим и ненастоящим, «игрушечным» правителем.

в) западноевропейские теории политического и гражданского устройства

Политические взгляды Петра I формировались и благодаря знакомству с новым для России комплексом идей, которые были озвучены Г. Гроцием, Б. Спинозой, Ф. Бэконом, Дж. Локком (существует вероятность его знакомства с русским царем), Т. Гоббсом, Г.В. Лейбницем в области политической теории. В концепциях Г. Гроция и Б. Спинозы, С. Пуффендорфа прослеживается становление рациональных светских представлений, основой которых выступают не вера и религия, а право и философия. Исходя из этого, государственность могла базироваться только на «естественном праве», а божественные и наследственные принципы ее устройства объявлялись несостоятельными. Именно «естественное право», трактуемое как свободно принятое людьми

общежителство, выступает ядром концепции «общественного договора», которая продуцирует возникновение государства, чье существование детерминировано установлениями людей, но не Бога. Результатом данного государственного устройства становится формирование гражданского общества.

Петр имел возможность познакомиться с этими воззрениями не только в Европе, но и дома, поскольку книги указанных европейских философов переводились на русский язык и находились в библиотеках близких к царю лиц. Например, работы Дж. Локка имелись у графа А.А. Матвеева и А.Ф. Хрущева, а членами кружка Д. М. Голицына на русский язык был переведен трактат философа «О государственном правлении» (около 1720). Основное положение учений этих философов заключается в утверждении полученного в результате опыта научного знания, благодаря которому человек может подчинить природу, т. е. наука начинает рассматриваться как средство в достижении господства над природой. Наука превращается для них в новую религию, которая обещает построение рая на земле. Особой формой организации в данной концепции выступает государство, которое возникло в результате договора свободных людей, желающих обеспечить свою безопасность.

Однако из концепций государственного устройства, сформированных в Западной Европе, Петр брал лишь те элементы, что соответствовали его представлениям о «новой России». В частности, ему импонировала идея «всеобщего блага» (Г. Гроций), которая в системе ценностей царя соединилась с традиционно русским представлением об обязанности отца обеспечивать семье достаток и нести ответственность за ее членов.

В данной концепции его привлекала и идея примата государства, трактуемая в контексте естественного права, «т.е. в качестве инстанции, имеющей *секулярный источник происхождения*», в которой «заключена оппозиция христианскому пониманию власти, когда Царь Небесный предстает источником политической власти и верховным сувереном на земле» [12, с. 250].

Кроме того, он заимствует представление об обществе как механизме, в котором человек выступает лишь его деталью и манипулируемым существом.

Авторитарная система правления наделяла самодержца всеми правами, от которых царь отказываться не собирался. То есть «на рубеже XVII - XVIII веков в России» наметилась тенденция, в контексте которой «собственно государство» выступает «как вид искусства» [514, с. 310]. При подобном подходе власть правителя неделима и абсолютна, он стоит над справедливостью (Петр считал, что ради государственного блага можно пренебречь морально-нравственными ценностями, поэтому приветствовал и доносы, и развитие института фискалов), имеет право вмешиваться в любые дела, касающиеся его государства, в том числе и церковные. Последнее в своих работах пропагандировал, в частности, Дж. Локк, отмечавший, что перед государством и церковью стоят совершенно разные цели, поэтому разнятся и их обязанности. Следуя этой точке зрения, Петр отменяет патриаршество и вводит Синод (1721), в чем отдельные исследователи видят ущемление прав РПЦ. Однако, как отмечает Л.А. Андреева и в Византии, и в Московии патриархи всегда находились в подчинении императора/царя. «Любые попытки церковных иерархов взять под свой контроль исполнение подлинно первосвященнических функций пресекались царями. Поэтому реформа Петра лишь юридически закрепила то состояние, в котором де-факто пребывала допетровская Русь» [12, с. 258].

Таким образом, *смысловые поля концептов «власть», «государство», «царь/император» в начале XVIII в. детерминированы как традиционными для русской культуры тенденциями, так и западноевропейскими влияниями, благодаря совокупности которых возникает идея о цивилизаторской роли государства в обществе.*

2. Переживающий кризис социум

С.М. Соловьев сформулировал идею «догоняющего развития» (в дальнейшем ее разработкой занимался и В.О. Ключевский), которая аккумулирует важнейшие особенности исторического развития России. Движение вперед в контексте данной концепции осуществляется за счет насаждения государством (в лице царя/императора) заимствованных социокультурных форм, поскольку «нужда реформ назревает раньше, чем народ созревает до реформы. Необходимость

ускоренного движения вдогонку ведет к перениманию чужого наскоро» [233, с. 318]. Таким образом, движение вперед осуществляется не в результате естественного социально-экономического развития государства, а по «перевернутой схеме», когда инициатива преобразований, коррелирующая, как правило, с решением геополитических проблем, исходит от власти. Позже наскоро импортируемое трансформируется в рамках самодержавия в соответствии с существующими традициями и установлениями.

Обозначенный подход продуцирует двойственное отношение к власти: с одной стороны, согласно древнерусской традиции, на власти лежит ответственность за стремление к гармонии, где произойдет воплощение Правды, с другой стороны, непонимание инициатив властной структуры приводит к запуску инверсионного механизма, результатом работы которого выступает рассмотрение ее деятельности как воплощение Кривды. Однако сложность семантического анализа концепта «власть» в этот период связана с тем, что эти оценки могут относиться как в целом к властной структуре, ядром которой выступает фигура правителя, так и к царю отдельно от его окружения. Например, бунты XVII в. носили антибоярский характер, поэтому за защитой от боярского произвола восставшие обращались непосредственно к Алексею Михайловичу. То есть боярство в этот момент рассматривалось как олицетворение Кривды, а царь выступал воплощением Правды. Таким образом, «двойственное отношение народа к царю приводило к парадоксальному сочетанию приверженности реальному царю и борьбы с ним. Вера в царя не мешала борьбе с царскими войсками» [30, с. 143].

Однако непонимание действий Петра I привело к возникновению в народе сначала многочисленных слухов, а в дальнейшем к формированию представлений о нем, как о царе – антихристе и царе – самозванце. В частности, были распространены слухи и о его рождении полькой, и о появлении у царицы девочки, которую заменили Петром, из немцев, и о его происхождении из еврейского рода с дальнейшей подменой истинного царя. Простой люд, большая часть которого не имела возможности наблюдать за царем, видел в его

деятельности лишь уничтожение традиционного уклада. Эти представления о Петре I сложились не сразу, но уже к 1704 г. появляется более или менее складная легенда о самозванстве. Народ пришел к выводу, что, поскольку новшества стали вводиться после путешествия царя на Запад, следовательно, именно там и произошел подмен настоящего русского правителя на самозванца из немцев. Сказание о царе – антихристе возникает чуть позже (в период 1699 – 1708) в кругу образованных людей, которые не могли быть удовлетворены историей о самозванстве и искали иные причины, объясняющие поведение царя. Особенно широкое распространение легенда получила в среде старообрядцев, которые видели в поступках Петра продолжение процесса по уничтожению истинного благочестия, царства Правды, начатого еще патриархом Никоном. Территориальный ареал бытования сказания - Олонецкий и Заонежский края, - куда бежали старообрядцы, Белгородская земля, где она приобрела окончательный вид и начала распространяться по стране. То есть в деятельности Петра I многие усматривали продолжение «богопротивных дел Никона: в таких мероприятиях, как введение нового календаря, видели нарушение сложившегося порядка, покушение на православие. Отсюда и многочисленные версии о Петре – антихристе, от которого гибнет благочестие и вера, а царство его есть наступление конца мира» [30, с. 172], поскольку «дуальность в отсутствие нейтральной аксиологической сферы приводила к тому, что новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена всего» [291, с. 4].

Таким образом, русское общество на рубеже XVII – XVIII вв. переживало кризис, сопряженный с переходным периодом от одного типа организации социума (традиционного) к другому (модернизированному).

3. Идеологический символ и идеологический образ

Идеологический символ «кодирует не истину или заблуждение (как это имеет место обычно в случае символа знания), а идеал (т.е. идеал является значением того знака, который образует символ веры)» [404, с. 45 - 46]. Для Петра I, как уже отмечалось, идеалом выступала «новая Россия». То есть еще до момента реализации идеала символ приобретает статус особой реальности, не

совпадающий с наличествующей реальностью и не аутентичный субъективному представлению о нем носителя. В данном случае продуцируется третья реальность, где стирается грань между субъектом и объектом. Широкое распространение идеала затруднено в силу его недостаточной конкретности, поэтому он нуждается в метафоризации, что делает идеал осязаемым и зримым для общества. Этот процесс приводит к появлению идеологического символа и идеологического образа, которые выступают как его иносказательные изображения.

Для Петра I одним из таких образов становится море, которое он впервые увидел во время поездки в Архангельск (1693 – 1694). Оно прочно вошло в его воображение не только как художественный образ, но и как объект желания: с этого момента царь мечтает о выходе к морю для «новой России». С этого момента *начинается концептуализация образа «море»*, он становится частью геополитического и социокультурного пространства России.

С морем тесно связан образ корабля, который настолько сильно захватил мысли царя, что неоднократно снился ему. Для Петра I он был «символом организованной, рассчитанной до дюйма структуры, материальным воплощением человеческой мысли, сложного движения по воле разумного человека. Более того, корабль для Петра своеобразная модель идеального общества, лучшая форма организации, опирающейся на знание законов природы в извечной борьбе человека со слепой стихией» [13, с. 39]. *Корабль, таким образом, становится одним из структурных элементов концептов «море» и «государство».*

Еще одним символом и образом стал Петербург, поскольку «новая Россия» нуждалась в новой столице. Как отмечает Ю.М. Лотман, в идеологеме елизаветинского старца Филофея «Москва – третий Рим» изначально заложен двойственный смысл: с одной стороны, Москва выступает наследницей Константинополя как религиозного центра, с другой – как центра политического, имперского. Именно второй аспект – столица как город имперский – актуализирует Петр, вступая, таким образом, в противостояние с католическим Римом за право исторического наследства (хотя и религиозный аспект русским

царем не исключался полностью). Это сопоставление проявляется в нескольких моментах:

- название города

Новая столица – Санкт-Петербург («город святого Петра») – получила название в честь апостола Петра, выступавшего небесным патроном русского царя. Это наименование содержит топографическую символику: только Рим называли до этого «городом святого Петра», поскольку именно там находится могила апостола. Таким образом, Петербург начинает позиционироваться как «новый Рим».

Если отбросить приставку «Санкт-», то название «Петербург» можно перевести как «город Петра»: учитывая совпадение имен русского царя и апостола, возникает коннотация, указывающая не только на святого. Кроме того, Петр – камень (греч. πέτρος), следовательно, Петербург есть город, возведенный из камня.

- герб города

Многие исследователи отмечают сходство композиций гербов Петербурга и Ватикана: красный фон, переkreщенные якоря / ключи (соответственно), якоря / ключи расположены лапами / бородками вверх, якорь в символике барокко обозначает спасение и веру, ключи же от рая (спасения) держит апостол Петр. Но в центре герба Петербурга вместо тройной тиары, право носить которую имеет лишь папа римский, помещен любимый образ Петра – корабль (позже заменен на двуглавого орла). Сочетание якоря и корабля давало возможность показать, что Петр не апостол, не святой, а император, который ставит перед собой цель открыть дверь своего «рая», или «парадиза», как он и его сподвижники называли Петербург [290].

- Петропавловский собор

Этот собор, посвященный Петру и Павлу, культ которых насаждался в Петербурге, первоначально должен был стать композиционным центром города, каковым является собор св. Петра в Риме. Более того, в алтарной части, за иконостасом, был установлен подарок царя собору – золоченая резная

надпрестольная сень, прототипом которой является знаменитый киворий работы Л. Бернини в соборе св. Петра в Риме.

Говоря о Петербурге, необходимо отметить еще один момент: известно, что Петр не любил Москву из-за воспоминаний о стрелецком бунте, из-за ее деревянных построек и глухих заборов, поэтому новая столица возводится как анти-Москва. Петербург был одним из первых городов, построенных по строгому плану, с использованием типовой застройки. Другими словами, хаотично застроенной Москве противопоставлялся структурированно возведенный Петербург. Более того, можно констатировать и смещение границы между профанным и сакральным, поскольку сакральностью теперь наделялась новая столица. Однако Москва по-прежнему остается «первопрестольной», за ней сохраняется статус города, где проходило «венчание на царство». В связи с этим допустимо говорить *о наделении Петербурга сакральностью нового типа*, представляющей совокупность традиционно русских представлений о святости, которые были переосмыслены в контексте европейской философии.

Любопытным в данном случае представляется и сопоставление смыслообразующих феноменов, присущих барочной культуре Москвы и Петербурга. Московское барокко XVII в. есть «апофеоз Слова», придворные литераторы «считают поэта «вторым богом», уподобляют Слово как первоэлемент литературы Логосу» [343, с. 295]. Для них динамическое развитие заключалось в попытке разгадать смысл слов, составленных в определенном порядке, в процессию. На первый план выходил эстетический аспект, лежащий в основе центрального понятия древнерусской культуры – Красота. «Царь был против толкования идеи динамизма как производства слов» [343, с. 297], поскольку для него инструментом преобразования выступали дела и, создаваемые в результате, вещи. В связи с этим если Слово было центральной категорией московского барокко, то Вещь и, коррелирующая с ним, Польза, - основой барокко петербургского (в связи с этим и «барочные тексты, относящиеся к царю, одними воспринимаются как кощунство, а другим дают толчок к реальному поклонению» [181, с. 83]).

Кроме того, в семиотическом аспекте, город, расположенный на окраине культурного пространства, преодолевает антитезу земля – небо, но попадает в контекст оппозиции «естественное – искусственное». Этот город создается вопреки природным условиям [290] (Ф. Прокопович, в частности, замечает, что «идеже ни помысл кому был жительства человеческого, достойное вскоре устроится место престолу царскому» [363, с. 45]). Именно так Людовик XIV возводил Версаль: на болотистой местности, вдали от Парижа и каких-либо поселений. Но расположение королевской резиденции в столь, казалось бы, неудобном месте должно было свидетельствовать об абсолютной власти правителя, сказавшего «Государство – это я». Его воле должны подчиняться не только подданные, но и силы природы. Петр пошел еще дальше: новый город основывался на территории, которая являлась в этот момент спорной между Россией и Швецией. Но с точки зрения царя эти земли всегда принадлежали России и были лишь утеряны ею в ходе Ливонской войны.

Однако изначально Петербург возводился как торговый город, лишь после 1710 г. можно говорить о формировании идеи Петербурга и актуализации его репрезентативной функции. В этот период «жизнь менялась стремительно, менялись взгляды и приоритеты в деятельности людей, а, следовательно, претерпевала изменения и «программа» града Петрова» [5, с. 61].

Таким образом, *концептуализация образа новой столицы начинается фактически с момента основания города (1703), говорить же о концепте «Петербург» как неотъемлемом элементе концептосферы русской культуры можно уже с 1720-х гг.*

4. Идеологический миф

Идеологический миф представляет собой «серию эпизодов, иллюстрирующих в популярной форме различные нормативы идеала и те правила (нормы) поведения, которым надо следовать, чтобы идеал был воплощен в действительность» [404, с. 47]. Идеологический миф актуализирует веру в идеал, благодаря чему происходит контаминация реализма и символизма, снимающая вопросы о реальной/нереальной основе данного мифа. Однако при этом миф не является

вымыслом, поскольку в нем аккумулирован особый идеологический смысл, который заставляет увидеть стоящую за мифом особую «реальность, но это не реальность знания, а реальность желания» [404, с. 48]. Основой идеологического мифа начала XVIII в. выступают личность Петра I и его деятельность, направленная на модернизацию России.

Сподвижники пишут о Петре как Демиурге, создавшем «новую Россию»: например, в прошении о принятии титула император, поданном царю 30 октября 1721 г., сенаторы уверяют, что именно он «произвел» Россию и ее народ. В этом же документе имеется отсылка к истории Древнего Рима, что отнюдь не является случайностью. Петровское время в публицистике и официальных документах рассматривалось как исходная точка, начало новой истории «новой России», образцом для которой служило не собственное прошлое (для него характерно, по мнению идеологов, невежество, ориентация на старину и традицию), а эпоха античности, с ее культом разума и четкой организованностью.

Для поддержания веры в идеал существует система особых операций, которые формируют базирующийся на ритуале идеологический культ, нуждающийся в специфическом художественно-декоративном контексте. При Петре I этот фон создавался традицией проведения парадов и возведения триумфальных арок в честь военных побед, к составлению программ росписей и оформлению привлекались лучшие профессора (в частности, из Свято-греко-латинской академии) и художники той эпохи. Одно из первых триумфальных шествий (30 сентября 1696) было организовано в честь взятия Азова и проведено по инициативе Петра, который принял в нем участие. То есть можно сказать, что «Петр ввел в употребление новый символический язык и политическую образность, заимствованную из западного абсолютизма» [577, с. 42 – 43]. Другими словами, Петр нашел для основных элементов идеологии – идеала, канона и ритуала – особую аллегорическую, зримую форму, структурными компонентами которой выступали символ, миф и культ. Только в таком виде идеал «новая Россия» мог получить широкое распространение.

Частью этого идеала становится и особое восприятие времени и истории: Петр и его современники чувствовали ускорение темпа жизни. «Образцом человека Нового времени – «человека спешащего» - был сам царь-реформатор. Тема времени и его нехватки сквозит» [5, с. 258 – 259] в многочисленных рассуждениях о нем Петра I. В связи с этим следует отметить, что подвижность присуща барочному типу личности, к которому относился и Петр. Однако еще в конце XVII в., в пространстве московского барокко, появляется целая группа новаторов, в основном уроженцев Белоруссии и Украины, получивших образование в Киево-Могилянской академии и европейских университетах, знающих иностранные языки, не боящихся переезжать и строить карьеру в инокультурном и иноконфессиональном обществе. В связи с этим своеобразным символом рубежной эпохи следует рассматривать созданный в творчестве одного из самых ярких представителей этой группы Симеона Полоцкого образ блудного сына (трактуемый не канонически).

Новое представление о времени находит продолжение в реформе календаря, и ином вычислении времени суток (последнее находит отражение и в изменении оформления циферблата). Барон Гизен, состоявший долгое время на русской службе и ведший (1712 – 1715) «Журнал государя Петра I» (издавался в виде годовых записей), подчеркивал в этой реформе ориентацию на европейскую традицию (хотя Петр сохраняет юлианский календарь). Более того, следует отметить, что с изменением календаря в русскую культуру входит «понятие столетия как историсофского отрезка» [343, с. 50], которое использовалось в западноевропейской культуре со времен античности (например, в Древнем Риме существовал жанр «стихов на столетие», *carmen saecularis*). «Saeculum – это не просто хронология. Это слово многозначно, как многозначна идея. Слово ориентирует на секуляризацию, на неповторимый «дух времени», на динамическую мирскую культуру, на будущее» [343, с. 50].

Феофилакт Лопатинский в «Слове о благодарственном мире» (1722), Ф.-Г. Миллер в «Примечаниях на ведомости» (1729) обращаются к тому моменту «Исповеди» Августина Блаженного, где автор задается вопросом о природе

времени («Что есть время?»). Но если для видного проповедника актуальной в размышлениях о времени выступает возможность/невозможность совмещения религиозных и церковных праздников (для Петра данная проблема решалась в пользу соединения, иногда взятие той или иной крепости он специально приурочивал к церковному празднику), то для Миллера время выступает не просто чередой событий. Для него «существуют некоторые вехи и их сместить во времени нельзя – они должны приходиться на точно определенные моменты и составлять некоторый хронологический каркас» [356, с. 8], ячейки которого заполняются событиями в строго определенном порядке и их смещение не допускается.

Другими словами, «у Петра несомненно была своя «стратегия» в обращении со временем» [356, с. 9], которая заключается в формировании имперского календаря, куда были включены все знаковые для царя события. «Эта роспись торжеств была не только программой организации придворного быта, у нее была еще одна, крайне важная функция. Выстроив ряд важнейших викариальных дней, Петр превратил список торжеств в своего рода конспективную версию официальной истории империи» [356, с. 9].

Если в придворном календаре XVII в. основой при расположении знаковых дат выступает годовой цикл православных литургических праздников, включающий так же дни тезоименитства царя и его предков, то при Петре I происходит совмещение церковных и светских праздников. Древнерусский придворный календарь прекращает действовать к 1700 г., сразу после смерти патриарха Адриана, а в новый календарь, формирование которого продолжалось до 1720-х гг., было включено порядка 30 новых праздников, куда вошли и церковные (Крещение, Пасха, Рождество) и светские. Таким образом, нельзя говорить, что формирование данного календаря явилось результатом исключительно секуляризации (тем более, что даты некоторых викариальных праздников приходились на день памяти того или иного святого). Кроме того, большая часть светских праздников начиналась молебном, уклониться от которого было нельзя.

Существование данного календаря в социокультурном пространстве России способствовало воспроизводству идеологического мифа, поскольку ежегодно повторяемые праздники воспринимались как заново переживаемая история царствования Петра, демонстрирующая процесс воплощения идеала. Другими словами, *календарь должен был рассказывать о деятельности императора, направленной в будущее*: выстраивание именно той истории, которая должна запечатлеться в памяти следующих поколений. Итак, *в период правления Петра I происходит формирование официальной истории «новой России» и становление российской историографии, а направленность развития приобретает выраженную ориентацию на будущее.*

Петр I создает «гражданскую религию» (Bellah), идея которой сосредоточена в обеспечении общества ощущением сакральной целостности, а политическая сфера «становится местом, где разыгрывается драма человеческого спасения» [356, с. 171]. Идея служения России, поддерживаемая, в том числе, и придворным календарем празднеств, где сакральные праздники коррелируют с определенными историческими общегосударственными датами, и сохранение принципов ее функционирования, заложенных Петром, выступают еще одним основанием «гражданской религии», благодаря которой осуществлялась сакрализация собственного прошлого и истории и выстраивалась идеальная модель «Новой России».

Таким образом, кризисность данной эпохи связана с распадом интегрированного единства, которое в предшествующий период базировалось на православии. Именно религия обеспечивала целостность мировоззрения и выступала основой для понимания исторического развития, вектор которого определялся координатами – сотворение мира - Страшный суд. Ориентация на секуляризм, пропагандируемая Петром I и не воспринятая народными массами, осмысливается ими в эсхатологических категориях. С их точки зрения, Правда покинула землю и вернулась на небо, а Кривда получила возможность распространиться по земле и будет пребывать здесь до наступления «последних времен». При Петре I закладывается тенденция, направленная на реализацию

творческих потенций и модернизацию, которые продуцировали преобразование существующих форм культуры. Введение нового летоисчисления позволяло иначе взглянуть на время и историю: они как бы присваивались реформаторами. В связи с этим рождались новые смыслы, среди которых оппозиция «старое время – новое время» (допетровская/старая Русь – петровская/новая Россия), членение исторического времени на «прошлое», «настоящее», «будущее». Известно, что автором метафоры с «окном» в новую эпоху является Д. Юм [567, с. 50], поэтому можно предположить, что метафора об «окне в Европу» генетически с ней связана, поскольку указывает не только на желание Петра I приобщить Россию к инокультурному пространству, но и обозначает переход в Новое время, детерминированное идеей прогресса. При этом «прошлое» подлежало сакрализации, а «будущее» концептуализировалось через категории бинарности, присущие русскому обществу, и под влиянием комплекса идей эпохи, пришедших из Западной Европы. Однако сакрализация прошлого не исключала и сакрализации будущего, в связи с чем, появляется представление о последующих поколениях, ради которых и совершаются преобразования. Результатом модернизации становится и смещение границы между профанным и сакральным, что продуцирует появление «гражданской религии» (Bellah) и феномена «светской святости» (Панченко). Прежняя идеология, в основе которой лежало представление о «священном царстве», не была оставлена в прошлом. Она лишь освободилась от религиозной составляющей и воплотилась в новом концепте «Великая Россия», аккумулировавшем представление о достижениях и потенциальных возможностях России, и комплексе идей, центральной из которых выступает идея служения государству.

Итак, представления о будущем в народной среде и окружении императора разнятся, что свидетельствует о нарастании напряженности между властью и обществом.

2.4. Метаморфозы концепта «устремленность в будущее» в отечественной культуре XIX – начала XX вв.

Данная эпоха – рубежное время – выступает, с одной стороны, как период подведения итогов, а с другой, - открывает новую эру, от которой ждали обновления во всех сферах человеческого бытия. Ее ключевыми словами следует считать ориентированную на будущее «современность» и «прошлое», противопоставляемое ей. Трудность анализа переходного этапа связана с невозможностью зафиксировать «те состояния вещей, которые позволяют говорить о том, что произошло изменение» [192, с. 31].

Кроме того, затруднение в выявлении компонентов концептосферы русской культуры на рубеже XIX – XX вв. возникает с возросшей в этот период дифференциацией общества, заменой сословий классами, образованием различных групп (например, после публикации Манифеста 17 октября 1905 г. на политической сцене России сразу появились около 50 партий). Члены противоборствующих групп не хотели слышать, а тем более, признавать точку зрения оппонентов, выстраивать диалог и идти на компромисс. Другими словами, каждая из возникших социокультурных страт имела собственный набор концептов и свое представление о будущем.

При подобной гетерогенности общества существует опасность создать искусственный, теоретический конструкт, не имеющий к действительности никакого отношения. Более того, как уже отмечалось, один и тот же концепт в научных текстах и в обыденном сознании в границах одной и той же эпохи наделен различным смысловым пространством. Однако помня, что любое высказывание современников о факте или социокультурном процессе есть результат его фиксации наблюдателем, даже при условии территориальной удаленности последнего от события, то данная проблема снимается, поскольку эти высказывания репрезентируют смысловое поле данного факта или социокультурного процесса, фиксируя стиль мышления, картину мира данной эпохи. То есть адекватность механизма при воссоздании концептосферы русского

общества указанного периода должно обеспечить понимание того, что любое высказывание о факте/явлении есть интерпретация этого факта/явления, всегда погруженного в контекст эпохи. Следовательно, даже противоположные высказывания об одном и том же факте/явлении, произнесенные в одно время, когерентны, а значит, результатом реконструкции выступает не сам факт/явление, а только его интерпретация, ибо прошлое всегда выступает как социокультурная конструкция.

Данное обстоятельство приводит к проблеме адекватного понимания историко-культурного контекста, поскольку отсутствуют рациональные критерии оценки степени приближенности исследователя к его осознанию/чувствованию. В данном случае выходом может быть обращение к наличествующим концептам, поскольку, любое слово, находящееся в нашем сознании, связано с «целой «гроздьей» семантических связей, которые автоматически «всплывают» при произнесении данного слова» [136, с. 50]. То есть, «слова, которые наиболее часто и в наибольшем количестве контекстов соединяются с данными, и являются теми словами, семантические связи с которыми наиболее сильны» [136, с. 50]. В связи с этим, выбор анализируемых концептов может показаться контингентным лишь до того момента, пока между ними не обнаруживается зависимость, позволяющая установить их соотнесенность друг с другом и выстраивание в систему. Другими словами, только факт обретения словом смыслового пространства и корреляция последнего со смысловыми полями других концептов указывает на адекватность выстраиваемой конструкции.

Сложность заключается и в том, что лексическая идентичность названия концепта в XIX в. и начале XX в. не означает их смысловую идентичности, поскольку социокультурное пространство этих периодов различно, а, следовательно, и концепт как ментальная конструкция, закрепленная в языке, аккумулирует разные ценностные и идеологические установки. В связи с этим в первую очередь будут анализироваться концепты, составившие концептосферу предыдущего периода (история, отечество, государство и др.), поскольку прогнозируемая трансформация их смыслового пространства (или перемещение

ядерного концепта на периферию) позволит выявить основополагающий лексикон эпохи, который и следует рассматривать. Данный подход окажется продуктивным и при анализе концепта «устремленность в будущее».

Таким образом, верификация воссоздаваемой концептосферы культуры, представляющей систему взаимосвязанных смысловым пространством концептов, должна осуществляться через призму последних, поскольку их вычленение позволяет анализировать отдельные коррелирующие с ними сегменты, соединение которых и дает представление о целом.

В концептосферу русской культуры на протяжении XIX в. входили следующие элементы:

1) Отечество

Во времена Петра I в сознании русского общества утверждается концепт «Великая Россия», но в XIX в. происходит его распадение на концепты «отечество» и «государство» (рисунок 9).

Смысловое пространство концепта «Великая Россия»



Рисунок 9.

Уже в «Беседах о том, что есть сын отечества» (1789) (на протяжении длительного времени это сочинение приписывали А.Н. Радищеву, однако современные исследователи оспаривают его авторство [186]) эти слова имеют различную коннотацию. «Перенесение акцента с государства на отечество меняло идеологическую перспективу и значительно расширяло границы общественной инициативы» «в построении идеологии» [232, с. 71].

Еще в конце XVIII в. в лексиконе русского просвещенного дворянства появляется заимствованное из французских текстов слово «цивилизация», смысл которого сводился к смягчению нравов общества путем просвещения, к выработке у индивида гражданских качеств, жизнь же гражданина должна быть направлена на устроение благополучия в обществе. Пребывание во Франции русского офицера-дворянина после победы в Отечественной войне 1812 г. приводит к закреплению данного слова в его лексиконе, о чем свидетельствует русская переписка 1820 – 1830-х гг., где «цивилизация» начинает активно употребляться (в конце 1830-х гг. в русский язык входит и слово «культура», так же заимствованное из французского языка). С изданием в 1839 г. работы А.Л. Метлинского «О сущности цивилизации и значении ее элементов» можно говорить о начале концептуализации данного слова, приобретения данным феноменом статуса научной проблемы (в частности, в начале 1860-х гг. на русский язык переводятся «История цивилизации Европы» и «История цивилизации Франции» Ф. Гизо, «История цивилизации Англии» Г. Бокля).

В русском языке синонимом «цивилизация» выступает «гражданское общество», из которого в начале XIX в. выделяются «гражданин», «гражданский», но только в 1850 – 1860-е гг. данные слова можно обнаружить в русских словарях. Объясняется данный факт специфическими условиями протекания русской социально-политической жизни на рубеже XVIII – XIX в., когда Павел I выпускает указ о запрете к использованию некоторых слов, в том числе «общество», «граждане» (вместо него предлагалось употреблять «жители», «обыватели»), «отечество».

На примере декабристов можно убедиться, что в России выросло новое поколение дворян, различавших «государство» и «отечество». Еще их отцы были вольнодумцами, а сыновья оказались свободомыслящей частью русского общества, способной отказаться от личной выгоды ради всеобщего блага. Сильное воздействие на окончательное размежевание двух этих слов – государство и отечество – оказала война 1812 г., в названии которой закрепляется прилагательное «Отечественная». Она способствовала развенчанию многих

иллюзий, позволила представителям разных сословий увидеть европейские порядки, что привело к сравнительному анализу устройства жизни в России и Европе.

2) *Россия → русское «просвещение» и западная «цивилизация»*

До сих пор в отечественном гуманитарном знании не сформировалось четкого разграничения понятий «Просвещение» и «просветительство». Термин «Просвещение» появился в XVIII веке, когда в европейском обществе происходила трансформация мировоззрения под влиянием социально-политических перемен. Поэтому Просвещение следует трактовать как комплекс общественно-политических, культурных и философско-этических идей и представлений. Просветительство же можно рассматривать как антифеодальную идеологию, рождение которой обусловлено разложением феодально-абсолютистской системы. Его генезис определяется, прежде всего, социально-экономическим развитием и общественно-политическими противоречиями, наличествующими в государстве. Поэтому специфика и характер развития просветительства определяется именно этими аспектами. Таким образом, России было свойственно именно Просвещение, и лишь отдельные аспекты просветительства. Однако существует и третья позиция, согласно которой Просвещение коррелирует с объективными процессами времени, ему присущи характерные для того периода ориентация на разум и субъекта. Просветителям же свойственно критическое отношение и интерес к истории, попытка систематизировать и структурировать накопленные предшествующими поколениями знания, т.е. энциклопедичность. Другими словами, вторая половина XVIII в. предлагала новый уровень концептуализации понятий, что привело к усилению общественного интереса к истории культуры, философии, науки и, как результат, становлению новых парадигм развития, ориентированных на гуманизацию природы человека.

В XIX веке в русском обществе концепт «просвещение» приобретает статус ядерного концепта, что подтверждается многочисленными работами этого времени (например, «Хроника русского» А.И. Тургенева, «XIX век» и «О

характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» И. Киреевского и др.). Уже А.И. Тургенев начинает заменять французское «civilisation» русским «просвещение». И. Киреевский использует «просвещение» как эквивалент не только «цивилизации», но и «культуры». Он отмечает, что просвещение, «которое принадлежало» России «в древние времена» проявляется «в нравах, обычаях и образе мыслей простого народа», проникает, «так сказать, всю душу, весь склад ума» [231, с. 248 – 249]. Таким образом, для Киреевского концепт «просвещение» аккумулирует те смыслы, что в современном гуманитарном знании относят к понятию культуры вообще. Кроме того, его «просвещение» не имеет ничего общего с понятием «образованность» как комплексом/набором определенных знаний. Киреевский отмечает, «общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности» [231, с. 248]. Однако даже при обсуждении образовательных аспектов, он выделяет в просвещении «интегральную культурно-историческую значимость» [27, с. 44]. Киреевский использует «просвещение» для обозначения общего духа народа, но использует, скорее, интуитивно, не подвергая термин философской рефлексии. Но уже у Н.В. Гоголя и Ю.Ф. Самарина концепт «просвещение» становится ядром славянофильской теории, поскольку теперь в его смысловом пространстве видится уникальный характер русской культуры. Вследствие этого «русскому просвещению (которое все более превозносится и почти сакрализуется) противопоставляется теперь (секулярная) европейская цивилизация» [27, с. 45]. С точки зрения Ю.Ф. Самарина заимствование термина «цивилизация» связано с европоцентристской тенденцией, обозначившейся в русском обществе еще при Петре I и усилившейся ко второй половине XIX века. Предпочтительность употребления в России слова «просвещение», с точки зрения Самарина, связана с включением в его смысл религиозных контаминаций, о чем свидетельствует, в частности, отнесение слова «просветитель» в древнерусской литературе к «святителям», распространявшим христианство. Западный же термин «цивилизация» отражает присущую Европе секулярность сознания [395].

Н.В. Гоголь подчеркивал, что «слова этого нет ни на каком языке, но только у нас. Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветить человека, во всех его силах, а не в одном уме» [139, с. 70]. И.И. Срезневский указывает, что коннотации слова «просвещение» связаны не только со значениями «осветить», «дать свет», но и «совершенствование» и даже «совершать таинство крещения» [443].

Таким образом, на протяжении XIX в. происходит концептуализация термина «просвещение», которое превращается в ядерный концепт славянофильской теории, при этом происходит расширение его смыслового пространства. Именно этот концепт использует В.С. Соловьев при оценке работы Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (1869). В статье «Россия и Европа» (1884) Соловьев указывает, что введенное Данилевским понятие «культурно-исторический тип» как отражение самобытной культурной общности противоречит идее всечеловеческой культуры. С точки зрения Соловьева в концепции Данилевского абсолютизируется этнический момент (в частности, Соловьев подчеркивает, что для Данилевского, идея славянства выступает высшей целью для всех славян, включая русских), хотя даже славянофилы, отстаивавшие русскую самобытность, не сводили последнюю исключительно к этничности, а выражали ее через концепт «просвещение». Славянофилы «утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как истинный носитель всечеловеческого окончательного просвещения» [432, с. 408]. В частности, А.С. Хомяков подчеркивал, что задача России заключается в избавлении Европы от одностороннего развития, поскольку, с его точки зрения, католицизм есть однобоко понятое христианство. Народ же, по его мнению, выступает источником власти, поскольку именно он вручает ее правителю, оставляя за собой право на волеизъявление.

Однако именно Данилевский впервые в отечественной историографии предложил модель многолинейного развития всемирной истории. Главное же отличие представлений о ходе исторического процесса славянофилов и Данилевского заключается в отношении к религии. Для Данилевского религия,

хотя и выступает одним из факторов в развитии истории, но не является главным, религия для него всего лишь часть культуры. Славянофилы рассматривали религиозные верования высшим критерием оценки развития. В частности, в «Записках о всемирной истории» А.С. Хомяков представляет историю человечества как однолинейный процесс постепенного восхождения человека к постижению Бога.

Таким образом, можно констатировать, что на протяжении XIX в. смысловое пространство концепт «просвещение» могло быть детерминировано и историко-культурным/православным контекстом, и в духе западноевропейской традиции (в это случае просвещение становилось синонимом слова «цивилизация»).

3) *«история» → «отечественная/русская история»*

Одним из следствий войны 1812 г. следует считать и появление у молодого поколения желания быть полезным своему отечеству, другим – интерес к национальной истории, к своему прошлому.

Интерес к отечественной истории в обществе был обусловлен, с одной стороны, ростом национального самосознания, в выражении которого не стеснялись ни либералы, ни консерваторы. С другой стороны, необходимо отметить влияние романтизма. В классицизме вопрос о «корнях» не актуализирован, поскольку эстетическим ориентиром для него выступала античность. Задача же мастеров сводилась к созданию современных произведений, где они как бы вступали в соревнование с прошлым (хотя в позднем классицизме, который связывают с понятием ампира, уже начинает просматриваться тенденция к историзму). Романтики, для которых на первый план вышла проблема индивидуальности и инаковости, стремились выявить национальные особенности, поэтому они обращаются к историческому прошлому народа. «Таким образом, историзм – мировоззренческая категория определенной исторической эпохи, XIX века» [101, с. 403]. Национальная история в этот период начинает соотноситься с современностью, а героическое прошлое страны воспринимается как пример для подражания. В истории России первая половина

XIX в. – одна из эпох, где национальное и героическое представляли собой единство.

Одной из центральных фигур в данном случае выступал Н.М. Карамзин, чья деятельность в качестве историографа, реформатора русского языка, публициста, становится предметом рефлексии и либеральной, и консервативной части русского общества (в частности, Д.Н. Блудов не скрывал, что фигура Карамзина стала для него моделью служебного поведения). Несмотря на национальное самолюбование и промонархическую точку зрения его «Истории государства Российского», сочинение выполнило две важные задачи. Первая заключается в том, что автор продемонстрировал пример научной работы с историческими источниками, вторая состоит в указании интеллигенции нового момента в выстраивании ее идеологии – *секулярного понимания жизни*, поскольку развитие отечественной истории объяснялось не промыслом Божиим, а действиями и поступками правителей и их окружения.

Еще в эпоху Просвещения в русском обществе закладывается тенденция восприятия религии лишь как набора определенных моральных ценностей, которая в XIX в. только усиливается. Неслучайно, появление в русском лексиконе XIX в. слова «ритуал» как эха религиозного действия, как демонстрации добродетелей, бытование которых происходит на ином уровне в сравнении с повседневностью. Именно здесь, на другом уровне, они приобретают онтологический статус. Кроме того, можно говорить об относительности и подвижности границы между мирским/профанным и сакральным пространствами в XIX в.

Другими словами, «секуляризация общественных идеалов, ставшая характерной чертой послепетровской культуры, замена сакральных ценностей идеалом «регулярности» имела одно существенное следствие: поскольку идеал этот был земным по природе и рассматривался как конечная цель земной деятельности правительства в России, образец также должен был получить пространственное земное закрепление» [288, с. 86]. Этим идеалом становится Западная Европа, которая начинает восприниматься русским обществом как

образец правильной жизни, а не чужое, географически-политическое пространство. Данная тенденция детерминирует процесс рассмотрения русским обществом истории и характеристик отечественной культуры через призму европейского эталона, соотнося их.

Однако можно обозначить и другую тенденцию, ориентированную не на морально-эстетический гуманизм, а на религиозную, «теургическую идею» [190], основой которой становится положение о том, что смысл человеческой истории невозможно понять вне религиозности. Эта тенденция закладывается Н.В. Гоголем, одним из первых русских мыслителей, заговоривших об отчуждении красоты/эстетики и добра/морали, объединить которые можно только на религиозной почве. Много внимания он уделяет и анализу западноевропейской культуры, давая ей критическую оценку. Но главное в его размышлениях все же заключается в том, что для Гоголя в православии аккумулированы возможности и средства для преодоления кризиса современной ему России, поэтому русское общество должно избрать для себя иной, отличный от западного, исторический путь развития. В этом его позиция совпадала с точкой зрения П.Я. Чаадаева, писавшего в Первом философическом письме, что «мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку» [520, с. 109].

Европейская культура формировалась в контексте идей западного христианства, который по своим догматам и положениям отличен от православной традиции, детерминировавшей жизнь русского общества, поэтому оно базируется на иных основаниях. Именно эта мысль становится отправной точкой в размышлениях следующего поколения русской интеллигенции.

В 1820 – 1840 гг. начинают складываться несколько течений философской и историософской мысли, каждое из которых по-разному трактовало историческое прошлое России и представляло ее будущее. Главным церковным представителем консервативно-охранительного течения следует считать митрополита Филарета (Дроздова), пропагандировавшего идею Царства и выступавшего за обязательное сохранение православия в исконно православной России. Если говорить о светских защитниках этого направления, то следует отметить Н.М. Карамзина и

А.С. Пушкина, восхищавшихся империей и воспевавших ее. Если в сочинениях некоторых деятелей культуры, писавших на данную тему, можно обнаружить следы низкопоклонства, то всякая угодливость в произведениях Карамзина и Пушкина отсутствует. Пушкин как «поэт – гражданин не проводил разграничения между Русью – Россией – империей, рассматривая их синонимически, как своеобразные фазы исторического устройства Государства» [75, с. 283]. Поэт переживал русскую историю, считая ее учителем, а не просто предметом для приятного времяпрепровождения. Он говорил о необходимости уважать собственное прошлое, поскольку именно это умение отличает просвещенного человека от дикаря.

Попытки привнести в социокультурное пространство России западноевропейские идеи и опыт продуцируют столкновение с почвенническим течением, отстаивавшим, как им казалось, традиционные ценности русской культуры. Два этих течения находились лишь на стадии становления, и границы между ними были размыты, поэтому в отношении славянофилов и западников некорректно говорить о «философии» славянофильства или западничества вообще. Несмотря на кажущуюся внешнюю общность каждого из течений, концепция отдельно взятого мыслителя индивидуальна, а позиции по отдельным проблемам могут расходиться. Однако ***причина их противостояния*** – оценка западноевропейского опыта и возможность его перенесения на русскую почву – ***свидетельствует об актуализации проблемы выбора цивилизационного пути развития России.***

Таким образом, первая половина XIX в. отличается насыщенностью общественной жизни и разнонаправленными устремлениями. Это был период, когда свободолюбивые идеи овладели умами части дворянского общества, постепенно утрачивающего свое лидирующее положение в продуцировании идей, смысловых конструкторов и концепций. Потерпевшие поражение декабристы символизируют собой конец привилегированного положения и политической роли дворянства в русском обществе, поскольку на историческую арену начала выходить интеллигенция из числа разночинцев.

4) *интеллигенция*

Этимология слова восходит к древнегреческому νόησις («сознание, понимание в высшей степени»), которое в древнеримской культуре превращается в «intellegentia». Если первоначально римский вариант сохранял смысловую нагрузку греческого термина, то чуть позже происходит акцентирование «способности понимания» как высшей умственной способности [447, с. 689]. У Северина Боэция в «Утешении философией» появляется термин «божественная интеллигенция» как высшая форма познания, который заимствуется европейской философской мыслью в начале XIX века. В работе «О задаче историка» (1821) Гумбольдт подчеркивает важность обращения историка к исследованию не только материальной сферы эпохи, но и картины мира, художественной культуры, поскольку «во всем происходящем действует не воспринимаемая непосредственно идея» [154, с. 306]. Ф. Гизо в «Истории цивилизации Европы» (1828) и «История цивилизации во Франции» (1829) обосновывает понятие «история цивилизации» как историю «последовательно сменяющих друг друга общественных задач, пронизанных общей идеей» [447, с. 690]. Указанные работы французского ученого окажут влияние на концептуализацию слова «интеллигенция» в Европе и России. Для него интеллигенция есть сила общественного разума, комплекс значимых идей, оказывающий воздействие на политику (в частности, в этих рассуждениях Гизо можно увидеть сходство с теорией Гегеля о самопознании духа в историческом процессе).

Однако в России в 1845 – 1865 гг. происходит трансформация смысла слова «интеллигенция», поскольку под ним русское общество начинает понимать «не абстрактный «разум», не «дух народа» и не весь народ, а определенную, исторически и социально вполне конкретную часть народа» [447, с. 692], наделенную национальным самосознанием. Н.А. Бердяев, в частности, подчеркивает, что «интеллигенция скорее напоминала монашеский орден или религиозную секту со своей особой моралью, очень нетерпимой, со своим обязательным мирозерцанием, со своими особыми нравами и обычаями и даже

со своеобразным физическим обликом, по которому всегда можно было узнать интеллигента и отличать его от других социальных групп» [60].

Первые поколения русской интеллигенции были воспитаны в отечественных гимназиях и университетах, куда попадали представители разных сословий, обладавших разным состоянием, что приводило к размыванию сословных границ. Процесс обучения был ориентирован на западноевропейские образцы, а в учебных заведениях допускалась чуть большая свобода, благодаря которой воспитывалось чувство независимости (несмотря на периодически вводимые новые уставы, ужесточавшие внутренний распорядок и усиливавшие контроль). Жизнь в гимназиях и университетах строго регламентировалась фактически армейским уставом, но учащиеся не были офицерами, несшими военную службу. Подобное течение повседневности вырабатывало чувство товарищества, толкавшее на поиск новой формы солидарности, которая приводит к формированию новой для русского общества субкультуры – интеллигенции (эта же университетская среда на следующем этапе исторического развития приведет к формированию и политических организаций, партий). Уже к концу 1850-х гг. «интеллигенция, осознавшая свою силу, становится независимой от дворянства, из которого вышла», «становится социальным классом» [47, с. 17]. Поскольку в этой среде еще в предшествующие периоды сформировалась идея службы (государству, императору, России), то в 1830-е гг. к этому добавляется еще и служение народу. Таким образом, можно говорить о возникновении в среде интеллигенции идеологии службы, «идеи «вручения себя» объективным и безусловным ценностям, свободе, истории, народу» [288, с. 33].

Неотъемлемыми элементами концепта «интеллигенция» выступают самосознание и нравственный идеал. Каждой социальной страте присущ собственный нравственный идеал, а ее поведение, ее усилия, направленные на пропагандирование своей идеологии, совпадение данного комплекса идей с ожиданиями общества, приводит к провозглашению этой группы в качестве выразителя национального самосознания. Однако другие группы, так же претендовавшие на статус лидера, редко отказываются от своих притязаний, что

приводит к обострению социально-политической ситуации в обществе и часто к расколу.

В связи со сказанным, любопытно проследить корреляцию слов «совесть» и «сознание», входящих в базовый лексикон интеллигенции, сходная конструкция которых – приставка «со-» и корень «весть» (тождественно знанию) и «знание» - указывает на общий источник (кстати, во многих западноевропейских языках используется лишь слово «сознание»). Этимология русского слова «совесть» восходит к древнегреческому συνείδεις (со-, (по)знание) (иногда встречалось и иное его написание – συνείδησις), а впервые в русских текстах оно появляется в XI в. (например, в Изборнике 1076). Если в Ветхом Завете συνείδησις встречается лишь однажды и в значении «мысль»/«мышление», то в Новом Завете его смысловая нагрузка меняется и акцентируется уже нравственный аспект. Однако иногда данное слово употреблялось и в значении «помышление», «мышление», что свидетельствует о расширительной трактовке слова «совесть» в древнерусский период в сравнении с современным толкованием. Кроме того, у Аввы Дорофея в статье «О совести» выделяются совесть «к Богу», о которой никто не знает, кроме Бога; «к людям», предписывающая благожелательное отношение к окружающим; «к вещам», заключающаяся в бережливости и предписании сохранять вещной мир, но при этом, не позволяющая становиться стяжателем. Более того, именно эта работа послужила одним из оснований «православного учения о загробном воздаянии, противостоящего римско-католическому учению о чистилище с его временным очистительным огнем. Совесть, продолжающая угрызать человека и после смерти, - самое страшное наказание грешника» [366, с. 14]. Таким образом, *именно христианская философия наделяет слово «совесть» нравственным содержанием*, которого оно не знало в эпоху античности, поскольку *включает в его семантику представление о Добре=Боге* (даже в ветхозаветных текстах для обозначения нравственной категории человека используется слово «сердце»).

В XIX в. семантическое пространство слова «совесть» редуцируется, акцентируется внимание на нравственной составляющей. В частности, в словаре

В. Даля совесть определяется как «нравственное сознание», «внутреннее сознание добра и зла», «невольная любовь к добру и к истине» [162, с. 262 – 263]. Любопытно, что в данной трактовке совесть коррелирует с сознанием, словом, которое крайне редко встречается в древнерусских текстах, и совсем отсутствует в поговорках и пословицах.

Впервые термин «сознание» можно обнаружить в «Словаре Академии Российской, по азбучному порядку расположенному», вышедшем в 1822 г., хотя его смысл еще расходился с более поздней трактовкой. Существует несколько версий происхождения слова «сознание», одна из которых возводит его к немецкому Bewußtsein, возникновение которого как философского термина связано с именем Х. Вольфа и относится к 1720 г., а закрепление в немецкой литературе приходится на конец XVIII в., когда оно вытесняет слово Gewissen (совесть). Другая версия возводит «сознание» к латинскому слову «conscientia», которое в европейских языках принимало различные формы. В частности, до 1200 г. в Англии существовало слово «conscience» (совесть), но примерно в 1630-е гг. появляется «consciousness» (сознание). Вероятно, подобная тенденция – появление в языке слова «сознание» – связана с начавшейся в XVI в. Реформацией, требовавшей нового термина, «который освободил бы часть смысла слов conscience и Gewissen от слишком тесной связи с Богом, с христианской церковной традиции» [366, с. 22]. Секуляризация сознания русского общества, начавшаяся еще в XVII в., продолжалась и в последующие эпохи, в связи с этим и в России возникает потребность в подобных терминах.

Современному слову «сознание» в начале XIX века соответствовало слово «самосознание». В этот период в русском языке возникает ряд отвлеченно-философских понятий с приставкой само-: самобытие, самочувствование, в том числе и самосознание (например, А.Н. Радищев, не знавший слова «сознание», использовал термин «самопознание»). Подобный процесс на рубеже XVIII – XIX вв. происходил и в немецком языке, где появляются новые слова с приставкой selbst-. Поскольку русское просвещенное общество переживало в этот период увлечение немецкой романтической философией, то и в словообразовании оно

ориентировалось на немецкие варианты. Только в середине XIX в. происходит отпадение приставки «само-», и «сознание» начинает трактоваться как «сознание себя» (в частности, в «Словаре» В. Даля).

Таким образом, к 1850 – 1860-м гг. происходит размежевание слов «совесть» и «сознание», последнее из которых отбирает часть семантической нагрузки у первого. Подобные метаморфозы слов «совесть» и «сознание» свидетельствуют о трансформации картины мира и структуры русского общества. Другими словами, совесть становится одним из элементов сознания: совесть как сознание Добра и Зла, поэтому пока личностное «Я» сохраняет память о Добре/Боге, оно стремится к нему (и наоборот). То есть, совесть выступает инициатором движения, в том числе и сознания. Однако «сознание способно ведь уклоняться от вертикали совести к тому, что ему в данный момент кажется добром, и тогда между ними возникает конфликт» [366, с. 27]. В частности, во второй половине XIX в. на периферии социокультурной системы начинает формироваться маргинальная группа, отделившаяся от дворянства и духовенства, которой ее периферийное положение обеспечивало большую свободу в выборе методов и способов реформирования России. Эта группа радикально настроенных молодых людей, думая о будущем, позволяет своим членам перешагнуть через нравственные границы, устанавливаемые совестью (подобные персонажи описывал, в частности, Ф.М. Достоевский в «Бесах»).

5) «народность» и «народ»

Концептуализация слова «народность» относится к началу XIX в., хотя уже в предшествующий период существовали синонимичные ему термины «народный быт» или «нравы и обычаи народа». В частности, Ж.-Ж. Руссо, одним из первых начал рассматривать крестьянство как часть народа, которая избежала негативного воздействия цивилизации. Следующим этапом представляется концепция И. Гердера, в которой он обосновывает термин «народная индивидуальность», проявляющуюся посредством народной поэзии и языка. Отталкиваясь от данной теории, Ю. Мозер формулирует понятия «универсальная народная идея» и «общественный дух» как выражение самочувствования народа,

выступающего как целостность. Кроме этого, можно указать и на немецкую идеалистическую философию (Г. Гегель, Ф. Шеллинг), повлиявшую на формирование идеи народности (в частности, понятие о «философском организме», способствовавшее выработке представлений о «немецком духе» как специфической характеристике немецкого народа).

Истоки идеи народности следует искать и в среде немецких романтиков, предметом интереса которых становится древнегерманская культура. Именно они начинают знакомить европейское общество с германским эпосом и мифологией, народным творчеством, рассматривать их как феномены (например, в контексте мифологической теории братьев Гримм формулируется понятие «немецкий народный дух», народ, с их точки зрения, есть нечто естественно возникшее, а мифология выступает как отражение самосознания народа). В связи с этим логичным видится и введение именно немецкими статистами во второй половине XVIII века понятия «народоведение». Если первоначально оно подразумевало описание природных особенностей немецко-говорящих этнических групп, населяющих ту или иную территорию, включало характеристику ее географических особенностей, то позже в нем начинают акцентировать внимание на укладе жизни сообщества и его повседневной культуре, а к началу XIX в. фокус интереса статистов вообще сместился в духовную сферу. Вслед за этим его начинают активно использовать (например, Л. фон Арним употребляет его в приложении к издаваемому им в 1806 – 1808 гг. сборнику старонемецких песен). Таким образом, народоведение изначально ориентировалось на изучение лишь немецко-говорящего этноса, в отличие от формировавшейся параллельно с ним этнологии как науки о народах.

Народоведение как самостоятельная дисциплина оформляется благодаря работам В.Г. Рилия (в частности, «Народоведение как наука», 1858), в которых он указывает на необходимость изучения народной жизни как совокупности четырех «S» - Stam (племя), Sprashe (язык), Sitte (обычай), Siedlung (поселение). Находясь под влиянием эволюционистской теории, он призывал анализировать народ как постоянный исторический процесс, выявлять закономерности его развития.

Работы В.Г. Рия получили широкое распространение в Европе, были переведены и на русский язык.

В России интерес к народности и народному быту пробуждается под влиянием войны с Наполеоном, которая с самого начала осознавалась в контексте национального. Отчасти концептуализацию термина «народность» можно связать и с трансформацией социально-политического статуса русского дворянства, которое в предшествующий период отвоевало у государства право не служить. В составе чиновничьего аппарата в 1800 – 1830-е гг. все чаще встречаются представители недворянского происхождения, которые исправно выполняли возложенные на них обязанности. Таким образом, «идеал дворянской службы оказался в неустойчивом положении» [47, с.14]. Дворянству требовался новый идеал, поиски которого приводят не к государству, а к малоизвестному в этой среде феномену «народ».

Получение дворянами права не служить актуализировали укорененные в народном сознании представление о царстве Правды. Царь по-прежнему мыслился народом как воплощение Правды, поэтому от правителя крестьяне ждали освобождения. М.А. Бакунин отмечал, что «царь является идеалом русского народа, своего рода русским Христом, полным любви к народу и думающем о его благе» [397, с. 18].

Среди других влияний на концептуализацию слова «народность» следует указать и на изыскания немецких авторов. Особенно сильно проявилось воздействие работы Я. Гримма «Немецкая мифология» (1835), где наряду со средневековой германской литературой анализируется и древнерусская. Ф.И. Буслаев, в частности, подчеркивал огромную роль этого немецкого исследователя, который способствовал пробуждению у славян их национального самосознания. Уже к 1830-м гг. проблема народности становится одной из центральных не только для активно развивающейся в тот период отечественной славистики (например, выходит работа О. Бодянского «О народной поэзии славянских племен», 1837), но и для русского общества в целом (об этом свидетельствует русская публицистика 1820 – 1830-х гг.). В частности, Ф.И.

Буслаев отмечает, что современному поколению «принадлежит заслуга оценить по достоинству скромную деятельность народных масс, вызвать из прошедшего целые периоды духовного развития, не отмеченные ни одним знаменитым именем выдающейся личности» [89, с. 650].

В статье «О народности в литературе» (1826) А.С. Пушкин рассматривает «народ» как вполне конкретную категорию. Движение народной души, содержание народной жизни он объясняет спецификой русской религиозности, вводя словосочетание «русский Бог», подразумевая принятие народной душой Христа и теплоту чувства веры. Пушкин «первый определил как бы три узловых элемента складывания самобытного облика народа: климат, образ правления, вера» [75, с. 285].

С 1840-х гг. идея народности осмысляется в контексте славянофильства, которое стремится сблизить народность с православием (данная теория базируется, в частности, на представлении о народной жизни, опирающейся на религиозное начало). Например, И. Киреевский рассматривает народ как целокупность, основу которой составляют общие дух и убеждения, одинаково понимаемое благо. Народ допускает расхождение мнений относительно частных вопросов, но при решении значимых проблем демонстрирует единомыслие. Для А.С. Хомякова народность есть общежительные отношения, опирающиеся на стремление каждой личности отразить общественный дух. Другими словами, народность для него есть совокупность растворенных личностей, или соборность. У К. Аксакова центральным понятием становится «община» как «акт совокупного самоотвержения» личности, которая не исчезает, а продолжает действовать, но «устремляясь не к себе, а к общему согласию». «Народ, понявший высокий смысл общины и взявший ее как начало, есть народ славянский и преимущественно русско-славянский народ, образовавший у себя «мир» еще до христианства» [7, с. 437 – 439].

Несмотря на активное использование концепта «народность» в среде славянофилов, его смысловое пространство постоянно менялось, поскольку

иногда оно коррелировало исключительно с национальным, в другой раз – с простонародным, а в третий – объединяло первое и второе.

Попытки уточнить смысл слова «народность» предпринимались, в частности, А. Григорьевым, который выделяет два типа «народности»: народность «в обширном смысле» есть «целая народная личность, собирательное лицо, слагающееся из черт всех классов народа, высших и низших» (*nationalité*), под народом «в тесном смысле» имелась в виду «часть его, которая находится в непосредственном, неразвитом состоянии» (*popularité*) [28, с. 93]. Однако для него народность выступает все-таки сосредоточением национальной самобытности, рассматриваемой как органическое единство. Подобный взгляд был присущ и И. Киреевскому, трактовавшему народность как целостность и включавшему в ее состав все социальные группы. Таким образом, единого подхода к определению термина «народность» в 1830 – 1840-е гг. не существовало, но в контексте идей славянофильства, с одной стороны, ориентированной на православие, с другой, на государственность, хотя бы внешняя оболочка данного концепта начинает коррелировать со знаменитой триадой президента Академии наук и министра просвещения С.С. Уварова. В его формуле «православие, самодержавие, народность», впервые озвученной в 1832 г., был понятен смысл первых двух слов, ибо они однозначны и тесно взаимосвязаны. С трактовкой третьего – «народность» – возникали сложности, поскольку его значение требовало дополнительных объяснений. Таким образом, из трех элементов уваровской триады последний оказался самым «свободным», ибо допускал множественные интерпретации. Поэтому, изучая материалы того времени, можно встретить разброс мнений относительно слова «народность» (от «официальной народности», которая ставила цель сохранить существующий строй, до демократического аспекта «народности»).

А.Н. Пыпин подчеркивает, что к середине XIX в. в русском обществе сформировалось два основных подхода к определению термина «народность». Один можно назвать романтически-охранительным, в контексте которого возникает «теория официальной народности» (термин ввел в употребление А.Н.

Пыпин), предписывающая создавать произведения на русские сюжеты, черпая их из отечественной истории и жизни простонародья. Император позиционировал себя как «русского человека», всем придворным предписывалось говорить по-русски, а платья фрейлин во время приемов должны были стилистически напоминать русский костюм. В это же время по поручению Николая I поэтом В.А. Жуковским и композитором А.Ф. Львовым создается национальный гимн «Боже, царя храни!». Император подчеркивал, что музыка гимна должна напоминать молитву.

Второй подход был либерально-прогрессистским и акцентировал внимание на социальном положении народа, предписывал изучать его повседневную жизнь и историю. Отчасти благодаря этому подходу в России начинает формироваться «наука о народности», вклад в развитие которой внесли Н.И. Надеждин и Ф.И. Буслаев, в чьих работах народность становится предметом исследования и философского осмысления. В частности, Н.И. Надеждин отделяет термины «народ» и «народность», поскольку первое для него выступает предметом изучения этнографии, а народность является содержанием этнографии (хотя иногда и сам допускает взаимозаменяемость этих слов). Буслаев, изучая народность как феномен, так же выделяет два ракурса рассмотрения: этнографический, главная цель которого дать подробное описание определенной этнической группы, и этнологический-антропологический, где задача исследователя состоит в выявлении общих закономерностей развития различных этносов на ранних этапах истории. Базой для сравнительного анализа народностей в концепции Буслаева выступает язык, поскольку «главнейшее и самое определенное выражение своего характера народность полагает в языке. Народ и язык – слова у нас синонимичные» [88, с. 340]. Именно **Ф.И. Буслаев** в «Материалах по русской стилистике» *предпринимает одну из первых попыток составить словарь культурных концептов, отражающих народное мировоззрение* («мир», «душа», «жизнь», «вещь», «пространство и время», «истина и правда», «судьба», «бог»).

Эта же, либерально-прогрессистская, линия прослеживается и в русской публицистике 1860 – 1890-х гг. В частности, Ф.М. Достоевский пишет очерк «О любви к народу. Необходимый контакт с народом», в котором выделяет, с одной стороны, душевную красоту простого мужика, с другой стороны, - варварство, возникшее как результат постоянного угнетения и развращения простонародья. Заканчивается очерк призывом к интеллигенции начать действовать, хотя, подчеркивает Достоевский, так называемое русское просвещенное общество не умеет ничего делать, только декларирует любовь к Отечеству. При этом каждая из социальных групп предлагает собственный путь преобразования России, который начинает абсолютизироваться, что приводит к столкновениям. Достоевский же призывает научиться смотреть на простонародье через фокус сострадания и любви, поскольку только так можно увидеть его душевную красоту.

Общество начинает задумываться о специфике собственного исторического развития только в момент кризисной ситуации, который наступил для России в пореформенное время. Накануне преобразований 1860-х гг. казалось, что русское общество достигло относительной стабильности и согласия. Западники упрочили свои позиции, их точка зрения нашла отклик в молодежной среде, а дальнейшее развитие теории приводит к постепенному отходу от немецких коллег. «Социализм, философия Просветителей, возрожденная в материалистической, позитивистской и научной форме, возобладала над прежним идеализмом» [47, с. 23]. Император и его окружение понимали необходимость отмены крепостного права. Однако именно реформы 1860-х гг. приводят к расколу, результатом которого становится появление революционного и реакционного течений, а так же противопоставление государства и народа, государства и интеллигенции (*рисунок 10*).

Смысловое пространство концепта «Россия» в конце XIX века



Рисунок 10.

Н.А. Бердяев, в частности, отмечал, что «столкновение между сознанием империи, носителем которого была власть, и сознанием интеллигенции будет основным для XIX века» [60].

Продуцирование данной оппозиции – власть – интеллигенция – предлагало в качестве выхода два варианта развития – хаос или сохранение существующей системы. В связи с этим инициатива реформ могла исходить только от государства, которое пыталось создать хотя бы иллюзию общественного единства. Она и нашла воплощение в знаменитой триаде С.С. Уварова, однако данная формула не совпадала с действительностью, что свидетельствовало о пребывании власти в пространстве мифа и, следовательно, об отсутствии у нее эффективных, интегративных инструментов. К.П. Победоносцев, опираясь на позицию славянофилов, стремился восстановить целостность «народного» мировосприятия, пострадавшего в результате воздействия рационализма, однако целостность была потеряна еще в предшествующий период. Усиление мер контроля со стороны государства приводило лишь к обратному эффекту: общество стремилось освободиться от этого давления. Другими словами, в этот период можно наблюдать патовую ситуацию, в которой «развитие революционных идей приводило к распространению антиправительственных настроений, а колебания власти подсекали надежду на него» [288, с. 44].

Этот раскол разделил и интеллигенцию, поставив каждого ее представителя перед выбором: остаться с меньшинством и получить ярлык

«реакционер»/«пособник царизма» или двигаться вслед за большинством и считаться прогрессистом (впоследствии и в этом лагере будут происходить расколы на правых и левых). Однако специфической чертой раскола выступает не только неприятие предлагаемого оппонентом проекта/мнения, но и взаимообусловленная активизация системы ценностей противоборствующих сторон, которая может привести, как положительным, так и к отрицательным результатам (рисунк 11).

Смысловое пространство концепта «интеллигенция»
(начало XX в.)

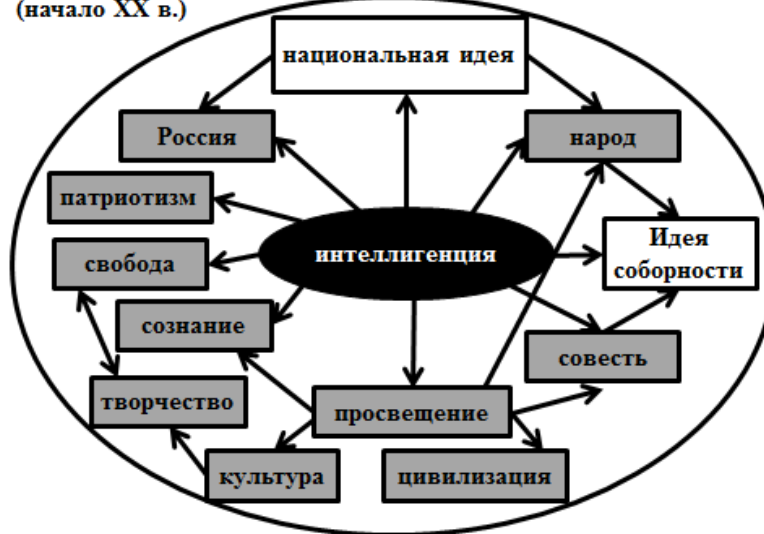


Рисунок 11.

Если в 1850 – 1860-е гг. можно было говорить о противостоянии лишь консерваторов и реформаторов, то к началу XX в. эти течения дали множественные «побеги», которые составили мозаичную картину общественной жизни России. *Для интеллигенции XIX - XX вв. актуальным становится концепт «нация»* (фактически тождественный концепту «народ»), трактовавшийся как феномен, рождающийся в результате исторической деятельности, обладающий своим, уникальным ментальным набором характеристик. В кризисные периоды, полагала интеллигенция, когда предстоит выбор исторического пути, именно надрациональный культурный код нации определяет ее дальнейшее развитие. При подобной трактовке нации большую роль играют культура и религия. Именно они выступают смыслообразующими факторами, которые устанавливают межвременную и межпоколенную связь, удерживают нацию от распыления и обеспечивают ее самовыражение. Однако в

каждой из социальных групп понятие «национальное» имело собственную трактовку.

При реформировании/создании национального государства и распространении его идеологии, унификации представлений важную роль играют коммуникационные системы, выступающие в качестве каналов, транслирующих официально декларируемый комплекс идей и ценностей. К таковым, в частности, относится система школьного начального образования. Однако в России рубежа XIX – XX в., несмотря на улучшение ситуации после проведения либеральных реформ 1860-х гг., количество учебных заведений было недостаточным (в частности, в 1900 г. почти 1 млн. детей, достигших школьного возраста не сел за парту из-за нехватки мест) (этот просчет впоследствии будет учтен большевиками, введшими всеобщее). Другие коммуникационные каналы были столь же неэффективны.

К началу XX в. русское общество ощущало себя дискомфортно, прежняя система ценностей, обеспечивавшая кратковременный баланс, перестала удовлетворять, что привело к актуализации комплекса идей и ценностей оппозиции. Другими словами, Россия к этому моменту так и не изжила механизм раскола, который по-прежнему задавал вектор ее развитию (рисунок 12).

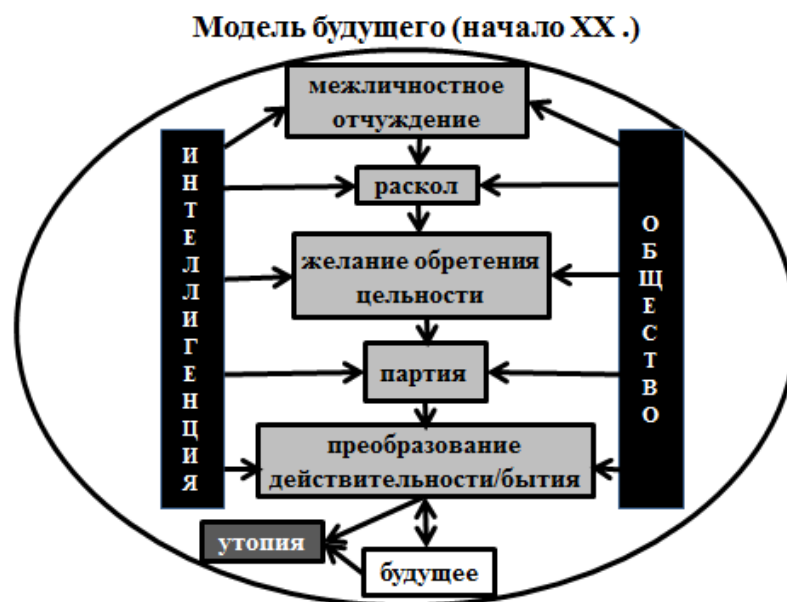


Рисунок 12.

Эту особенность подчеркивает, в частности, Н.А. Бердяев, отмечая, что «Россию и русский народ можно характеризовать лишь противоречиями» [60].

Для стабильного существования при увеличивающейся дифференциации общества должны вырабатываться интегративные механизмы, которые нивелируют возникающий в подобной ситуации дискомфорт. Благодаря этим импульсам выстраиваются обратные связи, позволяющие вести диалог городу – деревне, государству – народу, человеку – человеку и т.д. Однако в России, в силу политических, экономических, социокультурных условий бытования, эти импульсы были недостаточно сильны, чтобы стать основой для преодоления дискомфорта. Другими словами, «раскол характеризуется своеобразным заколдованным кругом, т.е. такой социокультурной организацией общества, которая парализует всякую попытку изменения одной части расколотого общества противоположным действием другой части, направленной на нейтрализацию этой попытки» [30, с. 161].

Еще славянофилы и западники закладывают традицию рассмотрения социально-политических вопросов через призму культурно-религиозного контекста. ***В начале XX в. концепты «культура» и «творчество» становятся центральными для русской художественной интеллигенции.*** Одним из самых чутких в этой области и отзывчивым на вызовы эпохи, был А. Белый, которого Ф. Степун называл «сейсмографом», а Н. Бердяев «пророком нового века» наряду с А. Блоком. А. Белый был одним из первых, кто указал присущий XX веку сдвиг сознания к пространству культуры, проявившийся в новом взгляде на ее функциональное значение и преобразовательные возможности творчества. Он говорил о необходимости взрыва, благодаря которому человек освободится от своей родовой и национальной принадлежности и станет гражданином мира, ожидающим приход новой культуры, новой преобразованного бытия. Белый разрабатывает свою концепцию в контексте идеи теургии и жизнестроительных задач В. Соловьева, сближая культуру и теургию, поскольку, с его точки зрения, «последняя цель культуры – пересоздание человечества; в этой цели встречаются культура с последними целями искусства» [52, с.21]. В связи с этим для всех символистов особое значение имеет «телеология культуры». Культура для А. Белого аккумулирует не только знание, но и представляется основой для

преодоления межличностной отчужденности и раздробленности бытия, а, следовательно, ведет к воссозданию целостности. Культура для символистов выступает перекрестком культур, поэтому можно говорить об их особом отношении к традиции, о реконструкции предшествующих эпох и дальнейшем их переживании. Другими словами, культурфилософии символизма свойственна темпоральность, но темпоральность особого рода: множество существовавших культур, исторически и территориально не связанных между собой, вполне соединимы через культурные символы, которые аккумулируют специфическую для данного историко-культурного периода картину мира, но их смысл доступен для понимания и осознания другой эпохе. А. Белый отмечает, что «новое отношение к действительности» возможно лишь через пересмотр «серии забытых мирозерцаний», именно в этом сосредоточена «вся сила, вся будущность так называемого нового искусства» [52, с. 26].

Более того, культ культуры фокусируется и на проблеме социальности, позволяя выделить аспект, связанный «с идеей целостной формы социальных связей» [28, с. 142]. Стремление к целостности приводят А. Белого к мечте о создании «братства» или «ордена» символистов, которая частично была реализована в «Вольно-философской ассоциации» и «ломоносовской группе» Русского антропософского общества, основой которой выступали общинные принципы организации.

Западники выступали за кардинальную перестройку жизни народа, поскольку невозможно было оставаться неизменным в динамично трансформировавшейся цивилизации. Уже на рубеже XIX – XX вв. четко просматривается тенденция на возникновение общемировой социокультурной среды, формирование которой началось еще во второй половине XIX века. Четко обозначившееся «противоречие между идеалами высшей культуры и реальностью» [30, с. 226] выступает для западников источником критики сложившейся в России ситуации. Нежелание власти вступать в диалог приводят во второй половине XIX века к радикализации подходов к решению социальных проблем, что запускает механизм формирования нового типа преобразователя. В одном из писем к М.А. Бакунину А.И. Герцен

отмечает, что он больше не верит «в прежние революционные пути» [129, с. 410], подчеркивая, что необходима новая концепция революционной деятельности, направленная на преобразование общества. Еще в 1870-е гг. возникает движение «хождения в народ», главная цель которого состояла в попытке преодолеть разрыв между крестьянством, самой отсталой частью общества, и интеллигенцией. Н.А. Бердяев подчеркивал, что «интеллигенция всегда была увлечена какими-либо идеями, преимущественно социальными, и отдавалась им беззаветно. Она обладала способностью жить исключительно идеями» [60]. Народничество потерпело неудачу, однако полученный опыт можно было использовать в отношении пролетариата. Таким образом, «российская интеллигенция, не имевшая экономических корней, уже показала, что ее способность к абстрактному революционному мышлению может быть применена в политической действительности социальной революции» [222, с. 36].

Итак, уже в 1820 – 1840-х гг. можно выделить различные точки размежевания русского общества:

- отношение к привносимым из Европы идеям, которые, попадая в Россию, вступали в столкновение с традиционной культурой, что продуцировало необходимость ассимилировать их со сложившимся в русском обществе комплексом ценностей. Данная проблема привела к расколу интеллигенции на славянофилов, которые встали на позицию культивирования традиционной культуры, и западников, предлагавших в контексте симбиоза идей осуществить реформирование российской жизни. Активизация диалога с Западной Европой была важна для понимания собственной идентичности, поскольку отношения «Я – Другой» позволяет выявить свою специфичность и инаковость. Кроме того, данная проблема инициировала обращение к изучению феномена «народ», что приводит впоследствии к выделению из дихотомии «интеллигенция – власть» оппозиции «интеллигенция – народ»;

- формирование двух подходов при построении модели будущего России: представители первого подхода, следуя тенденции, заложенной еще просветителями, предлагали постепенную модернизацию. Вторая позиция

отличалась радикализмом взглядов, полагая единственно возможным решением проблем русского общества революцию.

Таким образом, рубеж XIX – XX вв. характеризуется сдвоенным кризисом ценностей, который заключался, с одной стороны, в нивелировании гуманистической идеи, основными элементами которой выступали Добро и Красота. С другой стороны, в этот период происходит распад комплекса общинных ценностей, присущих русской деревне, что связано с активизацией урбанизации. Историческая логика развития на рубеже XIX – XX вв. требовала трансформации русского общества, превращения его в прогрессивное, что было невозможно без попадания и в контекст политических процессов. Активизация политической сферы приводит к продуцированию нового комплекса концептов (в частности, партия, революция, обновление) и мифотворчества, и связана с формированием национального самосознания. Именно политические теории начинают определять местоположение события, иногда редуцируя отдельные исторические моменты и выстраивая собственную историю. Обозначившаяся тенденция на модернизацию и политизацию социокультурного пространства инициирует отход от сложившейся в предыдущий период системы ценностей и выступает как реакция на дискомфортное состояние системы. Это привело к запуску механизма перехода к противоположному полюсу оппозиции и формированию ориентации на реформирование как поиск новых альтернатив. Результатом этого процесса становится продуцирование каждой из групп собственного социокультурного текста, который аккумулировал многочисленные теории, накопившиеся к этому моменту, и одновременно выступал как «потенциальный текст», поскольку именно содержащиеся в нем идеи, главной из которых выступала идея преобразования действительности/бытия, и задали вектор социокультурного и политического развития в XX в.

Глава 3. Утопия как смысловой конструкт концепта «устремленность в будущее» в контексте русской культуры 1460 – 1930-х гг.

3.1. Трансформация смыслового пространства концепции «Москва – Третий Рим» в контексте представлений о будущем русского общества XVI в.

В настоящее время утопия («место, которого нет») как социокультурный феномен стала предметом изучения многих гуманитарных наук, каждая из которых рассматривает различные ее аспекты. В частности, утопия как литературный жанр (данное направление изучено лучше всего), утопия как определенный тип сознания и способ мышления и социальная утопия. Два последних аспекта изучены хуже, но шаги в этом направлении предпринимаются, поскольку утопический тип мышления детерминирует содержание утопии и как жанра, и как модели будущего. Несмотря на разные подходы к классификации утопий и определению данного термина, все исследователи, занимающиеся этой проблемой (В. Бакулов, Э. Блох, В. Лекторский, К. Мангейм, П. Тейяр де Шарден В. Чаликова, Е. Шацкий и др.), исходят из положения о том, что ***содержательной основой утопии выступает социокультурный идеал***. Большая часть специалистов (точка зрения которых станет основополагающей и для данного исследования) считает, что смысловое пространство утопии выступает интерпретацией комплекса социальных идеалов, присущих данной эпохе. Вторая группа исследователей подчеркивает специфичность внутреннего содержания, характеристик и утопии, и идеала. Только попадая в контекст утопии, происходит трансформация смыслового пространства социокультурного идеала, который превращается в инструмент выражения ее идей.

Логика построения данного исследования не предполагает подробного рассмотрения утопии как социокультурного феномена, однако утопия выступает константным элементом концепта «устремленность в будущее», поэтому при конструировании смыслового пространства последнего без выявления особенностей утопического сознания и утопии не обойтись. Итак, как уже было

отмечено, *содержательной характеристикой утопии выступает социокультурный идеал*, который обществу предлагает автор. Возникающее учение представляет довольно сложный конструкт, поскольку включает комплекс идей, ценностей, норм и идеалов, присущих данному обществу, но трансформированных утопическим сознанием мыслителя. Другими словами, особенность утопического идеала заключается в его абсолютизации, через фокус которой утопист и оценивает действительность, находя ее несоответствующей этому идеалу. К. Мангейм, в частности, отмечает, что «утопичным является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его “бытием”» [309]. Результатом должна стать разработка программы по переустройству существующей системы, предлагающей альтернативную модель социокультурного и политического устройства, кардинально меняющую наличествующее социокультурное пространство. Только последнее обстоятельство превращает стремление преобразовать действительность в утопию, поскольку «можно ориентироваться на далекие от действительности, трансцендентные бытию факторы и, тем не менее, стремиться к сохранению или постоянному репродуцированию существующего образа жизни» [309].

В связи с этим, с одной стороны, *утопии свойственна проективность*, функциональная значимость которой заключается в создании единого пространства для объединения духовно-культурного и социально-практического аспектов утопии. В частности, Е.Л. Черткова подчеркивает, что утопическое сознание «пронизано установкой на произвольное творение мира в соответствии со своим замыслом, исходит из убеждения о пластичности мира, о его готовности принять ту форму, которую захочет придать ему человек, руководимый своим проектом» [522, с. 159]. Таким образом, *одной из главных задач утопии всегда выступает нацеленность на преобразование окружающей действительности*, причем в разных сферах, начиная от государственного переустройства и заканчивая повседневной жизнью человека. Как отмечает М. Бубер, «в утопии все подчинено сознательной деятельности человека» [310, с. 213]. Следовательно, «именно в анализе утопии как компонента процесса

целеполагания, ее единства и различий с другими составляющими целеполагающей деятельности субъекта – ментальностью, идеологией, политическим и правовым сознанием – можно найти ключ к пониманию неустрашимости» утопии в «жизнедеятельности человеческого общества» [34, с. 23].

С другой стороны, модель будущего выстраивается в контексте актуального для утописта социокультурного идеала, верящего в его истинность и возможность его достижимости. То есть для сознания утописта характерно отождествление/совмещение истины и идеала, между которыми наличествует принципиальное различие: если истина есть «соответствие знания объекту», то идеал предстает как «соответствие знания желанию субъекта» [404, с. 269]. Таким образом, при реализации своего проекта утопист стремится к воплощению идеала, а не к установлению истины (хотя он верит и в это). Идеал выступает внутренним камертоном при оценке утопистом своей деятельности, погружает человека в особое психическое состояние, которое можно назвать идеологической верой, поскольку «всякое верование, основанное на идеалах, может быть истолковано как религиозное», следовательно, «каждая утопия в какой-то степени религиозна» [178, с. 3].

Еще одно замечание необходимо сделать в связи с употреблением термина «утопизм» как синонимичного «утопии». Большая часть исследователей исходит все же из положения о перерождении при определенных обстоятельствах утопии в утопизм. Главным условием перехода утопии в утопизм выступает «совмещение «мира идей» и «мира вещей», обмирщение трансцендентного по своему изначальному смыслу идеалу» [39, с. 31]. Таким образом, именно трансформация статуса социокультурного/политического идеала продуцирует переход утопии как абсолютной формы устройства в утопизм как «область подробного конструирования и описания модели государства, отделенного от непосредственно данных лишь пространственно» [39, с. 32].

Исторический процесс свидетельствует, что часто появление утопий не связано с особыми социокультурными, политико-экономическими

характеристиками и специфическими условиями эпохи. То есть утопию не следует рассматривать как реакцию на кризисную ситуацию, сложившуюся в обществе (хотя отдельные примеры этого все-таки встречаются). Она может появиться в любой историко-культурный период, при разных формах социально-политической системы, хотя каждый раз она предстает как самообоснованный и самодостаточный конструкт, который, тем не менее, коррелирует с социокультурным контекстом эпохи.

Даже те эпохи, которые в результате попытки воплотить утопические проекты погружались в социально-политические катаклизмы, свидетельствовавшие о недостижимости идеального устройства, не отказывались в дальнейшем от попыток построения «рая на земле». Таким образом, ***можно говорить о повторяемости и устойчивости утопии***, что свидетельствует о социальном запросе на нее, поскольку ее проективность задает вектор исторического развития. Особенно актуально данное обстоятельство для рубежных эпох, когда происходит смена ценностных установок и форм социокультурного пространства. Одним из таких периодов в отечественной истории следует считать вторую половину XVI в., когда происходил процесс возвышения Московии как централизованного государства, сопровождавшийся кардинальными социокультурными и политическими трансформациями.

Ряд событий, выступавших историческим фоном становления русской государственности, способствовал осмыслению положения Руси и ее исторической миссии. Говоря о средневековой европейской культуре необходимо учитывать конфессиональный фактор, поскольку именно он детерминировал все сферы жизнедеятельности человека того времени. События из истории церкви имели непосредственное отношение к внешней и внутренней политике, к повседневной жизни русского общества. Одним из таких событий выступает Флорентийская уния (1439), поставившая русскую православную церковь перед выбором: либо присоединиться к решениям этого Собора и отречься от канонических восточно-христианских установлений, либо сохранить исконную веру и, следовательно, отказаться от патроната константинопольского патриарха,

предавшего православие. Москва выбирает второй вариант, и русская православная церковь становится автокефальной (1448). После падения Константинополя (1453) русские летописцы, давая характеристику произошедшему, отмечали, что греки были наказаны за отход от православия: «И Господь казнил властителей недостойных, умудрив царя Магомета, коего воины играют смертию в боях и судии не дерзают изменять совести. Уже не осталось теперь ни единого царства православного, кроме Русского» [217, с. 367]. Таким образом, Московия начинает позиционировать себя как единственный оплот православия, главная цель которой виделась в сохранении истинной религии. Итальянские дипломаты, желая заручиться поддержкой Ивана III и добиться его участия в антитурецкой коалиции, предложили идею о наследовании Москвой функций и статуса Константинополя. Великий князь в 1473 г. получает письмо от венецианского сената, в котором говорится, что «Восточная империя, захваченная оттоманом (турками), должна, за прекращением императорского рода в мужском колене, принадлежать вашей влиятельной власти в силу вашего благополучного брака» [426, с. 8] (имеется в виду брак Ивана III и Софьи Палеолог). Таким образом, социокультурный контекст эпохи, элементами которого выступали эсхатологическая идея и провиденциализм, продуцирует идею об особой миссии русского народа, Московии и ее правителя.

Этот комплекс идей задает вектор на сакрализацию пространства, в котором разворачиваются события, и фокус их видения. В связи с этим несущественным фактором становятся подвижные границы Руси, приращение и сокращение ее территории фактически не воздействует на построение государственной доктрины и восприятие ее обществом, поскольку государственная территория не мыслится как тождественная пространству Руси (хотя вопрос об охране границ, начиная со времени правления Владимира Святославовича, считался актуальным для всех русских правителей). Таким образом, в эпоху Средневековья не столько государственная граница выступала маркером для идентификации «свой – чужой», сколько религия.

На примере спора о *filioque* можно установить мировоззренческую разницу западной и восточной церквей. Если для католицизма этот догмат «имеет персоналистский подтекст, и он способствовал возникновению на Западе развитого субъективистского самосознания с приматом активно мыслящего независимого индивида» [146, с. 164], то точка зрения восточной церкви, рассматривающей догмат через призму монофизитской позиции, близка восточному абсолютистскому типу мышления. Православие в данном вопросе занимает промежуточное положение, поскольку, как и католицизм, признает двуединую природу Христа, однако восточное христианство оказало воздействие, с одной стороны, на формирование тяги «к философии интуитивистского, иррационального, мистического характера, которая отличается большей созерцательностью и меньшей прагматической активностью, нежели западной» [146, с. 164]. С другой стороны, именно восточная идея обожествления правителя оказывает влияние на формирующуюся доктрину государя на Руси. В частности, в «Жизни блаженного василевса Константина» Евсевий «связывает единодержавие в Царствии Небесном с единодержавием императора Константина» [12, с. 49], что легло в основу византийской политической доктрины. В период поздней античности, которой так же присуща сакрализация фигуры правителя, обожествлялась лишь личность властелина, а не императорский престол.

Русь ждала в 1492 г. конца света, поскольку согласно византийскому хронографу, составленному богословами, мир был создан в 5508/5509 г. до рождения Христа. Таким образом, в 1491 - 1492 гг. заканчивалось седьмое тысячелетие от начала его сотворения, а поскольку еще в конце II в. Иринеи Лионский написал, что срок существования мира коррелирует с количеством дней его творения в масштабе 1000:1, многие верили в неотвратимость конца света именно в эти годы. По истечении указанного срока митрополит Зосима, веривший в приход Христа в 8000 тысячелетии, поручил в 1493 г. новгородскому епископу Геннадию рассчитать Пасхалию на следующие сто лет (при этом начало года на Руси было перенесено с 1 марта на 1 сентября). Епископ Геннадий, составивший

Пасхалию, во введении к ней отмечает: «Нам должно не искать таинств, сокровенных от мудрости человеческой, но молить Вседержителя о благоустройстве мира и церкви» [217, с. 572]. Таким образом, в конце XV в. русская «мысль все еще тянется к фиксированию определенной даты конца мира». [189, с. 49].

В контексте христианства выстраивается метафизическая схема, в которой земное олицетворяло образ сакрального небесного первообраза, а престол правителя начинает рассматриваться как высшее в земной иерархии, «государство в этом контексте – контрапункт эсхатологической идеи, главное средство коллективного спасения» [541, с. 440]. В связи с этим происходит трансформация отношений правителя и общества, поскольку государь, с точки зрения древнерусского человека, несет ответственность за устройство земных дел перед Богом.

По замечанию Ключевского, еще во время княжения Ивана III народ не воспринимал правителя как самодержца и помазанника Бога. В летописных записях того времени встречаются эпизоды, повествующие о недовольстве и упреках москвичей в адрес государя, которые горожане не боялись высказывать ему лично. Но уже при Василии III «верховная власть окружила себя тем ореолом, который так резко отделил московского государя от всего остального общества», что «в Москве говорят про великого князя: воля государева – Божия воля, государь – исполнитель воли Божией» [234, с. 489]. Дальнейшее развитие данная идея нашла в послании Иосифа Волоцкого Василию III (1515), составленном игуменом Волоколамского монастыря незадолго до своей смерти. Письмо изобилует цитатами из сочинений византийского автора Агапита, используемых как аргументы в доказательстве мысли о том, что лишь императорская/царская власть, организованная по типу византийской, гарантирует сохранность истинной православной веры и Руси. Послание заканчивается тезисом о божественном происхождении императорской/царской власти, поскольку император/царь телом подобен человеку, а властью же он подобен Богу.

Кроме того, Московия как молодое государство нуждалось в подтверждении легитимности, а власть - в доказательстве преемственности с предшествующими правителями, поэтому в начале XVI в. появляется ряд произведений, где выстраивается данная парадигма. Одним из них было послание бывшего киевского митрополита Спиридона - Саввы который, находясь в Ферапонтовом монастыре (1511 – 1521), составил историческую повесть, где рассматривает Русь в контексте мировой истории. В этом произведении он приводит «доказательства» происхождения рода великих русских князей от римского императора Августа, поскольку Рюрик, с точки зрения автора, является потомком брата римского императора Прусса, обосновавшегося в земле, которая позже получила название Пруссия. Кроме того, именно в этом сочинении рассказывается и о византийском происхождении царских регалий, якобы переданных Владимиру Мономаху его дедом императором Константином Мономахом. В 1520-е гг. эти легендарные факты лягут в основу знаменитого *«Сказания о князьях владимирских»*, написанного неизвестным автором, который окончательно свяжет московских князей через владимирских и киевских с императорскими родами Византии и Рима.

Таким образом, одним из принципов официальной идеологии Руси в начале XVI в. становится признание Москвы как политического и религиозного центра, где между политикой, правом и религиозно-мировоззренческими категориями существует тесная взаимосвязь. Другими постулатами выступали вхождение Руси в европейское политическое пространство в качестве суверенного государства и положение о преемственности власти московских князей. Другими словами, *сформировавшийся в Руси комплекс идей и ценностей ориентировал на «старину»*, заявляя о древности великокняжеского рода и государства. Необходимо было выработать объединяющую эсхатологические постулаты, провиденциализм и идеологические построения концепцию, благодаря которой открывался бы путь по преодолению возникшего в этот момент историософского затруднения. Этот выход был предложен русскими богословами, в произведениях

которых нашел отражение комплекс идей и представлений, присущих русскому обществу XVI в.

Монах Псковского Елиазарова монастыря старец Филофей, к которому с просьбой о заступничестве перед великим князем обратились псковичи, в начале 1510-х гг. отправил Василию III Послание (некоторые из исследователей полагают, что Послание было написано не Филофеем, а одним из его adeптов, и относят его к так называемому «Филофеевскому циклу», куда входят Послания Филофея к М.Г. Мисюрю (Мунехину), дьяку псковских наместников Василия III). Поводом для обращения была просьба о скорейшем назначении новгородского епископа, дабы сохранить единство церкви (с 1509 г. новгородский епископский престол пустовал), но, главным образом, автор описывает адресату специфичность ситуации, в которой оказалась современная ему Русь. Филофей касается различных аспектов историософии, рассматривая их, с одной стороны, в контексте провиденциализма и эсхатологии, с другой, формулирует модель будущего, которую предстоит воплотить великому московскому князю.

Монах предостерегает князя от стяжательства: «Не полагайся на золото и славу, которые достаются здесь на земле и остаются на земле. Мудрый Соломон сказал: “Назначение богатств и золота не в том, чтобы хранить их в сундуках, но в применении их для помощи нуждающимся”» [104, с. 161]. В конце послания Филофей подчеркивает, что великий князь Московии после падения Константинополя стал единственным правителем православного государства, поэтому на нем лежит особая ответственность по сохранению истинной веры. Монах отмечает, что первым центром был Рим, но он пал, поскольку соблазнился католицизмом, эстафету от него принял Константинополь, ставший «вторым Римом», но его постигла та же участь, что и «первый Рим», ибо Царьград согласился с постановлениями Флорентийской унии. «Два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать», - заканчивает послание Филофей, имея в виду под «третьим Римом» Москву. Идея, озвученная Филофеем, с позиции сегодняшнего дня имеет двойственное значение, поскольку Рим выступал не только центром

религиозным, но и политическим, однако для эпохи старца Елиазарова монастыря, богословское и идеологические начала выступали как целокупность.

Упоминание о «четвертом Риме», или царстве, имеет особое значение в контексте эсхатологических ожиданий, поскольку уже в Книге пророка Даниила прослеживается тенденция на осмысление «мирового исторического процесса, представленного через призму истории мировых держав древности: Вавилонской, Мидийской, Персидской и Греко-эллинской» [34, с. 226]. Более того, эти царства предстают не как последовательно сменяющие друг друга этапы исторического развития, а как одна держава, перемещающаяся по воле Бога в пространстве (в частности, в одном из эпизодов Книги пророчеств пересказывается сон царя Навуходоносора, где эти царства выступают частями единого колосса). Но подобные идеи были присущи не только Руси, но и другим средневековым государствам (например, в богословских текстах Болгарии можно обнаружить доктрину о ее преемственности Константинополю, «Второму Риму», нечто схожее содержится и в западноевропейской идее «Вечного Рима», легшей в основу доктрины при основании Священной Римской империи германской нации).

В Книге пророчеств также содержится указание на то, что в перемещении присутствует особая сакральная логика. Эта же позиция прослеживается и в положении, отраженном в теории Филофея, о том, что история совершается лишь в среде избранных народов. «Не все христианские народы являются избранными, - и в определении этого избрания идея «христианского царя» играла решающую роль» [189, с. 49]. Данное положение объясняет пристальное внимание псковского монаха к анализу мировой истории, особенно христианской, поскольку *именно древность и укорененность в прошлом служили аргументами и доказательной базой в утверждении особого статуса государства, его правителя и народа*. Даже в использовании различных систем летоисчисления – от рождества Христова в Западной Европе и от сотворения Адама на Руси – Филофей не видит противоречий, ибо в Новом Завете Христос предстает как новый Адам. Наоборот, опираясь на Хронограф и выстраивая

последовательно исторические события, псковский старец пытается осмыслить их сакральное значение и выявить причины, приведшие к падению первого и второго царств. Поэтому, предлагаемая им хронология отличается от общепринятой, поскольку критерием для выделения границ существования этих держав выступает религиозный аспект. Выстраиваемая Филофеем периодизация христианской истории пронизана представлениями о провиденциализме. Так, конец «первого Рима» Филофей связывает не с падением Рима под натиском варваров (476), а с моментом распада христианства на католицизм и православие (1054). На данный этап, длившийся 770 лет, приходится формирование единой христианской церкви. Датой падения «второго Рима» он считает 1439 г., когда была подписана Флорентийская уния, видя в захвате Константинополя (1453) всего лишь следствие (то есть период длился 735 лет). Третий этап, современником которого был Филофей, существовал уже 90 лет, и на это время приходится перемещение центра истинной христианской веры в Москву.

Для Руси византийская традиция при устройстве политической и религиозной жизни выступала образцом, однако Византия к этому моменту прекратила свое существование, в связи с чем можно говорить, что «русские ориентировались не на реально существующую традицию, но на свое представление о теократическом государстве: идеология играла при этом куда более важную роль, чем реальные факты» [482, с. 13]. Кроме того, Византия не просто прекратила свое существование, но в ней теперь получило распространение мусульманство, восторжествовавшее над христианством. Русь же к этому моменту освобождается от татаро-монгольского ига, приобретая независимость. Таким образом, данные события, осмысленные в контексте сакрально-эсхатологического видения истории, подтверждали избранность Руси, где православие одержало победу над исламом, в отличие от Византии, в которой ситуация была обратной (данная идея нашла отражение, в частности, в тексте легенды о «Белом клобуке», где утверждается избранность РПЦ и возложение на нее миссии по сохранению истинной веры).

В связи с этим расширяется смысловое пространство концепта «Москва» за счет приобретения столицей Руси метаисторического статуса. Если в предшествующий период Москва уже изоморфна древнерусскому государству, то в начале XVI в. она начинает олицетворять его, «быть им в некотором идеальном смысле» [288, с. 208]. Москва в этот период превращается в «пуп/центр Земли», подобно Иерусалиму и Риму в предшествующие периоды, поскольку «является идеализированной моделью вселенной» [288, с. 208]. Как писал Дж. Александер: «Это не просто какое-то место или любое место, но наше место, «центр», место, которое отлично от мест, которые находятся вне его территории» [8, с. 255].

Более того, Москва как «третий Рим» позиционирует себя и как «Рим последний», который не передастся больше никому. Следовательно, «возможность трансляции в пространстве и времени сакрального, одинакового по возрастным параметрам со Спасителем царства, в синхронном измерении оказывается сопряжена с историей новой России, а в диахронном измерении – с эпохой бытия вплоть до исполнения сроков, отмеренных Провидением земной человеческой истории» [34, с. 236]. То есть благодаря данной доктрине Русь, с одной стороны, выстраивает горизонтальные связи с современным ей социокультурным пространством, определяя собственное положение в историческом процессе. С другой стороны, концепция Филофея помогает протянуть вертикаль, начало которой связано с первыми событиями библейской истории, а будущее – с положением «последнего царства», с необходимостью подготовки к эсхатологическому концу. Таким образом, «из историософского концепта «Третьего Рима» самым непосредственным образом следует постулат о древности страны, имеющую высшую ценность в средневековом мирозерцании» [34, с. 246] (*рисунок 13*).

Смысловое пространство доктрины «Москва – третий Рим»

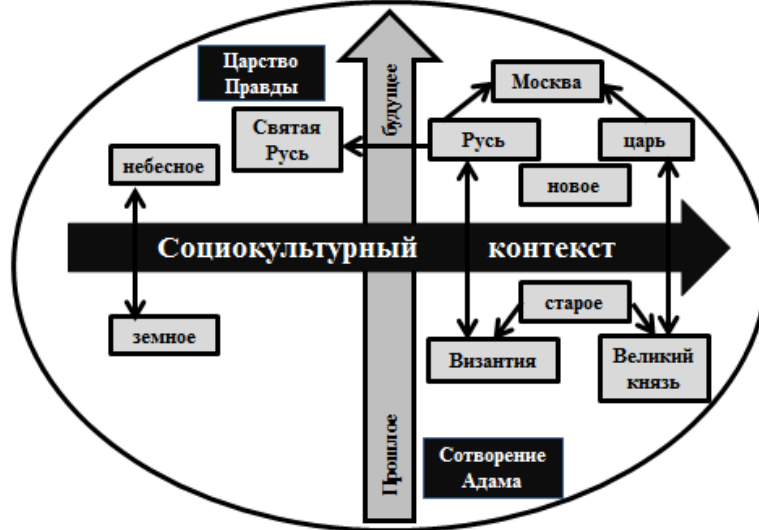


Рисунок 12.

Кроме того, Византия, исходя из контекста данной доктрины, начинала рассматриваться древнерусским обществом в качестве «старого» государства, Русь же приобретала статус «новой» державы. В связи с этим можно говорить о продуцировании дихотомии «старый – новый», которая выступала одним из идентификационных критериев при определении роли и места Руси в историческом процессе. Уже Иларион, говоря о христианизации Руси, называет Византию «старокрещеной», «приравнивая ее к Ветхому завету и Агари, и противопоставляя Руси – Сарре и благодати Нового завета» [288, с. 91 – 92].

Более того, конструктивная напряженность оппозиции «старое – новое» в контексте отечественной культуры той эпохи моделирует новое смысловое пространство, где в качестве структурного элемента наличествует не только оппозиция «Русь – Византия», но и сопоставление «старой Руси – новой Руси», в котором последней отводится роль избранного государства и особая миссия по сохранению православия (контекст Средневековья предполагает все-таки, скорее, обновление, а не новизну, которая будет присуща Новому времени). Эта мысль отчетливо просматривается в Послании «Об обидах Церкви» (входит в «Филофеевский цикл»), где Русь метафорически сравнивается с «Ноевым ковчегом», «кочующим Градом» в пустыне, местом, где сохраняется истинная вера и высшие ценности, позиционируется как носительница истины. Автор акцентирует внимание на «новобращенности и новопросвященности России относительно древнего христианского Предания» [34, с. 252].

Комплекс рассмотренных идей приводит к трансформации в этот период актуального слоя концепта «новая Русь» в «святую Русь», смысловое пространство которого содержало представление об универсальном всемирном значении Руси (данная идея получит развитие в историософских концепциях первой половины XIX в. как учение о всечеловеческом призвании России → мессианская идея). Кроме того, Русь начинает трактоваться в это время и как «царство Правды». Хилиастические утопии аккумулируют идею о том, что мир – не что иное, как арена борьбы сверхъестественных враждующих сил» [310, с. 216], главными из которых выступают Правда и Кривда. Как уже отмечалось в предыдущих разделах исследования, дихотомия «Правда – Кривда» выступает одной из смыслообразующих для русской культуры в целом. С. Франк считал «проблему осуществления Правды важнейшей, а в конечном итоге единственной целью всех духовных устремлений в России» [397, с. 16]. Семантика слова «правда» связывает его и с «истиной», и со «справедливостью», отражая, таким образом, нравственный аспект мирозерцания древнерусского общества. Более того, русское выражение «знать правду» коррелирует и со словом «познание», которое можно трактовать и как «состояние сознания, адекватно отражающее действительность» [397, с. 16], и как представление об основах бытия. Смысловое поле данного концепта детерминировало социокультурное пространство Руси, выступало призмой при оценке деятельности любого человека. Вряд ли случаен факт названия первого отечественного законодательного кодекса Ярославом Мудрым «Русской Правдой», писавшейся на протяжении XI - XII вв. (ее окончательный состав сложился во второй половине XII - начале XIII вв.).

На рубеже XV - XVI вв. идея Правды была актуализирована в связи с трансформацией представлений о миссии Руси и ее правителя, поэтому Иван III в документах начинают именовать «царем Правды», а Русь «царством Правды». Эта идея, сформировавшаяся еще в языческий период, соединяется с теорией Филофея и усиливает положение псковского монаха о необходимости подчинения народа царю, поскольку последний служит Правде. В контексте данной теории русский царь выступал не только в роли правителя, но и верноподданного

Правды, которой обязан служить. Государство, чья деятельность была детерминирована принципом Правды, должно руководствоваться исключительно христианскими заповедями: только подобная деятельность может привести к земному спасению. «Считалось, что царь – единственное звено, благодаря которому Правда христианства, понимаемая как идеальная модель социального устройства, связывалась с эмпирической социальной действительностью» [397, с. 17]. Данная идея коррелировала с византийской идеологией, основывавшейся на понятии таксис, «сущность которого заключалась именно в сближении, соединении земного и небесного порядка. Соединяющей силой была власть императора, нормальное функционирование которой во многом снимало напряжение» [201, с. 136]. Таким образом, власть царя в сознании древнерусского общества осмыслялась как «точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией» [189, с. 51].

В частности, Иосиф Волоцкий указывал, что «царь, по своей природе, подобен всякому человеку, а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу» [189, с. 50]. Священник Сильвестр начинает внушать Ивану IV мысль о том, что на Руси и, следовательно, на ее самодержце, лежит особая миссия по сохранению истинной веры, поскольку остальные православные государства (в частности, Болгария, Сербия, Албания, Босния и др.) пали или находятся под властью «поганных». Основные положения теории Филофея звучат в речи, произнесенной во время обряда венчания Ивана Грозного на царство (1547). Московские летописцы о восхождении Ивана IV на престол говорили, как об исполнении одного из пророчеств Апокалипсиса, где речь идет о семи царях, из которых пять уже погибли, шестой царствует, т.е. русский царь, а седьмой еще не пришел, поэтому Иван Грозный есть единственный оплот православия. Данная идея приводит и к созданию единого русского пантеона, который сложился в результате решений, принятых в Москве на церковных соборах 1547 – 1549 и 1551 гг., когда было канонизировано больше святых, чем за предыдущие 500 лет. До этого времени русская церковь почитала 22 святых, теперь к ним добавились еще 30 общерусских и 9 местных. Кроме того, следует помнить, что помимо

русских подвижников церкви и князей (Михаил Тверской, Александр Невский, новгородский князь Всеволод Мстиславович) к лику святых были причислены и религиозные деятели Сербии, которая в тот момент была захвачена Турцией. Русский царь как единственный православный правитель патронировал всех истинно верующих, вне зависимости от места их проживания. «Теократическая тема христианства развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в сторону *усвоения государственной властью священной миссии*» [189, с. 47].

Данное представление поддерживается и обрядом венчания на царство, во время которого царский трон расположен на оси с центральными, царскими вратами иконостаса, ведущими непосредственно в алтарь, к престолу, на котором, согласно православному вероучению, во время службы пребывает Бог. Кроме того, «в Византии, как и на Западе, монарх при помазании уподоблялся царям Израиля; в Росси же царь уподоблялся самому Христу» [482, с. 20]. Другими словами, в момент данного обряда в пространстве храма присутствуют два царя – земной и небесный (царское место тоже именовалось престолом).

Трансформация смыслового пространства доктрины «Москва – третий Рим» происходит в период правления Ивана IV, поскольку комплекс идей, присущий предыдущему этапу русской истории, превращается в жесткие предписания, который можно обозначить как идеологему. Идеологема как система характеризуется закрытостью, строгой регламентированностью, ее нормы и идеалы приобретают статус императива. Другими особенностями идеологемы выступают неспособность к развитию, она может лишь расширяться, перенося свои постулаты на новые сферы действительности. Кроме того, «в рамках идеологемы невозможна рефлексия, критический анализ и пересмотр ее основных положений» [34, с. 260], что приводит к продуцированию представлений о вневременном характере наличествующего комплекса идей и об обоснованности монопольного права царя на истину. Таким образом, идеологема предстает как метаморфоза идеологической системы, идеи и ценности, цели и установления которой подвергаются такой трансформации, что приобретают противоположный

смысл. Другими словами, идеи и оценки перестают отражать суть реально происходящих процессов и явлений, фиксируя лишь видимые их очертания.

Традиция, идущая от М. Вебера, рассматривает в качестве структурообразующего элемента цивилизаций периода «осевого времени» дихотомию «сущее – должное», трактовавшуюся как противоположение порядка земного и порядка небесного. Данное обстоятельство способствовало формированию напряжения и, соответственно, инициировало поиск пути его преодоления.

Дихотомия «небесное – земное» выступает смыслообразующей для любого религиозного сознания. Особую значимость она приобретает в христианстве, поскольку оппозиция «сакральное/профанное пространство» вводит человека в круг проблем, касающихся места человека относительно полюсов оппозиции, задает вектор его размышлениям и оценкам происходящего. Поскольку данная дихотомия рассматривалась в одном из предыдущих разделов, то необходимо коснуться лишь тех аспектов, которые имеют непосредственное отношение к анализируемой проблематике.

В.В. Зеньковский отмечает, что «для русского восприятия христианства» «очень существенно трезвое чувство «нераздельности», но и «неслиянности» мира божественного и человеческого» [189, с. 42]. Он подчеркивает, что доминантой русского религиозного и историософского мировоззрения выступает «мистический реализм», подразумевающий наличие эмпирической реальности, но видящий за ней и другую, мистическую реальность. Именно последняя выступает гарантом существования первой, детерминируя ее и стремясь сохранить равновесие. Каждый раз, когда в данной системе намечалась тенденция на превалирование материального, срабатывали стабилизирующие механизмы, редуцирующие материальное. Однако иногда возникали стремления соединить земное/человеческое и небесное/божественное на земле, что и привело русское общество на рубеже XV – XVI вв. к продуцированию утопической модели.

Таким образом, процесс возникновения централизованного государства должен сопровождаться созданием общего трансцендентно-исторического

пространства, имманентность которого ощущается всеми членами общества. Именно пребывание в этом пространстве запускает механизм формирования особого типа сознания, когнитивных структур, благодаря которым начинают вырабатываться специфические для данной эпохи категории и формы восприятия. Смыслообразующей основой утопии выступает абсолютный социокультурный идеал, способ воплощения которого отражает специфику утопического сознания, через призму которого оценивается действительность. Одним из таких идеалов следует считать представление о Правде, ставшем одним из элементов государственной идеологии. Народному сознанию было присуще целокупное восприятие Правды, без выделения религиозной и социально-политических аспектов. Кроме того, идеал Правды ориентирован на преобразование земного мира, на построение идеальной модели на земле. Подобная гомогенность была характерна и для формирующейся официальной идеологии, поэтому идея о Правде органично вписалась в теорию Филофея. Разработка новой идеологии происходила внутри церковных кругов, для которых доминантной оказывается мысль о поиске священности/сакральности в историческом процессе. Идея о принятии Москвой статуса мирового православного центра высказывалась не только Филофеем, но и другими авторами (в частности, митрополитом Зосимой, Иосифом Волоцким, Спиридоном – Саввой и др.). Однако именно в Посланиях псковского старца данная идея концептуализируется и предстает в виде сложившейся доктрины, соединившей социокультурные, богословские и идеологические постулаты XVI в. Исторический контекст концепции Филофея продуцировал представления о месте и роли Руси в мировой истории, о положении Русской Православной Церкви в христианском мире, помогал выстраивать подходы к установлению международных контактов. Более того, догмат Филофея способствовал обоснованию автокефалии не только РПЦ, но и Руси, что, в свою очередь, потребовало нового положения правителя. Данная концепция не предполагала мгновенного построения «Царства Божия на земле», более того, не рассматривала явления социально-политической жизни как воплощенный абсолют. Концепцию Филофея следует отнести к типу эн-топий,

предполагающей существование начальной точки, аккумулирующей потенциальные возможности развития в контексте предложенной системы ценностей и социокультурных и политических идеалов. Кроме того, историософское основание теории «Москва – третий Рим», детерминирует древнерусское социокультурное пространство, выстраивает систему координат исторического развития в соответствии с эсхатологическими ожиданиями и провиденциализмом. Будучи утопической концепцией, для которой характерна абсолютизация декларируемых идеалов, она продуцировала и новый фокус зрения на страну, и ее место в мире, идеализируя образ Руси и ее народа. Однако в отличие от многих утопий последующего времени учение Филофея не трансформировалось в утопизм. Но в период правления Ивана Грозного концепция псковского монаха преобразуется в идеологию, которая демонстрирует системную закрытость, а ее идеи, ценности и нормы приобретают императивный характер. Поскольку идеология не способна развиваться, то единственной возможностью ее распространения становится расширение, путем перенесения на новые сферы действительности своих принципов и норм и принудительного их закрепления. Именно в этот момент можно говорить и о попытке соединить небесное/божественное и земное/человеческое, что приводит к сакрализации земного выражения небесного. То есть происходит превращение профанного в сакральное: не человеческое становится «эхом» божественного, а небесное приобретает характеристики материального. В данном случае наблюдается смысловая инверсия доминантных положений исходной концепции Филофея.

3.2. Проективность как характеристика русской культуры рубежа XIX – XX вв.

Мышление человека всегда детерминировано двумя основаниями, с одной стороны, оно коррелирует с социокультурным контекстом, а с другой, всегда стремится в будущее, выстраивая различные проекты. Как отмечал Э. Блох, «думать о лучшем – есть первоначально сугубо внутренний процесс “Я”» [70, с. 49].

Западные утопические идеи активно начинают проникать в Россию в первой трети XIX века. Известно, в частности, письмо П.Я. Чаадаева к Пушкину (1831), в котором автор подчеркивает, что «скоро придет человек, имеющий принести нам истину времени» [178, с. 179], имея в виду Сен-Симона (в библиотеке А.С. Пушкина были сочинения Сен-Симона, его окружение интересовалось работами французского социалиста). Влияние Сен-Симона и Фурье, заложивших утопические и религиозные основы социализма, на русское общество были столь сильны, что к данной проблематике обращаются представители разных социально-политических и философских течений, включая и либералов, и консерваторов.

В современном гуманитарном знании существует несколько вариантов типологии утопий, в частности, у К. Мангейма (выделяет четыре типа утопического сознания), у Б. Егорова (описывает геополитические, социальные, несоциальные, крестьянские и пр. утопии). Однако для данного исследования продуктивным видится деление утопий на консервативные и антиконсервативные, а критерием отнесения той или иной модели к одному из типов должно выступать постулируемое ею отношение к прошлому и будущему.

Несмотря на разность утопических построений, все они базируются на идее, проекция которой, с одной стороны, устремлена в будущее, а с другой, – сформулированная в моделях цель детерминирует поведение людей здесь и сейчас. Другими словами, начинается поиск путей для ее реализации, что

требовало на рубеже XIX – XX вв. выхода в зону политики, область, благодаря которой можно было наиболее эффективно и широко пространственно преобразовать существующую действительность. В связи с этим *«идея» в контексте политической сферы приобретает новый статус*, прекращая быть по-платоновски статичной и лишь прообразом вещей, она аккумулирует потенцию и, что более существенно, акт. То есть желание построить новый мир, требует от человека воли и сознательных усилий.

Оппозиционность идей приводит к продуцированию консервативным мышлением собственной идеи, в которой «смысл и действительность, должествование и бытие» «не разделены» [309]. Отличие же идейного ядра приводит к различной оценке прошлого и будущего: для социалиста/гуманиста-утописта будущее абсолютизировано, а прошлое не играет существенной роли, для консерватора-утописта прошлое выступает основанием для оправдания существующего, прошлое значимо, ибо оно сформировало наличествующие порядок и ценности, которые нуждаются в защите. То есть, настоящее в консервативном сознании переживается как аккумуляция прошлого.

Большую часть утопий середины XIX в. можно отнести к несоциалистическому типу. К консервативному течению следует причислить утопические построения Н.В. Гоголя («Выбранные места из переписки»), И.В. Киреевского («Остров»), А.С. Хомякова («Изола Белла»), которые содержатся в их литературных произведениях 1830-х гг. Однако описанные в них модели (особенно в сочинениях Киреевского и Хомякова) были предназначены для узкого круга людей, а спасение в контексте православной традиции трактуется как акт коллективный, нацеленный на спасение всего человечества или большей его части. Именно из этой идеи впоследствии формируется понятие соборности у А.С. Хомякова, первым определившим ее как «мысль об органической структуре духовного мира» [397, с. 100], истоки которой восходят к платонизму и патристике. В русском сознании так и не укоренилась мысль об отдельной, обособленной личности, поэтому так остро переживалось межличностное отчуждение в начале XX в. (в частности, Н.Ф. Федоров писал, что цель

человеческой жизни заключается не в существовании ради себя или других, но целокупно со всеми, имманентно другим [485]).

В 1830 – 1840-е гг. наряду со славянофилами сформировалось направление западников, главной целью которого выступало стремление «укрепить и утвердить эстетический гуманизм, как основу своего мировоззрения. Этот, если угодно, воскресший эстетический гуманизм приобретает новую творческую силу, обнаруживает бесспорную живучесть, как основной принцип русского секуляризма» [189, с. 235]. Представители данного течения выстраивают смысловое пространство религиозной, идеологической и философской сфер и устанавливают между ними четкие границы. «Другой характерной чертой этого же течения является социально-политический радикализм, в котором по-новому воскресает и своеобразно углубляется «теургическое беспокойство» - чувство ответственности за историю и искание путей к активному вмешательству в ход истории» [189, с. 235].

Уже в концепции М.А. Бакунина содержится многое из того, что найдет отражение в работах В.И. Ленина и его последователей. В ранний, «гегельянский», период (статья «О философии», 1840) для него характерен отказ от противопоставления добра и зла, поскольку, с его точки зрения, вне гегелевского Духа ничего существовать не может. Более того, он размышляет о необходимости создания новой религии, поскольку современный человек отделен от Бога, он различает добро и зло, но забыл о благодати. Основой предлагаемой религии выступает дихотомия «рассудок – откровение», конструктивное напряжение внутри которой продуцирует преобразующую рассудок в разум мысль. Влияние Гегеля прослеживается и в появлении у Бакунина стремления понять законы исторического развития. В историческом процессе для него нет ничего случайного, весь его ход детерминирован необходимостью. В.В. Зеньковский подчеркивает, что «подлинный, глубокий сдвиг, произошедший в Бакунине», «был связан с внутренним движением секулярного духа в сторону утопизма» [189, с. 247]. Новаторство Бакунина заключается в том, что он не просто выстраивает проект по переустройству действительности, но и предлагает

пути его реализации. Таким образом, если в начале XIX в. можно говорить о, так называемой, «кабинетной/литературной утопии», не претендующей на реализацию, то с этого момента утопия приобретает ориентацию на воплощение. Бакунин верит в возможность наступления нового эона (демократии, трактуемой как религии), который должен прийти после разрушительной деятельности вечного Духа. Эти идеи прослеживаются в его статье «Реакция в Германии», где он указывает, что распространение демократии должно качественно преобразовать действительность, характеристиками которой будут новое небо, новая земля, новое откровение, а «все современные диссонансы разрешаются в гармоническое единство» [189, с. 250].

Если у М.А. Бакунина на первый план выходят размышления о массовом обретении нового эона, то концепция В.Г. Белинского исходит из утверждения персонализма, ориентированности на каждую личность, которая должна получить возможность для развития. Белинский считает, что достичь этого можно лишь в случае освобождения личности от угнетенности, исходящего от современного общества и сложившейся политической системы. В статье «Опыт системы нравственной философии» он указывает, опираясь на учение Фихте, что государство, его принципы и законы стремятся к самоуничтожению, после чего наступит Царство Божие, в котором будет установлено социальное равенство и справедливость. Однако со временем позиция Белинского приобретает все более радикальный характер, о чем свидетельствует, в частности одно из его писем, где он пишет, что начал «любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную» [50, с. 52]. В связи с этим логичным выглядит его переход к социалистической идее, которая в его теории становится доминантной. Постепенно Белинский отходит и от утопических построений, пытаясь обнаружить реальные условия для реализации социалистических идеалов. Утопическое же сознание, с его точки зрения, не позволяет адекватно оценивать существующие социально-политические явления и процессы, и ведет лишь к фантазированию.

Персоналистскую позицию можно обнаружить и в утопии, предложенной В.Н. Майковым, который, в частности, в статье «Стихотворения Кольцова» (1846), писал о появлении гармоничного человека, отказавшегося от собственной национальности и укорененности в социальной сфере, поскольку они мешают появлению «природного человека». Другими словами, цельность нового типа человека обеспечивается отказом от собственной национальности и переходом к космополитизму [301].

Любопытно, но утопические построения славянофилов, формирование которых следует воспринимать как реакцию на публикацию «Философического письма» П.Я. Чаадаева, восстание декабристов и зарождающийся социализм, по своим базовым положениям (в частности, в стремлении устранить сословную иерархию, создать основу для объединения дворянства и крестьян в общине) сходны с позицией В.Г. Белинского, а не Н.В. Гоголя. Данное обстоятельство свидетельствует о невозможности иногда провести четкие границы между возникшими в тот период социально-политическими течениями.

Утопические теории консерваторов не предлагали конкретных путей их воплощения, но русское общество второй половины XIX в. осознавало необходимость в переустройстве всей социально-политической системы, поэтому актуальность приобретают лишь те проекты, что ориентированы на реализацию. Сложность состояла в том, что многие социалистические утопии в предшествующий период основывались на принципе должествования: «так должно быть, ибо так представляется идеальный строй данному мыслителю» [178, с. 201]. Многие идеи и положения отечественные утописты заимствовали у иностранных коллег (Э. Беллами, Сен-Симон, Р. Оуэн, Ш. Фурье), однако западная социально-политическая и экономическая системы отличались от российской действительности. В связи с этим предлагаемые зарубежными авторами модели было невозможно реализовать в России, где, в частности, фактически отсутствовали капиталистические отношения, продолжала сохраняться сословная структура общества.

В 1860-е гг. ситуация меняется, поскольку привнесенные с Запада теории при попытке их реализации приобретали неорганичный и искаженный вид, и это вызывало у русских социалистов отторжение. В связи с этим они в большей степени начинают опираться на конкретные знания о потребностях общества, стремиться понять актуальные социально-политические условия, что порождает, в частности, в их среде критическую реакцию на консервативные утопические теории (с их точки зрения, последние уводят от реальных проблем в мир фантазий). Кроме того, более сложная социально-политическая ситуация в стране и угнетенное положение народа в сравнении с европейским обществом заставляло русских социалистов не откладывать преобразование на далекое будущее.

В частности, под влиянием романа Чернышевского «Что делать?» активизировалось создание коммун, которые в отличие от профессиональных сообществ, принимавших решение проживать совместно (например, будущие передвижники во главе с И.Н. Крамским, подобная же группа была организована и М.П. Мусоргским), ставили цель по оказанию социальной помощи нуждающимся (например, «гречевская фаланстера» А. Бенни, основанная на коммунистических идеалах и пытавшаяся создать артель для женщин-переводчиц, Знаменская коммуна В.А. Слепцова).

Особенностью утопических проектов революционных демократов (Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов) следует считать синтез политической и социальной сфер, поскольку главной целью становилось достижение свободы, то преобразования должны были затронуть политическую систему, путем радикализации либеральных идей, и, следовательно, трансформировать социокультурное пространство. Однако обратной стороной выступала необходимость «полностью одолеть внутреннюю оппозицию анархизма в ее крайнем выражении» [309, с. 151], поскольку анархическая тенденция как один из результатов революционных действий могла привести к уничтожению уже преобразованной коммунистическими силами действительности.

Сходство либеральной и социалистической утопий заключается в абсолютизации свободы и декларирование ее в качестве цели. Однако если

либеральная утопия исходит из положения возможности ее достижения в далеком будущем, то социалистическая предполагает прийти к цели после разрушения капиталистического уклада. Кроме того, социалистическая утопия не просто постулирует приход равенства и свободы, но, как уже отмечалось, анализирует наличествующую социально-экономическую и политическую ситуацию, намечая пути, которые могут привести к желаемой цели, и способные для борьбы силы. Еще одним фактором, способным помочь в достижении цели, следует считать разработку критического метода, который «сводится к уничтожению утопии противника посредством выявления ее обусловленности бытием» [309], что приводит к утрате веры оппонента (этим обстоятельством можно объяснить расцвет в данный период политической риторики).

Главным источником исторического развития в социализме становится социальная структура, которой изначально приписываются прогрессивность и стремление изменить действительность. Однако при достижении определенного момента развития в характеристику данной социальной структуры проникает идея обусловленности, свойственная консерватизму. Но если в консервативной утопии обусловленность связана с абсолютизацией прошлого, детерминирующего настоящее, то в социалистической утопии обусловленностью наделены силы, составляющие социальную структуру и способные к воплощению утопию.

Результат революционной деятельности во многом зависит от самих активистов, от их способности создать выступающую от имени народных масс политическую структуру – партию. Социально-политический подъем 1903 г. придал социал-демократам, которые в этот период не имели еще политического веса, новый статус. Пройдя через революцию 1905 г. большевики получили опыт борьбы и превратились в реальную политическую силу. Однако внутривнутрипартийные движения, одно из которых было ориентировано на постепенные, эволюционные преобразования, другое становится на революционный путь, приводят к расколу.

Таким образом, *проведенный обзор утопических проектов XIX в. свидетельствует о наличии разнообразных моделей преобразования России* (как отмечал Э. Блох, «конкретная утопия стоит на горизонте любой реальности»

[70, с. 78]). Это был период, когда от каждого человека требовалось выбрать определенную модель поведения, занять определенную позицию, благодаря совокупности которых происходила его идентификация, поэтому партию не следует рассматривать лишь как механизм, продуцирующий некоторые идеи. Политическая партия выступает коллективным субъектом, которому присущи конкретные политические ценности и цели, разделяемая большинством идеология. Говоря об идентичности политической партии, необходимо помнить, что ее развитие коррелирует с социокультурным окружением, поэтому допустима трансформация отдельных взглядов и позиций, которая, однако, не должна касаться базовых характеристик партии (партии в данном случае предстают как ценностный инвариант). То есть «при отсутствии самоидентичности говорить о партии как носителе каких-либо общественно-политических ценностей» «неправомерно» [320, с. 109].

Несмотря на разность продуцируемых в этот период утопических моделей, можно выделить аспекты, доминантные для большей части из утопий:

1) община

Ядерным концептом утопических проектов с 1840-х гг. становится «община» («мир»), под которым понимали особую структурную единицу русской деревни. Уже у декабристов можно обнаружить идеи об освобождении крестьян и улучшении их жизни (в частности, в записной книжке (1836) Н.А. Бестужева, статье М.А. Фонвизина «О крепостном состоянии земледельцев в России» (1841 – 1842)), которые впоследствии разовьют А.И. Герцен и М.В. Петрашевский. Официальная русская публицистика середины XIX в. (например, в статье Н.А. Жеребцова «О двух современных экономических вопросах», 1849) трактовала общинный строй в духе уваровской триады, указывая, что он основан на традиционном для русского общества патриархальном укладе и благочестии. Славянофилы пишут об укорененности русского крестьянина в общинный деревенский строй (И.В. Киреевский «В ответ А.С. Хомякову» (1839), А.С. Хомяков «О сельских условиях» (1842)), противопоставляя его фаланстеру Фурье как искусственно произведенному конструкту. В отличие от французской

коммуны (фаланги) русская община основывается на нравственных принципах, укорененных в крестьянском сознании (вера, любовь, семья), а семья, воспитывающая каждое следующее поколение в соответствии с патриархальными, почвенными идеалами, препятствует проникновению радикальных идей социализма. Община становится предметом анализа и в работе «Положение рабочего класса в России» В.В. Берви (1869), где описываются факторы, разлагающие крестьянскую общину и семью (отходничество, длительное проживание крестьянина вне семьи). Община была одним из главных понятий и в концепции революционных демократов (например, статьи Н.Г. Чернышевского «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858), Н.А. Добролюбова «Литературные мелочи прошлого года» (1859)), однако они рассматривают ее как общественную ячейку социалистической республики, а, следовательно, ее необходимо трансформировать для приобретения ею статуса «социалистической». Но конструктивным им видится сохранение общинного самоуправления, позволяющего народу наиболее эффективно и четко декларировать свое волеизъявление. Для реализации намеченного необходима кардинальная перестройка всех социально-политических структур, осуществление которой возможно лишь революционным путем. Результатом этого преобразования станет свободное общество, «где земледелец будет получать достойную компенсацию за затраченный труд, его (земледельца) не нужно будет принуждать работать» [178, с. 211].

2) пан-этическая тенденция утопий

Несмотря на идеологическую разность во всех создаваемых в этот период утопиях превалировал этический аспект. В частности, А.И. Герцен писал, что «грядущая революция должна начать не только с вечного вопроса собственности и гражданского устройства, а с нравственности человека» [130, с. 188] (добавляя при этом о необходимости истребления монархической и христианской идеи). Он подчеркивал, что для его современников понятие «республика» трактовалась через нравственную категорию.

С подобной позицией был не согласен В.В. Берви-Флеровский, указывая, что причину гибели древних цивилизаций следует искать в нарушении сбалансированного соотношения науки и религии, поскольку последняя стала отставать в своем развитии от первой. В связи с этим он пишет о необходимости создания новой расы, исповедующей новую религию. Он подчеркивает, что «человек, с теми свойствами, которые он унаследовал от животного и с которыми он развивался тысячелетия, исчезнет без следа и уступит место той человеческой расе, которую он должен был развивать из себя – человеку органически связанного человечества» [56, с. 209]. Берви указывает, что новая религия станет основой для преодоления современным обществом межличностного отчуждения, позволит искоренить наличествующий эгоизм, который он рассматривает в качестве атавизма, сохранившегося от нашей животной сущности (в данном вопросе он вступает в заочный спор с Н.Г. Чернышевским, допускавшим «разумный эгоизм»). Более того, Берви полагает, что «общество только тогда удовлетворит человека, когда его жизнь будет пикник, куда всякий принесет все, что он создал своими руками, по собственному своему стремлению для общего употребления, и где всякий берет из снесенного сколько он хочет» [56, с. 207]. Другими словами, автор выступает за уравнительный коммунизм, не сомневаясь в возможностях его установления.

И.В. Киреевский подчеркивал, что за стремительный прогресс Западная Европа расплатилась нарушением гармонического единства культуры. Целостность русской культуры, с его точки зрения, зависит «от духовных стремлений к моральному величию» [397, с. 8].

Таким образом, несмотря на разность позиций представители разных течений, начиная от консервативных и заканчивая радикальными, считали необходимым рассматривать предлагаемые ими проекты через призму морально-нравственных установок.

3) отношение к традиции

В этот период многие говорили о традициях. Традицию следует воспринимать как социокультурный конструкт, включающий объект, процесс и различные способы

наследования. В начале XX в. можно констатировать наличие разных видов традиций, а, следовательно, и различные механизмы их воспроизводства. Если официальная идеология основывалась на традиции – инерции, которая задавала вектор развития лишь на воспроизводство сложившегося социокультурного порядка и его консервацию, то в среде «почвенников» были актуализированы традиция – ностальгия об общинной Руси и традиция – реставрация, ориентированная на воссоздание той Руси, которая представлялась периодом устойчивости и стабильности.

Несмотря на разность предлагаемых путей по преобразованию действительности, утопии опирались на идентичные по названию концепты и идеи, что свидетельствует об укорененности данных моделей в русскую почву. Другими словами, стоящие перед русским обществом начала XX в. комплекс проблем считывался абсолютно всеми утопическими теориями, но способ их разрешения предлагался в контексте исповедуемого конкретной утопией идеала:

1) преодоление расколотости

Актуализация идеи соборности в начале XX в. была вызвана не только кризисом национального сознания, но и желанием преодолеть индивидуализм. По мнению Вяч. Иванова благотворной почвой для распространения индивидуализма выступает общество, состоящее из замкнутых на себя личностей, в нем отсутствует хоровое начало. Человек же XX в. должен быть открытым будущему и свободным. Преодолеть же индивидуализм можно лишь на основе христианства, где стирается грань между человеческим и божественным, поэтому интеллигенция обращается к учению В.С. Соловьева, в философии которого рационализируется опыт народной души в понятии Софии. Соловьев вводит понятие Богочеловечества, трактуя его как синтез человеческой и божественной энергии для преображения окружающей действительности. Его идея всеединства предлагает путь для преодоления расщепленности русской культуры, мыслил ее (идею) как способность в соединении народа и религии. Соловьев полагал, что преобразовать существующую действительность возможно лишь на основе синтеза культурной и религиозной сфер и при содействии искусства, после чего

она продолжит существовать по законам Красоты/Добра, обозначая данный процесс понятием «жизнестроение». В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев подчеркивает, что теургия нацелена на преобразование косной материи земного мира, распадающегося на части под воздействием отчуждения и деструктивного, в царство «Красоты».

Он, отмечая «всемирную отзывчивость» (Ф.М. Достоевский) отечественной культуры, в работе «Три силы» писал об избранности русского народа, который должен следовать особым, третьим путем в своем развитии. Под первыми двумя силами Соловьев подразумевал Запад, пришедший к крайней степени индивидуализма – эгоизму, и Восток, который стремится подавить личностное начало, растворяя его в Космосе. Двум указанным силам он противопоставляет Россию, а шире славянство, видя в ней основу для объединения всего человечества. При этом Соловьев не отрицает ни возможности прогресса, ни обретения свободы. Он понимал утопичность собственной теории, поскольку видел современное состояние России, ее расколотость и разобщенность, не способной выполнить миссию по спасению мира. Однако одним из исходных пунктов его концепции выступает геополитическое положение России между Востоком и Западом, поэтому он выдвигает гипотетическое положение о ее роли связующего звена между ними и мотивы избранности русского народа. Соловьев рассматривает русский народ как объединителя не из-за национальной гордости за него (как это было у славянофилов), а от обратного, из-за его способности жертвовать собой.

Идея всеединства занимала в начале XX в. многих, поскольку расщепление ядра русской культуры в тот период ощущали все. Вслед за Соловьевым Н.А. Бердяев отмечал, что «неизбежный процесс дифференциации зашел слишком далеко, и на всех концах культуры зреет потребность в процессе интегрирующем, восстанавливающем органическую целостность» [64, с. 7]. В «Смысле творчества» философ рассматривает искусство как теургию, благодаря которой произойдет преображение бытия, обретения им божественной красоты (об этом в тот период писали А.Н. Скрябин, С.Н. Булгаков, В.В. Кандинский, Вяч. Иванов).

Другими словами, в этот период под влиянием теургической идеи, направленной на преобразование бытия, происходит расширение смыслового пространства слова «творчество». Оно приобретает статус концепта, а его коннотации коррелируют не только со сферой художественной культуры, но и областью политики. В этом контексте даже революцию начинают рассматривать как творческий акт, результатом которого будет преобразование окружающего мира.

Необычной в этом ряду была философская концепция «цветущей сложности» К.Н. Леонтьева. В основе его теории лежит идея «триединого процесса», включающего последовательное прохождение любым организмом (растения, государство, национальная культура) трех этапов развития. Рождению организма соответствует стадия «исходной простоты», кульминацией выступает «цветущая сложность», которая через вторичное упрощение переходит к «уравнительному смешению», означая смерть. С точки зрения Леонтьева в момент пика развития общества, когда оно достигает наибольшей разнородности и разнообразия, его культурно-цивилизационный баланс поддерживается сильной властью и насилием. Именно государственность, по его мнению, обеспечивает жизнь и развитие народов, а охранение выступает как созидательная категория культуры. Философ считал, что единства общества можно достигнуть лишь при наличии разнообразия, выражающегося в антиномиях (добро – зло, красота – безобразие, свобода – тирания и пр.). Эти противопоставления выступают как необходимое условие существования бытия, поэтому Леонтьев допускал возникновение войн, террора, бедствий. Еще одним важным моментом в его концепции является примат эстетического. Даже в том случае, если явление эстетики вступит в противоречие с моралью, то приоритет первого должен быть неумолим.

В этот период рождается и одна из самых радикальных идей преодоления смерти – учение Н.Ф. Федорова, представляющая смесь христианского учения с элементами натурализма и веры в безграничную силу науки и творческие способности человека, говорящая о спасении всей вселенной, которое должны осуществить земляне. Этот тезис стал возможен, поскольку, с точки зрения

философа, после воскрешения Христа в человеке уже пребывает сила спасения. Другими словами, только от самого человека теперь зависит реализация спасения. Федорова беспокоила межличностная разобщенность и отсутствие братских отношений в обществе. Кроме того, ему не давала покоя память об умерших близких, которых он называл поколением «отцов». Он полагал, что прижизненное отчуждение людей продолжается и в их отношении к покойникам, которое выражается в отделенности от них. Таким образом, главная идея Федорова заключается в нежелании принять и смириться с отчужденностью, как в мире живых, так и по отношению к умершим. Философ призывал «жить не для себя, а для других, со всеми и для всех». Но на пути к исполнению этого тезиса стояла смерть, которую Федоров рассчитывал преодолеть с помощью науки и общими усилиями (общим делом). Более того, для Федорова, как и других философов начала XX в., «важнейшей, если не основной божественно-человеческой энергетической силой теургически эсхатологического действия является искусство» [188, с. 213 – 214]. Философ отводил искусству законотворческую функцию, полагая, что лежащие в основе художественной сферы законы должны получить статус императива и в обычной жизни, только после этого возможно воссоздание целостности мира. Другими словами, в искусстве виделась возрождающая сила, поскольку оно учит преодолевать разрушенное.

Несмотря на утопичность этой концепции многие связывали с ней большие надежды. Например, В.В. Маяковский считал, что смерть как физическое явление будет побеждена и воскрешение мертвых всего лишь вопрос времени. В поэме «Владимир Маяковский» он возвращает к жизни автора – поэта, а в другой поэме - «Про это» - описано обращение к «химику» с просьбой о воскрешении. Таким образом, эта простодушная, созвучная культурно-историческому контексту мысль об индивидуальном физическом бессмертии, которое обеспечат наука и техника, имела в то массу поклонников (в частности, adeпты Н. Федорова провозгласили в 1914 г. лозунг: «Смертные всего мира – соединяйтесь!»).

Революционные группы так же стремились преодолеть межличностное отчуждение и ставили задачу по восстановлению целостности. В частности,

народник Михайловский в «Борьбе за индивидуальность» пишет о нравственной целостности, восстановить которую, с его точки зрения, возможно лишь путем кардинальной трансформации существующей социально-политической системы. Действительно, нравственный идеал, наделенный всеобщим характером, выступает основой для объединения людей в целое. Разрушение же нравственного идеала ведет «к распаду, дезинтеграции социальных отношений, общества, к катастрофе» [30, с. 60].

Таким образом, проблема межличностного отчуждения была предметом рефлексии всех утопических течений, каждое из которых искало собственные пути для ее решения. Кроме того, целью большей части из них выступало построение общества, основанного на идеалах общинности или братства, трактуемых, однако, в контексте комплекса идеалов конкретной утопической модели.

2) концепт «Правда»

Дуалистическое видение картины мира, основанной на противопоставлении Правды и Кривды, продолжало оставаться актуальным для русского общества, особенно в народной среде. Другими словами, секуляризация сознания русского общества в XVIII – XIX вв. и «переход на рационально-логическую систему мышления» не привели «к уничтожению «архаических пластов» сознания» [12, с. 10], поэтому и в начале XX в. сохранялись хилиастические и мессианистские представления, сформировавшиеся еще в древнерусский период и базирующиеся на восприятии Руси как «царства Правды» и спасительницы, сохранившие со времен концепции «Москва – третий Рим» память о ее предназначении.

Для дальнейшего изложения материала необходимо сделать несколько предварительных замечаний, касающихся терминологии. Говоря об утопии необходимо отличать ее от эсхатологизма и хилиазма: эсхатологические и хилиастические представления могут быть элементами утопии, однако хилиазм как феномен есть ожидание «тысячелетнего» царства. Другими словами, хилиазм не предполагает практических действий для достижения цели, поскольку находится за пределами человеческой сферы возможностей. Кроме того, если

утопия всегда есть продукт мыслительной деятельности конкретного человека, то хилиазм априори явление массовое. В связи с этим необходимо подчеркнуть особенность русской утопии на рубеже XIX – XX вв., связанной с хилиастической традицией, которая и станет доминантным типом в социокультурном пространстве России того периода. Отчасти данная характеристика есть результат воздействия секулярного типа сознания, испытывающего потребность в наличии Абсолюта как основы духовной жизни, а подобный феномен можно обозначить как «секулярная религиозность» [189, с. 244].

В частности, попытки преобразить существующие порядки в контексте «секулярной религиозности» предпринимались и в предшествующий период. В связи с этим можно вспомнить Александра I, увлекшегося идеей создания евангельского государства после провозглашения Священного союза (1815). Прилагательное «священный» в названии этой организации симптоматично и свидетельствует об изменениях, произошедших в мировоззрении западного и русского общества к 1810-м гг.: если в предшествующий период под «священным» понимали нечто, относящееся к церкви, то теперь обмирщенное сознание трактовало его внецерковно. Однако при решении жизнестроительных задач необходимо опираться на целостный синтез, ранее обеспечивавшийся религией. В первой трети XIX в. из-за вырождения религиозных представлений, русское общество обратилось к «секулярной религиозности», которая стала основой для преодоления его расколотости и воссоздания целостности. Кроме того, в сознании русского человека происходит трансформация смыслового пространства идеи преображения мира в Царство Божие с помощью благочестия. Обмирщенное сознание связывает ее реализацию с некими силами, получившим статус «священных». Одним из самых интересных примеров в данном случае могут выступать взгляды М.М. Сперанского, у которого «впервые в русской (светской) религиозной мысли встает идея христианизации общественной жизни» [189, с. 121]. Сперанский отстаивал идею о преображении жизни в духе Царства Божия, возвращая, таким образом, русскую политическую мысль к концепции о «Третьем Риме». Он рассматривает верховную власть как разновидность

священства и говорит о необходимости преобразования России. Таким образом, идеи Сперанского можно трактовать как историософскую утопию, которой в этот период был увлечен и Александр I, мистические ожидания которого были связаны со Священным союзом. Таким образом, можно говорить о попытке синтезировать в этот период почвенных и привнесенных из Европы утопий.

Еще одним важным моментом выступает вторжение народных представлений, находившихся до этого на периферии социокультурного пространства, в верхние слои культуры, что приводит к нарушению внутрисистемного иерархического порядка. Дж. Вико писал о существовании двух типов знания, первый из которых он называет «народным» или спонтанным/инстинктивным, а второй род знаний – рефлексивный – характерен для философов. Вико подчеркивал, что между данными типами нет противоречия, «они различаются как две ступени развития, ведущую роль в котором играют последовательно две способности – воображение и разум» [368, с. 183]. Народный тип проявляется посредством поэтических образов и метафор, а для рефлексивного характерен поиск точной терминологии. Однако «хотя первое из этих знаний более смутно, оно нередко несет в себе больше истины и силы, будящей мысли» [368, с. 183]. На рубеже XIX – XX вв. в социокультурном пространстве России можно наблюдать «процесс, в ходе которого коллективно-бессознательные мотивы становятся осознанными». Как отмечает К. Мангейм, подобное «может происходить не в любую эпоху, а лишь при определенной специфической ситуации» [309]. На начало XX в. приходится разрушение традиционных устоев, что приводит к нарушению возможности идентификации многих явлений и процессов. В связи с этим упрощенное понимание мира как противоположения Правды и Кривды выступает идеальной моделью, поскольку Правда при данном подходе начинает позиционироваться как объективно наличествующий элемент существующего миропорядка. Кроме того, в этот период из дихотомии «Правда – Кривда» выделяется противоположение старой и новой Правды (в частности, после отмены крепостного права, многие крестьяне были недовольны условиями освобождения и собирались отправиться искать «старую Правду»).

Однако каждое из утопических течений выработало собственные подходы к трактовке «Правды». Например, П.Л. Лавров исходил из положения, что основным элементом истории должно стать «осуществление Правды познанной истины и как социальной справедливости» [259, с. 155]. Н.К. Михайловский считал, что Правда аккумулирует двойную коннотацию, объединяя справедливость и истину. Он подчеркивал, что «Правда всегда составляла цель его жизни» [321, с.5]. Субъективная социология, созданная им, основой которой выступало соединение должного и этического с объективно-истинным и сущим, базировалась, таким образом, на примате этического, не допускавшего в социологическом исследовании оценочных суждений. Таким образом, в среде этого поколения народников Правда трактуется в контексте крестьянского мировоззрения. В среде интеллигентов – революционеров можно обнаружить схожее понимание Правды (в частности, в произведениях Короленко и Горького). Однако марксисты трансформировали народнический идеал Правды, носивший двойственный характер и проявлявшийся в признании в ней должного и реально существующего. Марксистская Правда «включала в себя одновременно и должную, и реальную Правду – как заранее предрешенное, благополучное завершение исторического процесса» [397, с. 23], что привело к поглощению русской Правды.

Среди консервативных утопических течений следует выделить позицию Н.К. Победоносцева, считавшего, что Правда выступает основой авторитета государства. Он полагал, что демократические тенденции разрушают универсальный принцип Правды, поэтому главная задача государства состоит в ориентации на первообраз Правды (отход от него Победоносцев сравнивал с исчезновением дхармы в период Калиюги) [355]. Другими словами, для Победоносцева Правда выступает как данность, которую необходимо оберегать и сохранять, а для революционно настроенной интеллигенции Правда выступала как потенция, требующая осуществления. Синтез обеих точек зрения обнаруживается в глубинном народном сознании, требующего восстановления царства Правды. Многие исследователи (в частности, К.В. Чистов) указывают,

что в сознании народа царь и в начале XX в. продолжал восприниматься в качестве крестьянского, общинного царя, поэтому именно к нему и обращается народ. Однако 9 января 1905 г. следует рассматривать как дату крушения народной веры в царя как источника Правды. С этого момента в народном представлении царь всего лишь политическая фигура, не имеющая ничего общего с царством Правды, а, следовательно, если царь выступает препятствием на пути воссоздания царства Правды, его можно убрать.

Еще одним смысловым фоном идеала царства Правды выступает концепт «счастье». Более того, можно говорить о совпадении устремлений в построении царства Правды и достижения счастья, поскольку последнее «определяется через стремление к нему, а не через содержание самого счастья» [444]. Если обратиться к этимологии русского слова «счастье», то оно восходит к «сейчас» и «час», что позволяет отнести его к временным категориям. Однако счастье как стремление выступает не только как категория времени, но и как пространственная категория, поскольку поиск счастья предполагает прохождение определенного пути.

Итак, рассмотрев трактовку концепта «Правда» в утопических теориях рубежа XIX – XX вв., можно констатировать, что «от «террористических» направлений народничества до религиозно-мистической философии – везде стремление к Правде присутствует как черта, объединяющая революционные и консервативные течения русской мысли» [397, с. 21].

3) идея преображения

В русском сознании воплощение Правды должно сопровождаться не бегством от эмпирической действительности, а непременным ее преображением. В связи с этим можно говорить о доминировании в сознании русского человека идеала Воскресения (Л.Н. Толстой «Воскресенье», романы Ф.М. Достоевского, персонажи которого переживают нравственное воскрешение/преображение, «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова, манифестирующая возможность физического воскрешения). Н.В. Гоголь отмечал, что никто больше не относится к Пасхе столь одухотворенно, как русские. Эта типологическая черта отечественной культуры хорошо видна и на примере русской иконописи. В

частности, многочисленные «Распятая» (например, Дионисия) никогда не демонстрируют телесные страдания Христа, на которых акцентируют внимание мастера романской и особенно готической культуры. Для русского иконописца важен не факт распятия, а следующее за ним воскрешение, что свидетельствует о превалировании метафизического, духовного аспекта в системе представлений русского человека.

Кроме того, идея иконописи покоится на понятии образа, который, будучи запечатленным на дереве, демонстрирует способность материи к преобразению. Таким образом, мир иконописных образов как мир образов рукотворных, но преображенных, стал иллюстрацией возможности преобразования всей материи.

Основой хилиастических тенденций выступают идея теургии и преобразования тварного, поскольку мир в контексте православной традиции трактуется как потенциальная церковь, или преображенный космос. Однако русский радикализм, также задумывающийся о путях преобразования эмпирической действительности, разделял позицию левых гегельянцев, не считавших «все действительное разумным» (можно вспомнить знаменитое высказывание В.Г. Белинского о разумности существования палача, присутствие которого отвратительно). Следующим шагом на этом пути становится осмысление существующего мира как царства Зла/Несчастья, которое нужно не преобразовать, а разрушить и создать новый мир, основанный на идеале Правде. Этот вариант тоже предстает как путь к теургии, но базирующейся на атеизме, путь, идеологической основой которого выступал марксизм (в частности, А.В. Луначарский предполагал пропаганду марксизма в народной среде как новую религию, и хотя В.И. Ленин подверг данную позицию критике, механизм преобразования по-большевистски все-таки укоренен в русскую религиозную традицию).

Упрощением видится рассмотрение марксизма только в качестве теоретического конструкта, поскольку он выступает как мировоззренческая система, которой присущи ядро и периферия, детерминированные комплексом идей и мифологем. Марксизм, как и любая философская концепция, включает множество уровней и ракурсов, он не гомогенен и сфокусирован лишь на

отдельных проблемных сферах европейского общества XIX в. (в частности, К. Маркс систематизирует данные по доиндустриальному и индустриальному этапу развития капитализма), поэтому рассуждения о его монолитности неправильны. Более того, хорошо известна реакция Маркса на работы его молодых адептов, когда, прочитав одну из их статей, основоположник учения сказал: «Если это марксизм, следовательно, я не марксист». Другими словами, Маркс допускал критику собственных положений и идей, осознавая ограниченность сделанных им выводов, ибо исходил из мысли о детерминированности своей теории социокультурным контекстом эпохи. В связи с этим необходимо различать, по крайней мере, во-первых, работы самого К. Маркса, во-вторых, трактовку его позиции в сочинениях В.И. Ленина, в-третьих, тот вариант марксизма, что возникает в СССР в период правления И.В. Сталина. Следует иметь в виду и меньшевизм как одно из течений социал-демократической версии марксизма (Плеханов, Мартов, Аксельрод и др.). Однако в контексте данного исследования актуальным в оценке марксизма выступает обращение к позиции В.И. Ленина и И.В. Сталина и их окружения.

Итак, к началу XX в. появляется множество способов реализации преобразования действительности, начиная от «преобразования мечом» до пассивного состояния не-деяния. Однако, несмотря на их противоречивость (и в целях, и в способах ее достижения), можно говорить об одном источнике, к которому восходит идея преобразования, как консервативных утопических течений, так и неконсервативных.

Итак, рассмотрев утопические направления России начала XX в. можно сделать вывод о разнонаправленности моделей, предлагавшихся для преобразования действительности, что объясняется разностью идеалов, лежащих в их основе. Для консервативных утопических проектов идеалом выступала старина, аккумулированная в настоящем, детерминировавшая настоящее, поэтому ее необходимо было сохранять, а будущее рассматривалось через призму прошлого. Для утопий неконсервативного толка главной целью было преобразование действительности в соответствии с социалистическими идеалами,

что требовало разрушения наличествующей социально-политической системы. В связи с этим важным критерием возможности осуществления утопии выступала способность социальной группы/партии преобразовать потенцию в акт, ибо они не являются тождественными субстанциями, они только когерентны друг другу. Несмотря на многообразие утопических теорий на рубеже XIX – XX вв., они пользовались одними и теми же концептами (Правда – Кривда, Добро – Зло, Счастье – Несчастье) и идеями (в частности, идеей соборности), что указывает на русскость и почвенность всех утопических теорий. Даже те утопии, что при первом знакомстве могут показаться инородными, при ближайшем рассмотрении обнаруживают традиционно русские характеристики. Одной из главных проблем русского общества выступает межличностное отчуждение, для преодоления которого большая часть утопических теорий предлагает осуществление Правды (и как справедливости, и как истины) и стремление к Счастью. Однако правдоискательство шло разными, чаще всего параллельными, путями, что лишь усугубляло ситуацию. Еще одним вариантом для преодоления личностного отчуждения выступает идея соборности, став основополагающей для идеи всеединства В. Соловьева, Н. Федорова, Е. Трубецкого, П. Флоренского, русских космистов (В. Вернадского, К. Циолковского). Главной же целью всех утопических проектов начала XX в. становится преобразование действительности, идеологической основой которого выступает допущение о преобразении материального в духовное. Социал-демократы, с их приматом материального, должны были найти адекватный способ объяснения возможности преобразования окружающей действительности, что вынуждало их приписать материи качества, которыми она не обладала (в частности, одухотворенностью, которой она никогда не наделялась у западноевропейских материалистов). Кроме того, марксизм как основа для построения футурологической модели подвергся в среде большевиков идеологизации, что продуцировало в дальнейшем его догматизацию. Таким образом, предыдущие два тезиса позволяет сделать вывод, что в качестве источника большевистского материализма можно рассматривать религиозную идею о преобразении тварного бытия, процесс же преобразования представляет

теургию в контексте атеизма, а идеологизация отдельных положений марксизма способствует его трансформации из теории в догму.

3.3. Концептуализация образа Великой Октябрьской революции в российском обществе 1920 – 1930-х гг.

Итак, каждая из созданных в начале XX в. утопий идеализировала современный социум по одному или нескольким критериям, исходя из позиции автора. Однако исследователи продолжают задаваться вопросом, почему же в борьбе за власть, а, следовательно, и возможность реализации собственного проекта, победили и получили соответственно большевики. В связи с этим возникает и другой вопрос, а можно ли вообще считать предложенные утопии равноценными, существует ли некая привилегированная модель, которую и следовало реализовывать.

В начале XX в. методология утопического мышления отсутствовала, поэтому для авторов-утопистов данная проблема не была предметом осмысления, они занимались вполне конкретными проблемами, продуцируя оригинальные прогностические модели. Современная методология построения футурологических прогнозов (Д. Нэсбит, В. Парето, Э. Тоффлер, О. Флехтгейм, П. Эбурдин) исходит из положения, что во всех моделях наличествует одна из двух тенденции, первая из которых внешне направлена на рационализацию/технизацию общества, но глубинным ее основанием выступает тяга к порядку и структуризации. Вторая тенденция ориентируется на эстетизацию/эмоционализацию (или «иррационализацию» у Парето), а базовыми категориями будут стремление к свободе и беспорядку, к хаосу. Анализ утопий начала XX в. в контексте данной теории демонстрирует, что модель большевиков была единственной, ориентированной на техницизм. Россия в этот период переживала необходимость ускоренного перехода к техногенному типу

цивилизации, для которого характерна ориентация на преобразование мира в контексте научной рациональности.

То есть русское общество в этот момент находилось в состоянии, «при котором пропадает различие между социальным порядком и социальным хаосом» [404, с. 60], поэтому осуществляемые в данной ситуации преобразования должны были приобрести статус радикальных и затронуть не только социум, где следовало установить порядок, но и распространиться на природную реальность. Для подчинения природной среды необходимы научно-технический потенциал (поэтому в приоритете Советской России были те ее направления, что позволяют активно вторгаться в природный мир) и способные реализовать этот потенциал специалисты. В связи со сказанным можно выдвинуть гипотезу, что именно ориентация на техницизм, формирование коллективного субъекта, интернационализм и установление диктатуры сыграли ключевую роль в приходе к власти большевиков, поскольку логика исторического развития России и мировой цивилизации (с уже сформированной индустриальной системой) требовала реализации подобного проекта (в контексте синергетической методологии модель большевиков следует рассматривать как аттрактор).

Как уже отмечалось в Первой главе, для революции характерен мгновенный переход от состояния пассивности к действию, что может трактоваться как момент разрядки долго сдерживаемого гнева против класса угнетателей. Лишь на следующем этапе добавляется идея освобождения, поскольку только в этот момент можно говорить о формировании коллективного субъекта социально-политического действия — пролетариата, массы — как носителя данной идеи. Результатом деятельности нового субъекта должна стать кардинальная трансформация существующей социально-политической системы и действительности в целом. Революция как событие аккумулирует исторический и политический планы, между которыми выстраиваются когерентные отношения. Более того, осмысление случившегося и стремление придать ему легитимность, и, как результат, дальнейшая концептуализация революции как События инициирует структурирование наличествующего социокультурного и

политического пространства. В этот момент происходит и актуализация дихотомии «старое – новое», поскольку революция ее участниками начинает презентоваться как одномоментный акт, переброс в качественно иное бытие, характеризующееся кардинальной сменой всех существующих представлений, норм и правил. Октябрьская революция наделена теми же универсальными характеристиками и принципами, что и другие революции Нового и Новейшего времени, однако ее особость и индивидуальность выделяются словами «Октябрьская» или «Октябрь 1917 года». В связи с этим основополагающим концептом нового советского государства выступает «Октябрьская революция».

После Октябрьской революции задача большевиков состояла в конструировании советского пространства, доминантой которого становится «универсальность и тотальность властно-силовых отношений», продуцирующих «гиперцентрализованность среды» [205], а главной категорией советского пространства становится размер. Причем данная характеристика присуща не только физическим объектам («самая большая территория», «СССР – крупнейшая держава», проект Дворца Советов, высота которого должна была превысить 400 м), но и аксиосфере («самый героический», «самый трудолюбивый», «самый стойкий» и пр.) и эпитетам («Великий Октябрь», «Великий Ленин», «Великий Сталин»). Другими словами, *все доминантные концепты советской эпохи выражены через пространственные категории, а точнее, через сознательное преувеличение размера*. В частности, постепенное расширение зоны влияния большевиков в ходе Гражданской войны приводит к заполнению ими территории России и продуцирует выдавливание несогласных сначала на ее периферию, а потом и за границу, инициируя формирование в контексте русской культуры двух субкультур – метрополии и диаспоры, каждая из которых символизировала разные полюса дихотомий «старое – новое»/«традиционное – урбанистическое», «свой – чужой».

Таким образом, оценка Октябрьской революции в советской России и Русском Зарубежье отличается противоположностью, а смысловое пространство концепта «Октябрьская революция» детерминировано образами «конца» (диаспора) и

«начала» (метрополия) (однако для обеих субкультур революция выступала границей, разделившей жизнь на «до» и «после»). Эмигранты воспринимали свой отъезд из Советской России «как побег от большевизма для сохранения русской культуры в себе и через себя» [408, с. 457], ощущая себя наследниками великой русской культуры (в частности, именно эта мысль выступает доминантной в речи И.А. Бунина «Миссия русской эмиграции» (1924), в словах З. Гиппиус «Мы не в изгнании, мы в послании»). Однако для эмигрантов «дихотомия «свой – чужой» усиливалась новыми коннотациями, поскольку чужими для них становились не только оставшиеся в Советской России, воспринимавшиеся не иначе как предатели, но и социокультурная среда страны – реципиента» [408, с. 453 – 454].

Как это ни парадоксально, но социокультурные процессы, происходившие в Советской России и Русском Зарубежье, схожи. В начале 1920-х гг. можно обнаружить тенденцию на централизацию, которая в метрополии была связана с «советизацией»/«пролетаризацией», а в диаспоре основой для объединения служили неприятие Советской России и осознание собственной миссии по сохранению культурного наследия. Главной задачей идеологов метрополии и диаспоры становится вовлечение все большего числа адептов, следовательно, возникает потребность апелляции к массам, которая не готова, а главное, не способна воспринимать научные теории (однако в метрополии данный процесс по понятным причинам шел активней). В этой ситуации выходом становятся различные механизмы идеологического воздействия (в частности, разнообразные виды пропаганды, направленные на упрощение идеи для ее дальнейшей ассимиляции с уже закрепленными в массовом сознании представлениями и на эмоциональное воздействие), цель которых заключалась в закреплении в коллективном сознании актуальной для властных структур новой аксиосферы и ее обязательной иерархизации.

Еще одним способом внедрения можно считать и формирование вокруг каждой из идей комплекса символов, верований и мифов, поскольку *верования, мифы и метафоры выступают инструментами для облегчения проникновения идей в массовое сознание* (К. Гирц, в частности, указывал на

«образную природу идеологического мышления», наполненного различными метафорами и тропами).

Таким образом, перед новой властью стояло несколько целей, одна из которых заключалась в конструировании новой социокультурной реальности, используя различные семиотические способы репрезентации наиболее значимых для формируемого советского общества представлений и образов. Другая цель состояла в формировании политического имиджа нового советского государства на международной арене (при этом многие советские тексты, продуцируемые в этот момент, детерминировались дихотомией «старая/дряхлая Европа – молодой/сильный СССР») (рисунки 14).

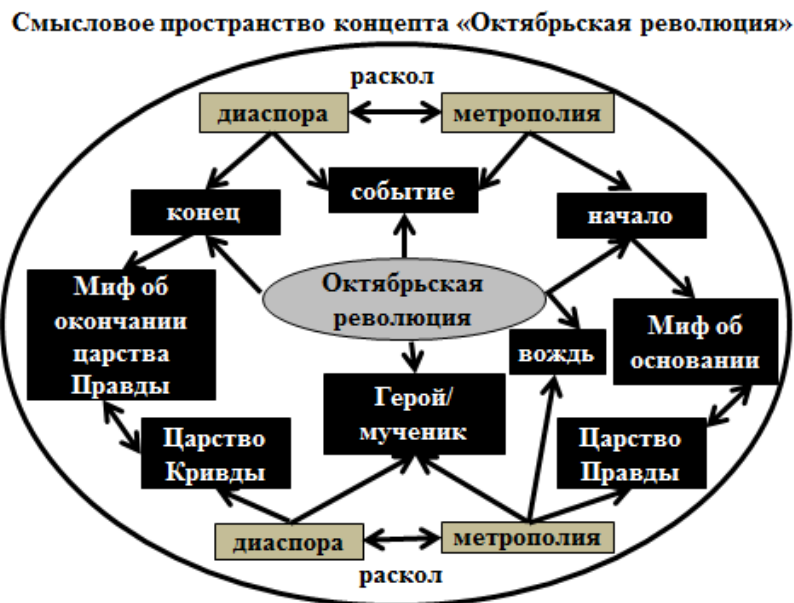


Рисунок 14.

Смысловое пространство концепта «Октябрьская революция» включает несколько структурных компонентов, однако его гиперсимволичность и гиперзнаковость превращает это пространство в супертекст, где не всегда между элементами можно провести четкую границу:

1) Октябрьская революция как Событие

Революционный антагонизм к общему врагу – «буржуям» – следует рассматривать как основу для разворачивания революционных действий, участие в которых изначально могло инициироваться и иными причинами. Другими словами, узко групповые причины борьбы с существующей социально-политической моделью нивелируются, теряют самостоятельность,

трансформируясь в одну универсальную идею о свободе народных масс. Благодаря этому революция приобретает статус исходной точки Нового мира, как бы обнуляя все, что было до этого. После окончания революционных событий начинают работать политические потребности, главной из которых выступает самолегитимация революции.

Итак, *Октябрьская революция приобретает статус События*, что становится возможным только при осмыслении конкретного факта. В этом случае факт и событие следует воспринимать как явления различных сфер: если первый есть элемент мира физической реальности, то второй выступает ментальным конструктом, интерпретацией факта и относится к ментально-семиотической области. В сознании русского общества образ революции начал складываться еще в начале XX в., поскольку Октябрю 1917 г. предшествовали события 1905 г. и Февральская революция. Однако Октябрьская революция воспринималась как событие исключительное, благодаря которому открываются новые фантастические перспективы, оправдываемые высшим смыслом (в частности, у Блока в поэме «Двенадцать» «Впереди – Иисус Христос»).

Однако в репрезентации образа Октябрьской революции следует различать образ, формируемый властными структурами и предназначенный для закрепления его в массовом сознании, и образ, создаваемый в результате рефлексии революционных событий партийными лидерами. Кроме того, образ революции формировался и в кругу диаспоры, главная цель которой состояла в сохранении традиций, обычаев, веры. В связи с этим можно говорить о продуцировании нескольких корпусов текстов, предназначенных для разных групп («как апостол Павел, который с иудеями говорил, как иудей, с эллинами – ка эллин, с варварами – как варвар, так и Ленин с каждой из групп населения говорил на ее языке» [30, с. 389]). Данное обстоятельство свидетельствует о том, что расколотасть русского общества не была преодолена.

Итак, *революция легитимируется постфактум, а основой данного процесса выступает достигнутый обществом консенсус относительно оценки предшествующего революции этапа, как периода жесткого*

подавления достоинства человека и невыносимых возложенных на народные массы тягот. В связи с этим Октябрьская революция выглядит как акт установления справедливости и одновременно включается механизм конструирования ее образа, что предполагает:

а) создание «новой истории»

Актуализация идеи истории в первые послереволюционные годы связана с ее функциональным принципом моделирования социокультурной реальности, а обращение к прошлому стало непрямым элементом политической риторики. Для «новой истории» необходимы «правильные воспоминания», ибо именно коллективная память выступает убедительным доводом в доказательстве легитимности нового общества, поэтому одной из главных задач, стоящих перед политической элитой, становится их декларирование и последующее закрепление в общественном сознании. При этом предполагалось использовать известных народным массам исторических персонажей и события, дабы вызвать необходимую реакцию (в частности, «Броненосец Потемкин» и «Октябрь» С. Эйзенштейна, «Мать» В. Пудовкина, «Красные дьяволята» И. Перестяни).

Большевики рассматривали себя как строителей нового государства, которые намерены покончить с прошлым. «Смена элиты на много лет наложила на духовную жизнь страны более заметный отпечаток, чем все попытки изменений, предпринятые до этого. Общественный слой, до сих пор фактически не принимавший участия в политической и культурной жизни страны, взобрался на самую верхушку социальной лестницы» [351, с. 31]. Сразу после прихода к власти большевики ликвидируют сословную систему (Декрет от 10 (23) ноября 1917), объявляется равноправие, женщины получают равные с мужчинами права. Таким образом, **новизна становится неотъемлемой характеристикой формирующегося советского общества** «(новая политическая элита, новый календарь, новая столица, «обновленный» марксизм, ибо пролетарской революции не предшествовал этап капитализма, новая орфография, новые учреждения). Складывающаяся советская элита принесла с собой новые

политические и культурные взгляды, но пока еще не отрефлексированные» [413, с. 138].

Произошедшую революцию советская политическая элита оценивала по-разному. Если Л.Д. Троцкий рассматривал ее как начальный этап мировой революции, то Ленин считал, что сложная ситуация, в которой оказалась Советская Россия, требует занять оборонительную позицию. Кроме того, если в рядах советских коммунистов революцию интерпретировали как социалистическую, то не все европейские марксисты были согласны с подобной точкой зрения. В частности, немецкие социал-демократы (К. Каутский, Р. Люксембург и др.), наблюдая за происходившими в послереволюционной России событиями, указывали, что при несоблюдении демократических свобод создаваемая государственная система рискует трансформироваться в «диктатуру насилия» [225]. К. Каутский писал, что «свобода состоит в том, что государство из органа, стоящего над обществом, превращается в орган, ему совершенно подчиненный» [225, с. 137]. Далее он подчеркивал, что «индивидуализм вовсе не противоречит социализму» [225, с. 186]. Данный пример оценки Октябрьской революции свидетельствует о разности позиций в видении идеальной модели социально-политического устройства: если социал-демократы выступали за установление республиканского строя, где различные политические течения и группы будут иметь равные права в борьбе за власть, то коммунисты отстаивали необходимость установления диктатуры пролетариата.

В эмигрантской среде Октябрьская революция осмыслялась как трагедия. В частности, Ф.А. Степун писал, что «большевистская революция на первый взгляд до неузнаваемости исказила» «гармоническое взаимоотношение между целостным русским сознанием и культурно-политическим атомизмом западноевропейской цивилизации. На самом же деле она только обострила его. Обострила тем, что, не отрицая русский принцип целостности, она превратила его из богоборческого в богоненавистнический» [455, с. 241]. Далее он отмечал, что случившуюся революцию следует трактовать как трагедию мировую, исследовать которую надлежит русской эмиграции. Выводы, к которым приходит Степун,

сводятся к положениям о том, что большевизм есть явление абсолютно почвенное и «русская вина».

Сходное с позицией большевиков озвучивал отношение к Октябрьской революции Р. Роллан, который видел в ней «залог будущего прогресса» [386, с. 156]. Он полагал, что революция возникает только в тот момент, когда правящая элита не соглашается замечать меняющиеся реалии и продолжает руководствоваться принципами, которые были присущи предшествующему периоду и, следовательно, утратили свою актуальность. В этом случае, с точки зрения Роллана, революцию следует воспринимать не как результат классовой борьбы, а своего рода «болезнью роста». Таким образом, в среде западных коммунистов и левых интеллектуалов концепт «Октябрьская революция» приобретает положительные коннотации.

Любопытным представляется тот факт, что в советских СМИ 1918 – 1919 гг. о революции писали немного (были лишь лозунги о «революционной борьбе»). Данный факт можно объяснить тем, что Октябрь 1917 г. воспринимали как нечто свершившееся, как начальную точку истории нового пролетарского государства и «отдаленное предчувствие главной важности – социализма», лицевым событием которого и выступала революция [207, с. 5]. То есть перед политической элитой стояла задача превратить революцию в воспоминания современников в некий символ (кстати, с 1917 по 1931 гг. в советских школах и вузах история не преподавалась, что связано с устремлениями политической элиты выработать единый взгляд на исторический процесс, одним из моментов которого была и Октябрьская революция):

- *музеи Октябрьской революции*

Первый подобный музей открывается в Петрограде (1919), где революция была превращена во множество экспонатов. «Вокруг нее целенаправленно выстраивались нужные власти представления, она «обрастала» различными историями, что привело к рождению мифа о революции» [413, с. 140].

- *формирование образа Героя*

Образ Героя выстраивался на основе отдельных элементов архетипического сюжета, например, мотива принесения в жертву ради всеобщего блага. В частности, сразу после революционных событий возникает идея создания в Москве «красного некрополя», где планировалось захоронить тела погибших в ходе восстания в Москве (октябрь 1917). Братскую могилу (238 человек) разместили вдоль Кремлевской стены (между Никольскими и Троицкими воротами). 10 ноября 1917 г. траурные процессии из разных районов Москвы направились к Красной площади, на следующий же день было принято решение об установке памятника и объявлено о начале сбора на него денег. В СМИ дали сообщение о проведении конкурса на создание проекта памятника, в котором приняли участие известные мастера (в частности, А.В. Бабичев, А.М. Гюрджан, С.А. Мезенцев, С.Т. Коненков и др.), а лучшие из проектов позже выставили на всеобщее обсуждение. Победителем был признан барельеф «Павшим в борьбе за мир и братство народов» С.Т. Коненкова, который и установили к первой годовщине революции. Мемориал при большом стечении народа открывал Ленин, после на Красной площади в исполнении сводного хора рабочих московских предприятий прозвучали революционные песни. Погибшие воспринимались как мученики, об этом, в частности, напоминали красные знамена с надписью «Мученикам авангарда социалистической революции», свисавшие во время похорон с Кремлевской стены. Культ мученика присущ русской культуре, имеет глубокие исторические корни, поэтому и в данном случае сработали архетипические представления.

Еще одной технологией по распространению и закреплению образа Героя становится плакатное искусство. Популярность плаката обусловлена специфическими чертами этого вида: наглядность образа, быстрота реагирования на событие, общедоступность содержания, что было немаловажно для нового государства, где большая часть населения была неграмотна. Плакаты перевозили с той же тщательностью, что и военные грузы. Ретроспективный анализ советских плакатов демонстрирует этапы формирования образа советского Героя. Если в работах 1917 – 1919 гг. красноармеец (а именно он приобретает статус главного

выразителя героического поведения) изображается пока в виде рабочего (например, плакаты А. Апсита «На защиту Петрограда!» и «Вперед, на защиту Урала!»), то уже к 1920-м гг. намечается тенденция на автономизацию красноармейца, трансформирование его в бойца-одиночку. Таким образом, он превращается в «символ, хотя не совсем ясно, чего именно: революции, борьбы, большевиков, советской власти, Красной армии, прогресса, добра или человечества» [351, с. 193]. С этого же момента можно говорить и об оформлении образа пролетария, неотъемлемым атрибутом которого становится молот. Реже всех на плакатах изображался крестьянин, что объясняется негативным отношением власти к этому классу.

Другая линия плакатного искусства была представлена авангардными мастерами, стремившимися к проектированию «нового мира», но при этом их работы сохраняли необходимую для данного жанра злободневность (например, работы Э. Лисицкого, в частности, «Клином красным бей белых», 1919). Необычную форму разработали М.М. Черемных и В.В. Маяковский, создавшие «Окна сатиры РОСТА» (1919).

Таким образом, в первых послереволюционных плакатах прослеживается аллегорически-символический подход к трактовке персонажей (например, Б.В. Зворыкин «Борьба красного рыцаря с темной силою», 1918). Однако уже следующее поколение плакатистов придает своим произведениям определенность, необходимую для политической агитации (В.Н. Дени, Д.С. Моор). Ориентированность политической элиты на построение государства как военного лагеря в 1920-е гг. проявилась в образе Героя, красноармейца, способного в одиночку защитить свою страну. В следующее десятилетие, ознаменовавшееся индустриализацией, к образу красноармейца добавляется и Герой труда.

- формирование образа вождя

Как отмечает Ахиезер, «успех Ленина заключается в том, что он открыл существование нравственного идеала, позволяющего объединить массовое сознание и государственность, организовать победоносную борьбу за

превращение его в господствующий в условиях раскола идеал» [30, с. 367 – 368]. Создаваемая Лениным партия представляла собой образование нового типа, поскольку партийные структуры предшествующего периода исходили из принципа диалогизма, его же партия базировалась на монологичности, поскольку ее цель состояла в приведении народных масс в царство Правды. В этом сюжете легко угадываются ветхозаветные мотивы, связанные с Моисеем и иудейским народом, который возвращается благодаря ветхозаветному пророку в Землю обетованную. Кроме того, значимость фигуры Моисея, его избранность Богом в качестве «спасителя своего народа», в контексте советской идеологии тождественна фигуре партийного вождя. То есть данный сюжет представляет совокупность различных архетипических элементов, включая образы Героя, «народного царя» и нищего как переодетого правителя. Последний сюжет имеет глубокие исторические корни, которые можно обнаружить уже у Гомера в «Одиссее», где главный персонаж, возвращаясь на родной остров, должен в течение какого-то времени быть неузнанным. Об этом повествуют и сказки «Тысячи и одной ночи», где переодетый в простое платье Харун-аль-Рашид выходит ночью из дворца в Багдад, чтобы узнать о себе мнение простого народа. Этот же сюжет разворачивается и во многих советских произведениях, в частности, в стихотворении А. Твардовского «Ленин и печник».

С канонизацией Ленина после его смерти проблем не было, поскольку к этому моменту он уже превращается в символ, продуцирующий многочисленный спектр мифологем. Он становится критерием оценки деятельности любого гражданина Советской России. Таким образом, он перестал быть человеком, трансформировался в мифологический образ, который начинают тиражировать, что вылилось, в частности, в знаменитую «лениниану» Н. Андреева, длившуюся 14 лет (1918 – 1932) и включавшую 60 скульптурных портретов и около 200 рисунков вождя.

Любопытной в этой связи представляется и трансформация формы предназначенной для выступления вождя трибуны, которая свидетельствовала об изменении статуса вождя. В 1920-е гг. Э. Лисицким была придумана диагонально

летающая конструкция с платформой в верхней ее точке, которая и предназначалась для вождя. Она, с одной стороны, возносила вождя над народной массой, но, с другой, он был частью этой массы, поскольку сосуществовал с ней, находясь в едином пространстве, не разделенном на зоны народ – вождь. Однако уже в конце 1920-х гг. размеры трибуны увеличиваются, она помещается на возвышение (сцену), теряет легкость и динамику, приобретает монументальный и неподвижный вид, отделяя вождя от народа.

Таким образом, в основе формирования образа вождя лежали:

- глубинные архетипические сюжетные элементы, сохраняющиеся в массовом сознании на протяжении длительного времени,
- трансформация мифологического действия в советском социокультурном пространстве от теургии к героическому,
- тенденция на закрепление в коллективной памяти правдивости, но не правды о реальном вожде.

б) трансформацию марксизма в «научный коммунизм»

Неверно видеть в марксизме лишь теорию о революционном насилии. Хотя К. Маркс и выступает за уничтожение капиталистических отношений с помощью революции и установление на следующем этапе диктатуры, но данный вывод он делает на основании предположения, что буржуазия, опираясь на административно-властные структуры, будет любыми средствами защищать свою собственность, уничтожая формирующиеся социалистические тенденции. «Это предположение было естественным отражением классовой конфронтации, свойственной эпохе индустриализма. Но оно не является строгим логическим выводом из экономического анализа Маркса, а выступает в качестве особого, дополнительного постулата» [453]. Таким образом, данный вывод Маркса следует считать, прежде всего, идеологическим, основанным на анализе сложившейся социально-политической ситуации, которой были присущи и противостояние буржуазии народным массам, и особенности экономического развития, и желание пролетариата качественно улучшить свое положение. То есть с позиции сегодняшнего дня можно «констатировать, что идея насильственного

утверждения нового общества, как и ряд других положений Маркса (об абсолютном и относительном обнищании пролетариата, о несовместимости частной собственности и индивидуального труда с общественным характером производства и т.п.) является простой экстраполяцией на будущее определенных тенденций, которые действительно имели место в развитии капитализма ранней индустриальной эпохи» [453].

Однако в Советской России марксизм подвергся догматизации, которая стала возможна в результате рассмотрения основных положений теории через призму пролетарской идеологии. Обоснование последней можно обнаружить в работах ряда политических лидеров того времени, в частности, в книге «История и классовое сознание» (1922) Г. Лукача [292]. Автор, опираясь на содержащиеся в марксизме гегелевские идеи, рассматривает классовое сознание как материалистический аналог самопознающего абсолютного духа. Далее Лукач делает вывод о том, что «классовые интересы пролетариата совпадают с логикой исторического процесса», поэтому «противоречие между наукой и идеологией оказываются диалектически снятым и пролетарская идеология совпадает с объективной истиной» [194, с. 10]. Данное положение станет основой для установления взаимосвязи между идеологией и научно-техническим прогрессом.

Главная цель политической идеологии заключается в формировании коллективного сознания, работающего на выполнение функции по сохранению сложившейся группы/общества. Другими словами, идеология не ориентирует общество на познание действительности, а задает лишь определенный фокус ее видения, используя элементы познания как инструменты для достижения поставленной цели. В связи с этим возможно их редуцирование и обработка, которые позволят достичь большей эффективности их воздействия на сознание группы/общества. То есть в случае с марксизмом в Советской России можно наблюдать не столько его развитие в новом историческом контексте, сколько искажение отдельных его постулатов, что детерминировано целью политической борьбы. Марксизм в данной ситуации «ориентировал на научный поиск, на постоянное сопоставление теории с практикой и ее развитие с учетом новой

практики». При этом «часто применялся для оправдания поспешных обобщений, стремящихся задним числом обосновать ту или иную текущую политику и систему практических действий», что продуцировало «квазитеоретические идеологемы» [453]. То есть, одна из функций идеологии заключается в установлении взаимосвязи между теорией и практикой. Она даже может позиционировать себя как научную, что и было в случае с марксизмом в Советской России, но приобретая подобный статус, она должна в этом случае адресоваться научному сообществу. Как отмечает А.А. Зиновьев, «Маркс создал, в общем и целом, величайшую в истории нерелигиозную идеологию, а не науку, хотя стремился к научному пониманию общества и был убежден, что создал именно таковое» [192, с. 13]. В СССР действительно всегда подчеркивали, что при создании своей теории Маркс и Энгельс встали на позицию пролетариата, что и придает созданной ими концепции научный статус. В данном случае наблюдается очевидная абберрация, поскольку научный подход строится на беспристрастности и рациональности при оценке тех или иных объектов. Более того, ученый, обращаясь к анализу социальных явлений, исходит из их эмпиричности, т.е. их наблюдаемости. Если подобных объектов не существует, то и науки о них быть не может.

Таким образом, введение термина «научный коммунизм» предполагает наличие коммунизма, однако общество в этот момент не достигло еще и стадии социализма.

в) абсолютизацию науки

Еще в дореволюционный период, в частности, в среде народников, укореняется мысль о корреляции основополагающих научных положений с правилами жизни и социальными целями индивида. Более того, предполагалось выстроить между ними такие отношения, что человек не мог бы в индивидуальной жизни поступать иначе, чем в соответствии с ними. Главная цель познания в контексте подобного видения проблемы заключается в социальном освобождении/спасении индивида. Таким образом, уже в этот момент закладывается тенденция для оценки научной деятельности с позиции полезности/неполезности, или ведущей к спасению/не

ведущей к спасению. «Онтологические основы русского мышления неразрывно соединяли сознание с объектом («живым существом» у славянофила Хомякова), а знание – с действием. Живая человеческая личность, представлявшая собой одновременно и объект спасения, и критерий, посредством которого оценивались его результаты, была в конце концов принесена в жертву холодному историческому объективизму и детерминизму» [397, с. 15] (любопытно в этой связи и замечание Роллана о том, что «не в идее, а в действии осуществляется синтез мышления и бытия» [387, с. 50]). То есть знание в контексте большевистской идеологии должно быть соединено и выражено исключительно через действие.

Природная среда понималась большевиками как упорядоченное пространство, власть и контроль над которым должен осуществить человек, познавший законы ее функционирования. Природа рассматривалась как неиссякаемый ресурс, благодаря которому социум обеспечивает собственное благосостояние. В связи с этим особую ценность приобретает научная рациональность и научно-техническое развитие, благодаря которым возможно осуществление постулируемых социализмом задач по преобразованию действительности, включая даже очень смелые, иногда фантастические проекты. Подобный подход базировался на концепции способа производства и идее Маркса о доминантной роли производства в жизнедеятельности общества. Производство материальных благ рассматривалось Марксом как предметная среда, образующая «неорганическое тело», или совокупность искусственных органов человека, как главный фактор истории человечества. Данный подход свидетельствует об актуализации в концепции Маркса философско-антропологического аспекта.

Однако особенности осуществления данного проекта в СССР приводят к нивелированию ценности человеческой личности, превращая ее лишь в материал для создания социального механизма. Это подтверждает и появившаяся в тот период терминология, связанная с индустриализацией и формированием образа социума/человека как «машины», у которого «вместо сердца пламенный мотор».

Кроме того, в этот период происходит и трансформация смыслового поля русского космизма, ориентированного на единение человека и космоса. Теория изначально была представлена двумя течениями, одно из которых разрабатывало идеи в религиозном контексте (Н. Федоров, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.), другое опиралось на естественнонаучные основания (В. Вернадский, Н. Холодный, К. Циолковский, А. Чижевский). В послереволюционный период философские теории представителей религиозного направления были изъяты из советского научного дискурса, а концепции космистов второго течения подверглись редуцированию. Результатом подобной манипуляции становится нивелирование главной идеи философов о гармоничном сосуществовании человека и космоса, которое должно привести к коэволюции. Однако актуализированной оказывается идея подчинения человеку природной среды и космического пространства как доказательство эффективности социалистической системы.

Таким образом, большевики пошли по пути принуждения, а также радикализации и вместе с тем упрощения тех принципов, что были сформулированы еще народниками относительно роли исследователя, личности. Результатом данного процесса становится смысловая трансформация термина «личность»: если еще в ходе революционных событий личность выступает как преобразователь, творец и демиург, то к 1930-м гг. она нивелирована до «винтика».

2) Октябрьская революция как установление идеала Правды

«В низах общества» данная идея «питалась легендами социально-утопического характера, всегда имевшими место, например, о «Беловодском царстве», о Граде-Китеже» [412, с. 37], поэтому народное сознание продолжало жить надеждой на восстановление царства Правды. Как уже отмечалось, Правда наделена двойственностью, поскольку включает должное и социально реальное, поэтому видение марксизмом исторического развития как соединение должной и реальной Правды, «как заранее предрешенное, благополучное завершение исторического процесса» [397, с. 23] нашло отклик в русском обществе. В контексте этих

представлений Октябрьская революция воспринималась в народном сознании как восстановление царства Правды.

Кроме того, *многие тексты, создаваемые в этот момент, базировались на архетипическом представлении о праведном Пути*, метафора которого продуцировала пространственный образ главного, магистрального, истинного пути и противопоставлялась тупиковому пути дореволюционного периода.

О возврате к царству Правды свидетельствуют, в частности, художественные произведения тех лет. Например, в одной из листовок 1918 г. сообщается, что Правда изначально носила красную звезду, но впоследствии была одолена Кривдой, победить которую смог красноармеец. С тех пор Правда восторжествовала, и дарит миру свет. Ленин позиционировался как борец за Правду представителями Старо-Православной церкви, созданной по инициативе большевиков. Можно вспомнить и лозунг того времени: «Наше дело правое», где «правое» трактовалось как «праведное» в русле религиозной традиции. Кроме того, главная газета СССР носила название «Правда», которое должно было так же инициировать возникновение «пучка» архетипических представлений. В воспоминаниях очевидцев революции часто встречается выражение о том, что большевики — это «настоящие люди», в значении «правильные/праведные/справедливые» (в частности, А.С. Голубкина - «у власти будут настоящие люди», С.Д. Нефедов (Эрьзя) - «они настоящие» [518, с. 209]). Подобные тексты/термины отсылают к архетипическим структурам (образы, сюжеты, мотивы и пр.), которые всегда выступают основой для выстраивания политико-коммуникационных стратегий. Другими словами, архетипическое мышление коррелирует «с базисными иррациональными основами общественно-политического поведения человека» [530, с. 7].

Через СМИ властные структуры начинают внедрять в массовое сознание *образ СССР как «осажденной крепости»*, у стен которой сосредоточились враги, представители Кривды. «Островное мировоззрение» детерминировало советское социокультурное пространство: ВЦИК объявляет Советскую Россию военным лагерем (1918), взрослое население (18 – 40 лет) которого обязано

изучать военное дело, чтобы в нужный момент встать на защиту единственного в мире социалистического государства/царства Правды. Для реализации поставленной цели были созданы Всевобуч, сеть военных школ, открыты две военные академии. В статьях Ленина 1920 г. самыми употребляемыми словами выступают «организация» и «дисциплина». У большевиков отсутствовал опыт ведения дел в мирное время, поэтому армейская система была перенесена на гражданское общество, и как результат – появление «человека солдатообразного» как нового социального типа. Убедиться в сохранении правил военной организации в условиях мирной жизни можно и на примере ключевых слов в статьях центральных газет (битва, бой, сражение и др.). В частности, расширяется смысловое пространство концептов «победа» и «фронт», которое продуцирует поливариантные коннотации, относящиеся к разным сферам (победа военная, трудовая, любовная; фронт военный, трудовой, любовный). Актуализация данных слов в лексике свидетельствует о трансформации, которая происходила в мироощущении советского человека.

Идеал Правды, таким образом, выступал эффективным инструментом конструирования нового социокультурного пространства, поскольку данный процесс невозможен без веры в существование враждебного мира, мира Кривды. Это противопоставление продуцирует конструктивную напряженность, способствующую оформлению строящейся системы. Борьба же с врагами (реальными или вымышленными) в данном случае идентична борьбе за идеал Правды, а невозможность его достижения можно объяснить стремлением Кривды к самореализации и подавлению Правды. Другими словами, идеал Правды, с одной стороны, выступает как фактор мессианской тенденции, с другой, как элемент политического принуждения.

3) Октябрьская революция как миф об основании и миф о Воскресении

У Октябрьской революции, «в строгом смысле, нет истории. Поскольку она не является процессом, в ней не предполагается ни развития, ни противоречия, ни внутренняя динамика, ни последовательность этапов и фаз» [375, с. 106]. Однако данное обстоятельство не выступало проблемой, наоборот, *давало возможность*

использовать потенциал сюжета об Октябрьской революции как инструмента для конструирования новой реальности. В связи с этим, как уже отмечалось, важным элементом данного процесса становится рассказчик, всегда выступающий в роли интерпретатора.

Миф об основании выступает базовым для формирующегося социума, он аккумулирует мысль о разрушении всего неприемлемого в прошлом и одновременно постулирует надежду на лучшее будущее, его следует рассматривать в качестве главного критерия для идентификации индивидов. Кроме того, миф всегда повествует о первопоступке, об акте творения, воспроизводя который общество каждый раз переживает единение в пространстве и времени, преодолевая «разрыв между исходным мифом и неизбежной неполнотой коллективной памяти» [568, с. 262]. В связи с этим уже в первые послереволюционные годы можно отметить тенденцию на широкомасштабное проведение праздников, приуроченных к определенным датам. Популярностью, особенно в годы Гражданской войны, пользовались массовые инсценировки под открытым небом, которые можно считать новой формой театрального искусства (в частности, «Пантомима Великой Революции» к первой годовщине революции (Москва, 1918), «Действо о III Интернационале» к 1 мая (Петроград, 1919), «Взятие Зимнего дворца» ко второй годовщине революции (Петроград, 1920) и др.).

Официальные массовые празднества способствуют переводу фундаментальных идеологических установок, программных манифестов на понятный массе язык. Естественно, подобная процедура осуществляется с некоторыми смысловыми потерями, но возникновение в ходе этих мероприятий консенсуса и единения искупает их. Кроме того, подобные мероприятия демонстрируют сплоченность и единение общества (пусть иногда и мнимое), которое в этот момент воспринимается как коллективный субъект, как МЫ. Массовые шествия и парады показывали, что межличностное отчуждение, присущее предшествующему периоду, было преодолено, а каждый член общества

ощущал себя частью МЫ (очень симптоматичным в этом отношении выглядит написание в 1920 г. Е. Замятиным антиутопии «Мы»).

Кроме того, в контексте русской традиции *миф об основании смыкается с мифом о Воскресении, символом которого в народном сознании выступал красный, пасхальный цвет*. В частности, В.В. Розанов в 1915 г. отмечал, что пролитая на полях Первой мировой войны русскими солдатами кровь как символ Пасхи принесет освобождение славянским народам. Подобные мысли были присущи и советским авторам. Например, можно вспомнить рисунки В. Чекрыгина «Конец света» и «Воскресение» (1921), созданные под влиянием учения Н. Федорова. А. Блок, «слышащий музыку революции», заявлял об антимузыкальности старого мира и призывал к его разрушению. Можно говорить, что его первоначальная позиция солидарности с революцией связана именно с апокалиптическими ожиданиями. В стихотворении «Красный Кремль» В. Кириллов представляет революцию как воскресение. Эти же мотивы обнаруживаются и у Н. Клюева в «Словесном Древе», описывающем 25 октября 1917 г. как конец и начало времен. С. Коненков, находившийся во время революции в Москве, «смотрел на стены Кремля, на белокаменные его дворцы и соборы», и ему казалось, что «заря алая, заря свободы поднимается над великой златоглавой Москвой» [518, с. 210].

Красный цвет в русской культуре следует воспринимать как один из центральных ассоциативных полей, наделенный периферийными зонами, которые отражают субъективные предпочтения индивида. В связи с этим цветовые ассоциации следует рассматривать как ментальные репрезентации, которые аккумулируют прямые и косвенные номинации, поэтому сочетание в революции как События стихийного начала и четкой политической организации способствовало выработке того ассоциативного, метафорического ряда, который был присущ всем революциям – огонь/пожар, кровь, красный/алый/багряный цвет (в этой связи символичным выглядит и красный цвет Зимнего дворца в 1917 г.). Более того, даже теологи XVII в. писали об обновлении мира через мировой пожар. А.И. Герцен отмечал, что «огонь, «красный петух» - очень национальное

средство у нас» [130, с. 193]. Кроме того, костер как казнь использовался в Древней Руси для сожжения еретиков, на костре сгорало чучело Масленицы, символизируя уход зимы и обновление. Воспоминания об этом не могли исчезнуть из народного сознания, поэтому и в послереволюционные годы именно огонь использовался для сведения счетов с «буржуями». Таким образом, ***история русской культуры демонстрирует трансформацию исихастского света во всепоглощающий революционный огонь/пожар, переход гармонии в страсть.***

Данные ассоциации указывают на архетипические, мифологические основания образа революции. В частности, уже у Геркалита огонь символизирует переход от одного этапа к другому, что свидетельствует о глубоко укоренной в мировой традиции восприятия огня как символа обновления. Как отмечает М. Ласки, «Гераклит верит в периодичность огромных пожаров – совершенно подобно тому, как революционеры приобрели веру в периодичность восстаний, в которых кровью мучеников поливается древо свободы» [261, с. 199].

Таким образом, ***можно говорить о детерминировании образа революции метафорическим императивом***, а этиологичность и символизм мифа продуцировали новое смысловое пространство, и выстраивали обязательную дихотомию «до – после».

3) Октябрьская революция и пролетариат/партия

Ленин подчеркивал, что «политику в серьезном смысле слова могут делать только массы, а масса беспартийная и не идущая за крепкой партией есть масса распыленная, бессознательная, не способная к выдержке и превращающаяся в игрушку ловких политиканов» [273, с.125]. Таким образом, именно ***партия выступает как структурирующий массу элемент***, поэтому партийным лидерам представлялось, что лишь наличие партии можно рассматривать как предпосылку для проведения революционных преобразований. Данная позиция объясняет предпринимавшиеся в начале XX в. активные усилия по созданию партии. Этот подход к 1930-м гг. становится аксиоматичным элементом «советского марксизма» (современная трактовка революции как События подвергает критике подобную точку зрения, поскольку исходит из представления,

что партия есть продукт, сформировавшийся в ходе революционной деятельности масс). Другими словами, *партия наделяет себя властными полномочиями, превращаясь в высшую Правду, которая представляет некий симбиоз «народ – партия – государство».*

В России начала XX в. одним из главных компонентов политического развития становится пролетариат. Формирование этого нового политического субъекта было детерминировано социально-политической ситуацией. На Западе возникновение рабочего класса происходило в контексте индивидуалистической буржуазной идеологии, что обусловило заимствование им буржуазного комплекса ценностей и потребностей, а бытование в городской среде привело к усвоению новых форм досуга (футбол, семейные прогулки, путешествия во время отпуска) и стремление к респектабельности. В связи с этим, доминантными для западного рабочего выступали его экономические интересы, поскольку их удовлетворение гарантировало ему комфортный уровень жизни. Поэтому и партийное движение на Западе формировалось на основе профсоюзов, в приоритете у которых было решение именно экономических задач. Кроме того, многочисленная сеть профсоюзов выступала связующим звеном между рабочим классом и буржуазией, способствуя его «обуржуазиванию» и интеграции, уча отстаивать свои права в ходе политических дискуссий.

Рабочие России «воспроизводили и развивали коллективистские ценности крестьянства, продолжали начатое им движение по пути зависимости» [201, с.143]. Для русского рабочего город не воспринимался как место укорененности, поскольку большая часть трудившихся на предприятиях жила в казармах, без семьи, не имея собственного дома. Кроме того, среди рабочих было немало «отходников», постоянным местом проживания которых оставалась деревня. Статистические данные свидетельствуют о резком снижении в начале XX в. количества заключаемых браков в среде рабочих, что связано отчасти с невозможностью молодой семьи получить жилье. Фактически недоступной оставалась для рабочих и буржуазная сфера досуга, поэтому частью повседневной жизни становились посещение кабаков и кулачные бои. Подобное униженное

положение рождало в рабочей среде протест против угнетателей, поэтому у русского пролетариата экономические интересы уступили место политическим. Именно социал-демократическая партия выступает инициатором создания профсоюзов в 1905 – 1907 гг., которые отличались боевой настроенностью и пропагандировали в среде рабочих мысль о необходимости политической борьбы с существующей системой государственного устройства. Таким образом, профсоюзы в России «стали носителями маргинальных, «инструментальных» ценностей рабочих как части «внутренней периферии» и тем самым – проводниками идеи углубления процесса институализации периферийности» [201, с. 144]. Данная *идея запускала механизм раскола, разворачиваемый в контексте дихотомии «свой – чужой»/«мы – они», превращая рабочий класс перед лицом общего врага в политическую силу.*

Итак, если пролетариат «складывается в условиях патерналистской социально-политической системы и организует собой общество с преимущественно традиционным типом морали-религиозности, гражданский компонент в нем не будет базовым и определяющим» [375, с. 105]. В подобных обществах рабочее движение становится единственным субъектом политической трансформации, поэтому формируемая им новая социально-политическая система воспроизводит характеристики старой. То есть «смена власти становится лишь начальным моментом преобразования системы из патерналистской в гражданскую, причем моментом, отнюдь не гарантирующим подобное преобразование» [375, с. 105].

Однако традиционно-патриархальное в своем основании сознание большей части населения не могло принять отдельные нововведения большевиков и осмысляло их, как и в эпоху Петра I, через призму апокалиптических, эсхатологических представлений. В частности, после введения грегорианского календаря, вследствие чего были смещены даты православных праздников, во многих районах страны прошли бунты, поскольку с точки зрения крестьянства «хозяйство потеряло связь с небесным миром – своим вечным сакральным архетипом» [397, с. 10].

Таким образом, произошедшая революция базировалась на комплексе ценностей, присущему зависимому рабочему классу. В отличие от западных буржуазных революций, где результатом становилось приобретение буржуазией в практической деятельности статуса субъекта целеполагания, Октябрьская революция, декларировавшая создание нового социалистического образования, не имела социокультурной основы для воплощения данного проекта.

4) Октябрьская революция и «новая культура»

В статьях «Что делать?» (1902) и «Партийная организация и партийная литература» (1905) Ленин четко обозначил свое отношение к культуре. Он заявлял, что культура есть «служанка политики», главная цель которой заключается в воздействии на массовое сознание. Среди всех видов художественной культуры Ленин отводил литературе центральное место как важнейшему инструменту политики, поэтому одной из государственных задач виделось установление над ней контроля. «Литература должна стать партийной», «долой литераторов беспартийных!» «Литературное дело должно стать частью общепролетарского дела, «колесиком и винтиком» одного-единого, великого социал-демократического механизма» [272]. «В этом смысле большевики следовали принципам Добролюбова, Чернышевского, Белинского, видевших художественную ценность произведения только в его социальности. В документах, регулировавших функционирование художественной культуры, речь всегда шла о литературе. Позже эти правила автоматически распространялись и на остальные виды художественной культуры» [413, с. 138].

Критерием оценки творчества любого деятеля культуры для Ленина выступала «полезность» (в частности, он не любил стихи В. Маяковского, но реакцию публики на них не мог игнорировать, поэтому считал необходимым поддерживать поэта). То есть для Ленина культура делилась на «нужную» и «ненужную». Кроме того, большевики рано осознали возможности воздействия культуры на массовое сознание, поэтому фактически сразу были предприняты шаги по установлению контроля над ней и ее централизации.

Процесс политизации культуры был начат Л.Д. Троцким, который в работе «Литература и революция» (1923) подчеркивает, что введение цензуры в СССР «обусловлено борьбой пролетариата против капитализма, который использует СМИ для распространения своих идей. Поэтому, по мысли Троцкого, после победы пролетариата во всем мире надобность в цензуре отпадет» [413, с. 139]. В статье «Об интеллигенции» (1923) критике подвергается позиция всех, кто рассматривал русскую интеллигенцию как двигатель исторического развития. Троцкий отмечает, что русская интеллигенция всегда отстает, а события начинает оценивать уже после того, как они произошли.

Другими словами, он придерживался классового подхода в оценке художественной культуры, а авторов делил на три категории (1923): «попутчики» (А. Блок, А. Белый, М. Горький, А.Н. Толстой и др.), «буржуазные» (З. Гиппиус, Д. Мережковский и др.), «мужиковствующие» (С. Есенин, Н. Клюев и др.). «Единственным хозяином искусства должен стать «коллективный человек». За монополизацию художественной культуры выступал и И.В. Сталин, который, будучи прагматиком, относился к ней утилитарно» [413, с. 139]. На другой позиции стояли Н. Бухарин и А. Луначарский, отстаивавшие право культуры на преемственность традиций и культурный диалог.

Взгляды политической элиты на культурную политику постоянно трансформировались, что было связано с изменением социокультурного контекста. В первые послереволюционные годы и в период Гражданской войны возможно было говорить лишь о генезисе отдельных элементов новой культуры. Однако уже в начале 1920-х гг. происходит редуцирование функциональных возможностей культуры. В частности, в брошюре одного из ведущих сотрудников Пролеткульта П.М. Керженцева «К новой культуре» (1921) среди задач культуры четко просматривалась тенденция на доминирование воспитательной функции [228]. Однако во время выступления на Первой Всесоюзной конференции пролетарских писателей (1925) Керженцев уже подчеркивал, что суть культурной революции состоит в продуцировании пролетарской культуры в контексте диктатуры пролетариата.

Таким образом, пролетарская культура выступала как антитеза культуре буржуазной, но политическая элита считала необходимым усвоить достижения буржуазной науки. Решающая же роль в создании новой культуры отводилась партии.

5) Октябрьская революция и «новый человек»

Новая культура стремилась к переустройству внутреннего мира человека. А. Гольцман в работе «Реорганизация человека» (1924) подчеркивал, что «вылечить человеческую голову – самая сложная задача. За нее принимается новая культура. Прежде всего человек. Провозглашается лозунг: Реорганизация человека» [142, с. 6]. Важное место в данном процессе играла физическая культура, поскольку «новый человек» должен быть не только идеологически правильно воспитан, но и иметь хорошую физическую форму, чтобы иметь возможность в любой момент встать на защиту социализма. Председатель Отдела школьной гигиены при Наркоме здравоохранения, врач Е.П. Радин на Первом Всероссийском съезде по физической культуре, спорту и допризывной подготовке подчеркивал взаимосвязь тела и духа. Он говорил о необходимости укоренения физической культуры в массовом сознании и общественной жизни, что «должно привести в итоге к реализации мечты утопистов о всестороннем развитии человека. По его мнению, при коммунизме как последней стадии эволюции человека физическая культура должна занять центральное место по отношению к другим областям жизни» [413, с. 140]. Подобная точка зрения была высказана и профессором Московского института физической культуры В.Е. Игнатьевым, утверждавшем, что человек есть единство тела, воли и духа, где приоритет остается все-таки за телом, поэтому укрепляя тело физическими упражнениями, человек воспитывает волю. Подобный процесс способствует достичь высшей цели - появления мощного духа. Для развития физической культуры особую важность составляли вопросы гигиены и чистоты. Нарком здравоохранения Н.А. Семашко, который ежедневно получал информацию о состоянии здоровья советских граждан, находившихся в сложной ситуации (голод, болезни, холод), подчеркивал взаимосвязь физической культуры и санитарно-гигиенических норм. Он многократно писал, что в

современной ему России физической культуры не существует, поскольку она невозможна без элементарных гигиенических правил, которые в данный момент либо не соблюдаются, либо они недоступны.

Для создания нового человека политическая элита предлагала использовать предлагаемые биологией и медициной методы. В частности, речь шла о евгенике, споры о которой не утихали ни в Советской России, ни в Западной Европе. Одна из первых статей, косвенно посвященная данной тематике («Научные основы тренировки», 1922), была опубликована в журнале «Физическая культура», а ее автором являлся профессор медицины В. Гориневский. В ней ставилась проблема физического вырождения народных масс и влияния данного процесса на их психику. Гориневский подчеркивал, что пройдя через множество лишений советский народ качественно трансформировался, он качественно ухудшился и ослаб. В связи с этим он предлагал обратиться к современной науке, в частности, к евгенике, как к профилактической мере, главную цель которой он видел в физическом сохранении нации. Физическая же культура выступает лишь дополнительной мерой поддержания здоровья.

Итак, для конструирования нового смыслового поля, аккумулирующего коллективные представления о взаимодействии прошлого, настоящего и будущего, была проведена процедура реинтерпретации революционной событийности. Природа любого события такова, что она требует его интерпретации как прошлого, поэтому прошлое выступает социокультурным конструктом. Поскольку в этот период социокультурное пространство России распалось на метрополию и диаспору, то каждая из субкультур формирует собственный образ Октябрьской революции. Более того, необходимо различать образ революции, формируемый политической элитой для народных масс, и оценку революционных действий, представленных в теоретических работах партийных лидеров России и Запада. В первом случае можно говорить о конструировании образа с помощью различных механизмов идеологического воздействия, главная цель которых состоит в упрощении комплекса идей и его синтезе с уже сформированными в общественном сознании представлениями, в

эмоциональном воздействии на человека. Результатом подобных манипуляций должно стать закрепление в коллективном сознании актуальной для политической элиты системы ценностных категорий с обязательной их структуризацией и иерархизацией. Кроме того, для эффективного усвоения идеологических постулатов каждая из идей визуализировалась (в частности, в виде символов, образов, метафор) и становилась элементом политического мифа. В связи со сказанным, смысловое пространство концепта «Октябрьская революция» следует рассматривать как супертекст, которому присуще нерасчлененность вещественного и знаково-символического, а структурными единицами данного текста выступают, в том числе, и советские граждане как его экзегеты, жизнь которых во многом зависела от верности интерпретации наличествующего текста.

Заключение

*Человек есть существо интенциональное, стремящееся придать смысл настоящему, которое детерминировано представлениями о прошлом и будущем. Экзистенциональное движение индивида можно представить как духовно-ценностную устремленность к будущему, трактуемому либо как прошлое, либо как будущее (в зависимости от историко-культурного контекста). Фокус восприятия человеком действительности задается наличествующей в его сознание концептуальной структурой, содержащей вербальные и невербальные концепты. То есть **концептосфера как структура моделирует восприятие мира, трансформируя и систематизируя представление о нем.***

Анализируя историю русской культуры можно обнаружить повторяющиеся или сходные явления, что дает основания выдвинуть гипотезу об их не случайности. Более того, генезис данных событий демонстрирует их формирование в контексте конкретного историко-культурного периода, что исключает объяснение их появления как пережитка прошлых эпох (об этом, в частности, свидетельствует и активность этих событий в актуальном социокультурном пространстве). Помещенный в новый историко-культурный контекст данный феномен намечает новую перспективу развития, актуализируя один из своих аспектов. Таким образом, то или иное явление может на протяжении длительного времени сохранять центральное положение в социокультурном пространстве, наполняясь новым содержанием, коррелирующим с вектором развития.

Результатом исследования стали следующие **выводы**:

1) Концепт следует трактовать как конструкт, являющийся одним из главных элементов мышления, результатом процесса его объективации выступает слово/образ. Поскольку концепт связан не только с индивидуальным, но и коллективным сознанием, то он наделен узуальным в данном социуме интерпретационным полем. Существуют различные типологии концептов, исходя из выбранного ракурса рассмотрения:

- когнитивный фактор: индивидуальные → авторские → интерпретаторские → коллективные

- социальный фактор: макрогрупповые (по гендерному, возрастному, образовательному и пр. признаку) – микрогрупповые (субкультура, семья)

- ценностный фактор:

- *уровень коммуникации*: индивидуальные → микрогрупповые (семья, друзья) → макрогрупповые (по классовому, сословному, профессиональному и пр. признаку) → этнические → общечеловеческие

- *цивилизационный фактор*:

- уровень технической оснащенности/способ производства (концепты доиндустриальной, индустриальной, постиндустриальной цивилизации и т.д.)

- конфессиональный признак (концепты христианской, исламской цивилизации)

Поскольку концепт есть первичный культурный элемент, аккумулирующий определенный смысл, то, с одной стороны, он транслирует его в различные области бытия человека (повседневная культура, наука, художественная культура и пр.), выступая инструментом коммуникации, с другой, - содержит специфические характеристики, присущие данной картине мира.

Таким образом, концепт как динамическая система наделен совокупностью характерных черт, актуализация которой возможна лишь в конкретный историко-культурный период.

2) Смысловые коннотации представления о будущем когерентны актуальной модели времени/истории. В современном научном дискурсе наличествуют субстациональный, реляционный, статический и динамический подходы рассмотрения специфичности времени как одного из фундаментальных феноменологических концептов. Историческая динамика осмысления пространственно-временных категорий от древности к средневековью свидетельствует об ориентации каждой следующей эпохи на выявление механизмов функционирования мировых процессов и их законообразности. Однако границы смыслового поля данных категорий определяется историко-культурным контекстом эпохи.

Для древних греков, у которых отсутствовало понятие «пространство», представления о времени, об универсуме были детерминированы идеей порядка, космоса, трактовка которого в эпоху античности коррелирует с понятиями «стройность» и «законообразность». Особенно актуальной данная позиция была для отдельных направлений идеализма, в частности, платонизма и пифагореизма, тяготевших к подчинению некоему сверхличному началу. Кроме того, с точки зрения, Платона и его последователей, законы космоса воздействовали на порядок полиса, поэтому умение понимать космическую гармонию выступало залогом длительного функционирования полиса. А.Ф. Лосев, давая характеристику «Государству» Платона, писал, что «тут даже не аристократия, а скорее теократия» [285, с. 656]. Таким образом, для древнего грека, «закон космоса мыслился имманентным космосу. Он был свойством самозамкнутого, «сферически» завершенного в себе и равного мира» [2, с. 266]. Кроме того, несмотря на появление клепсидры, грек не трактовал время дискретно, выделяя прошлое, настоящее и будущее, для него время фокусировалось в делящемся сейчас моменте. В связи с этим справедлива характеристика, даваемая, в частности, А. Лосевым и О. Шпенглером, что античная культура есть культура не становящаяся, а уже сложившегося, ставшего. Однако нельзя, исходя из сказанного, делать вывод о том, что древнегреческой цивилизации вообще был чужд историзм. В данном случае речь идет об ином восприятии историзма, основанного на идеале кругового движения.

Но именно данная эпоха, в частности, Платон, указывает на источник движения, а Аристотель установил корреляцию времени с пространством и душой. В неоплатонизме, например у Плотина, представлена одна из первых оригинальных концепций вечности. Уже с этого момента следует говорить о зарождении тенденции к субъективации времени.

В эпоху средневековья под влиянием христианской философии продуцируется представление о всемирном порядке, основой и источником которого выступает Абсолют, Бог, в подчинении у которого находятся космос, время, человек. Порядок подразумевает процесс упорядочивания, т.е. расчленения и отделения

одного от другого, что и представлено уже в Ветхом Завете, где Бог отделяет свет от тьмы, воду над и под твердью и т.д.

Сочинения Аврелия Августина демонстрируют диссонанс между интуитивно понимаемой сущностью категории «время» и попытками ее философского и научного осмысления. Трудность осмысления времени, с точки зрения Августина, связана с невозможностью разграничить прошлое (его нет), будущее (оно еще не наступило), и настоящее. То есть философ затронул и психологическую концепцию времени, основу которой составляет положение о том, что и прошлое, и будущее наличествуют, но исключительно в сознании человека.

Таким образом, в эпоху античности поле опыта детерминировалось мифом, который и транслирует модель ожидания будущего. Христианская традиция сформировала линейное восприятие исторического процесса, основой которого является движение от грехопадения к искуплению. Однако до тех пор, пока в сознании европейцев были актуализированы эсхатологическая теория и финализм христианства, будущее оказывалось вне исторического процесса и ретроспективно коррелировало с прошлым. В период Возрождения (и итальянского, и Северного) в политическом дискурсе обозначился феномен политического предвидения, необходимого для любого политического деятеля. Однако существовавшее представление о неизменности мира проецировалось и на сферу человеческой жизнедеятельности. Постепенно история становится предметом рефлексии и частью научного дискурса, однако в общественном сознании вплоть до 1770-х гг. бытуют космогонические представления, хотя и лишённые первоначального основания и редуцированные до отдельных мифов. То есть «история как общее понятие, как условие, делающее возможным опыт прошлого и ожидание будущего, - понятийное достижение философии Просвещения» [375, с. 85].

В современном мире, благодаря работам А. Бергсона, Ф. Броделя, представителям школы «Анналов», произошёл пересмотр методологии истории, благодаря чему история перестала рассматриваться как последовательность/совокупность событий, где главная цель историка

заключается в расположении их в хронологическом порядке, установлении причинно-следственных связей между ними, поиск мотивов и интересов исторических персонажей. Этот «уровень дополнился уровнем среднесрочных циклов и потоков, имеющих дело с периодами в несколько десятилетий, и наиболее масштабным уровнем, где социальное движение еле видно, но все же происходит» [9, с. 174]. Другими словами, современный научный подход предполагает наличие различных временных пластов, а перед исследователем ставится задача по выявлению этих уровней и установлению между ними корреляции. Более того, любой человек всегда вовлечен в различные временные комбинации, детерминирующие его социальную темпоральность, которая и определяет характер его поведения.

Таким образом, начальный этап концептуализации представлений о будущем приходится на конец XVIII в., когда под влиянием секуляризации происходит трансформация смысла концепта «история». История с этого момента приобретает ориентацию на социо-политическое прогнозирование/проектирование, которая и детерминирует концепт «устремленность в будущее».

3) Факторами, актуализировавшими революцию в XIX – XX в. выступают секуляризация, рост индивидуализма, отделение религии от политической сферы. В этот период европейская цивилизация переходит к техногенному типу, которому присуща ориентация на преобразовательную деятельность. Человек ощущает свое активное, деятельностное отношение к миру, он имеет возможность быть социально включенным в любые сообщества и корпорации, что рассматривает как проявление свободы, поскольку отсутствует жесткая привязанность к какой-либо социальной структуре. Революция в контексте техногенной цивилизации предстает как один из вариантов ускоренного развития.

Для возникновения революции необходимы следующие условия:

- современный исторический контекст, начавший формироваться на рубеже XVII – XVIII вв. и связанный, прежде всего, с пониманием истории как динамического процесса. Поскольку революция есть событие одновременно политическое и

историческое, то она выступает основой для легитимизации происходящих в обществе трансформаций и детерминирует праксис участвующих в ней субъектов;

- историческое поле, особенность бытования которого связана с резким увеличением эксплицитно артикулированных высказываний против существующей системы (политической, мировоззренческой, научной и пр.), с невозможностью системы найти адекватные формы ответа, что приводит к разрыву исторического континуума;

- наличие действующего коллективного субъекта, способного трансформироваться в субъект политический. Другими словами, необходимы коллективные акторы, чья деятельность будет направлена на преобразование действительности.

В XIX в. понимание истории как совокупности разных историй, нечто составного, присущего предшествующим эпохам, заменяется осознанием ее как системы, в рамках которой начинают продуцироваться понятия, характеризующие ее динамику (революция, прогресс, регресс и пр.). Более того, именно с этого момента история мыслится как пространство, объяснить бытование которого невозможно лишь естественным течением, поэтому каузальность рассмотрения теряет свою достаточность. Только в процессе разворачивания события/революции появляется необходимый для его реализации субъект. То есть и событие/революция, и субъект выступают как феномены, формирование которых детерминировано настоящим моментом.

Таким образом, телеология, которая в предыдущие периоды понималась как проявление божественной воли, в современной истории переносится в зону планирования будущего и продуцирования стратегий для реализации проектов.

4) Инверсионный тип мышления, присущий русскому обществу, обусловил бинарность структуры русской культуры. Подобный тип мышления продуцирует дихотомии - «добро-зло», «Правда-Кривда», «старое-новое», - детерминирующие смысловое пространство концепта «Русь» и коррелирующего с ним концепта «граница». Закреплению бинарности способствовали и геополитическое

положение Руси/России между Востоком и Западом, актуализировавшее понятия «фронтир», «рубеж», дуальности «центр – периферия» и «свой - чужой», и бытование в социокультурном пространстве двухуровневой языковой системы (профанный/сакральный). Инверсионная логика ставит русского человека в перманентное состояние выбора, где альтернатива выглядит как смещение фокуса с одного полюса дуальности на другой.

Можно констатировать, что большая часть концептов связана с пространственными категориями, что отчасти связано с особым отношением восточных славян к занимаемой ими территории. Осознание же физического пространства возможно лишь через социокультурный контекст, поскольку любая территория перестает быть абстрактной только при условии ее обживания с последующим присвоением. Другими словами, именно социально-практическая ориентированность народа, населяющего данную территорию, его деятельность, направленная на ее возделывание, санкционирует возможность видеть в ней свою собственность. Физическое пространство выступает как проекция пространства социального, как социальный конструкт, аккумулирующий комплекс социокультурных норм и ценностей, присущих данному обществу.

Итак, национальную концептосферу следует трактовать как совокупность зафиксированных в сознании этноса упорядоченных и обработанных концептов, актуальность которых сохраняется на протяжении длительного периода. Между концептами, составляющими концептосферу определенной культуры, можно выявить трансконцептуальные отношения, помогающие детерминировать концептуальное пространство данной культуры.

5) В языческий период представления о пространстве и времени у восточных славян носили традиционный для мифологического миропонимания циклический характер. Немногочисленность существующего на сегодняшний день материала по данной проблематике осложняет анализ этих представлений, однако можно констатировать отсутствие четкого разделения между «прошлым» и «будущим» в дохристианский период. Человек находился как бы включенным в круговорот

событий, при этом в отличие от современного восприятия данных категорий прошлое для восточных славян находилось перед ними, а будущее сзади.

После принятия христианства восприятие времени и истории приобретает линейный характер, поскольку в Библии говорится о начале и конце мира. Особенно акцентировался заключительный этап человеческой истории, в частности, в Первом Послании Иоанна Богослова говорится, что настало «последнее время» (2:18), когда и придет Антихрист. Кроме того, после крещения Русь обретает легитимность на вхождение в мировую историю, заявляя о себе как о христианском государстве. После этого в древнерусской культуре «постепенно стала складываться идея истории, возникла ориентация на будущее» [30, с. 179]. Однако восприятие будущего до XVII в. осуществлялось через призму прошлого и было детерминировано традицией. В связи с этим обстоятельством можно констатировать взаимосвязь истории как «сферы накопления и развития человеческого опыта и памяти как средства упорядочивания времени» [478, с. 219].

Кроме того, на формирование представлений древнерусского общества об историческом процессе оказали влияние православная аскетика и исихазм, главная цель которых познакомить с методами общения человека и Бога. Результатом этого процесса должно стать «актуальное соприкосновение и взаимодействие двух бытийственных горизонтов, здешнего и Божественного», который следует трактовать как «онтологический процесс», бытийную динамику [513, с. 174].

Трансформация представлений об историческом процессе оказала воздействие на восприятие человека своей самости. Русь на рубеже XVI – XVII вв. совершала переход от Средневековья к Новому времени, и XVII век взял на себя функции Проторенессанса, одна из идей которого состояла в осознании человеком собственного «Я» и отделение его от «Мы». В XVII веке меняется отношение русского человека к историческому процессу и самому себе, поскольку он начинает осознавать свою специфичность. Одним из результатов этого процесса следует рассматривать и появление в этот период в социокультурном

пространстве Руси сектантства, в частности, хлыстовцев, или «Божьих людей» (любопытно, что своего основателя, Ивана Суслова, они называли «новым Христом», в то время, как Иисуса – «старым Христом»), которые совпадали с раскольниками в неприятии государственной и церковной власти, во взглядах на возможные исторические перемены. Однако разница заключалась в сути исторических ожиданий: если раскольники рассматривали исторический процесс с пессимистической точки зрения (ожидание прихода царства Антихриста и необходимость подготовки к Страшному суду), то хлыстовцы верили в возможность начала царства праведности, в построении которого они должны принять активное участие.

Если рассматривать культуру средневековья и «бунташного времени» в контексте семиотики, то они представляют собой субстанциональный и рационалистический типы текста, которые расходятся в трактовке субъектно-объектных отношений. Субстанциональный подход рассматривает каждый текстуальный элемент как субстанцию, предмет, поэтому малейшее изменение любого из элементов приводит, с точки зрения данной концепции, к нарушению смысла текста (можно указать на многочисленные споры, связанные с правкой, в частности, церковной литературы, изменение иконописного канона и пр.). Другими словами, в древнерусской культуре происходит «обожение» не только значимых категорий религиозного текста, но и элементов повседневной культуры (в частности, одежды, правил поведения, возведения домов и пр.), поскольку жизнь человека этого периода детерминирована синкретической культурой-верой. Более того, основным типом мышления в Древней Руси выступала аллегореза, основу которой составляет концепция «образ – первообраз»: новый предмет/явление обретает субстанциональность только при соотнесении с уже «опредмеченным», получившим право на существование.

Рационалистический тип, одним из самых ярких представителей которой был Симеон Полоцкий, рассматривает текст как взаимосвязь слова – объекта – субъекта. Полоцкий, в частности, допускал, что существует индивидуальное восприятие и понимание текста (для подобного допущения необходимо осознание

выделенности «Я» из средневекового хорового начала «Мы»). Более того, он подчеркивал, что в художественной сфере творец может опираться лишь на свое, человеческое представление о создаваемом произведении. Собственно эта позиция и становится основой для установки тождества между живописью и иконописью в конце XVII в. (даже в Оружейной палате этого времени одни и те же художники могли выполнять работы для Иконописной и Живописной мастерской).

Однако было бы ошибочным считать, что древнерусское общество не признавало вообще никаких изменений. Оно выступало против новизны как радикального отказа от канона, но не отрицало обновления, которое трактовалось как движение в контексте традиции, с ориентацией на идеал, находящийся в прошлом, как попытка приблизиться к этому идеалу. В связи с этим история, рассматриваемая через прошлое, как бы владела человеком; не была значима и историческая удаленность от случившегося в прошлом события. *История трактовалась как совокупность вечных идей, имеющая вневременной характер.*

Во второй половине XVII в. ситуация начинает меняться, поскольку «динамизм становится государственной практикой» [343, с. 294]. Жизнь человека в этот период начинают рассматривать как странствие, где человеку уготована роль пилигрима, блуждающего в мире-лабиринте, в котором хаотично двигаются сталкивающиеся между собой люди (в данном случае можно увидеть влияние идей Р. Декарта). На рубеже XVII – XVIII вв. новаторы попытались «присвоить» историю, результатом этого становится провозглашение идеи о человеческом, а не божественном времени, благодаря чему нивелируются различия между вечностью и земным существованием, кратковременностью жизни человека.

Таким образом, споры XVII в. о выборе пути и дальнейшего развития Руси следует рассматривать как развязку почти столетнего идеологического противостояния, затронувшего все сферы древнерусского общества. Однако разрозненная оппозиция из сторонников и защитников старины была уже не способна противостоять власти, ориентированной на новизну и утверждение

новых идей, для которой *будущее начинает трактоваться в соответствии с западноевропейским представлением, а культура приходит на смену вере.*

6) При Петре I время и история начинают восприниматься как самостоятельные феномены, не зависимые от религиозной сферы. Данная точка зрения – идея цивилизационного времени – была озвучена еще в предыдущий период Симеоном Полоцким, однако широкое распространение она получает лишь благодаря деятельности императора. Исходя из этого, устанавливается власть человека над историей, в которой выделяются «прошлое», «настоящее», «будущее». Их концептуализация осуществляется в контексте комплекса идей, присущего данному периоду (идея служения государству, идея всеобщего блага, идея развития), и в стремлении реализации идеала эпохи – создание «новой России».

Идеология в эпоху Просвещения пытается реализовать древнегреческое понимание философии как способа мышления. Данное замечание особенно характерно для политической сферы, поскольку Европа в XVIII в. вступает в период, которому присуща уникальная динамика развития, не признающая более ничего устойчивого ни в одной из областей человеческого бытия. Политическая идеология и в предшествующие периоды оказывала воздействие на концептосферу русской культуры, но ее роль особенно возрастает в условиях нестабильной ситуации, «как одной из матриц, программирующих поведенческие стратегии» [194, с. 19], помогающих человеку ориентироваться в незнакомом пока социокультурном пространстве, поскольку выступает как хорошо структурированный текст. В контексте идеологии происходит концептуализация тех факторов, которые способствуют историческому развитию. В частности, К. Гирц подчеркивал, что ядром идеологического мышления следует считать троп, который аккумулирует символически-смысловой контекст возникающего социокультурного пространства, благодаря чему его начинает понимать общество [134].

Введенные Петром государственные и социокультурные институты (коллегии, Синод, Табель о рангах, календарь) свидетельствуют о попытке императора привести систему, находящуюся, с его точки зрения, в состоянии неустроенности

и хаоса, к порядку путем ее иерархизации. Неслучайно в некоторых документах, видимо, вслед за Лейбницем, автором теории регулярного государства, Петр сравнивает Россию с механизмом, с машиной, эффективная работа которой зависит от согласованности отдельных ее компонентов.

Эпоха свидетельствует о продолжающемся росте утилитаризма, развитие которого началось во второй половине XVII века. Его становление возможно лишь в случае усиления критического отношения к существовавшему идеальному состоянию и историческому опыту, поскольку в результате происходит превращение идеи критики в средство самосовершенствования общества. Человек как существо становящееся нацелен, с одной стороны, найти опору в базовых, глубинных основаниях собственной личности, с другой стороны, испытывает потребность во внутренней перестройке себя, дабы иметь возможность адаптироваться к изменяющему внешнему окружению. То есть в основе трансформации социокультурного пространства лежат антропологические закономерности. Если традиционализм ориентирован на консервацию традиции, то модернизм способствует приспособлению существующей традиции к новому социокультурному порядку. Поэтому ошибкой будет расценивать деятельность Петра в контексте дихотомии «хуже – лучше», поскольку столкновение существующей и возникающей культурной традиции приводит к диффузии их смыслов. Это связано с общностью выдвигаемых эпохой вопросов, которые стороны предлагают решать лишь разными путями. В связи с этим личность Петра следует назвать «диффузной», «двусоставной», ибо и в нем сосуществовали традиционно русские представления и европейски-новаторские устремления. Прежняя идеология, в основе которой лежало представление о «священном царстве», не была оставлена в прошлом. Она лишь освободилась от религиозной составляющей и воплотилась в новом концепте «Великая Россия» и комплексе идей, центральной из которых выступает идея служения государству.

Таким образом, эпоху Петра I следует рассматривать не как попытку совместить «варварство» и «европеизм», а воплощением проекта «новая Россия»,

где прежняя теократическая форма получила секулярное в своей основе содержание, автором которого был император.

7) Рубежу XIX – XX вв. присущ социоцентризм и сформировавшаяся в его контексте идеификация бытия. То есть русское общество начала XX в. находилось в состоянии, когда идеи и теории, формировавшиеся в среде интеллигенции, становились предметом рефлексии не только высших социальных страт, но и, как отмечал Х. Шельски, проникали на все уровни, превращаясь в неотъемлемую часть повседневности. В связи с этим конструктивным представлялся подход, при котором будут выявлены общие, присущие всем группам и организациям концепты, которые и составят концептосферу рубежа XIX – XX вв. в целом (интеллигенция, народ, народность, просвещение и др.).

Противостояние различных социокультурных и политических течений в первой половине XIX в., в частности, спор славянофилов и западников о положении России в европейском пространстве – периферийном или самобытном, наделенном специфической культурно-исторической общностью – позволили в следующий период перейти к осмыслению более сложных проблем: о поливариантности в развитии всемирного исторического процесса, о месте в нем национальной культуры, о роли прогресса в истории.

Отношение к западноевропейским заимствованиям (в частности, высказывание В.Г. Белинского о русской литературе XVIII в. как о привнесенном, «не туземном», явлении) инициировало споры по этому вопросу, продолжавшиеся и в начале XX века. Д. Мережковский, опираясь на позицию славянофилов, которые говорили о неорганичности русской культуры послепетровского времени, рассматривает ее через призму антизападнической позиции. Г.В. Плеханов в «Истории русской общественной мысли» исходит из концепции, предложенной А. Пыпиным. Г.А. Гуковский считал отечественную культуру XVIII в. органичной и подчеркивал единство ее эволюционного процесса.

Русская интеллигенция в начале XX века оказывается в изоляции, поскольку по-прежнему противопоставляет себя государству. Отношение к власти следует

рассматриваться как «главный символ раскола «верхов» и «почвы», их отчуждения» [135, с. 259]. Кроме того, и диалог с народом у интеллигенции не выстраивался. «Массы же, стиснутые постоянной опекой, могли вырваться из нее, только взломав запоры самым грубым образом» [47, с. 15].

Следует отметить и сдвоенный кризис ценностной системы, под которым имеется в виду не просто противопоставление либералам консерваторов, а как характеристика сформировавшихся в тот период оппозиций, каждая из которых испытывала собственный кризис. Внутри оппозиции возникало конструктивное напряжение, приводящее к нивелированию одного из полюсов и присущей ему аксиосферы и усилению другого. Этот процесс был детерминирован не столько социально-политическими причинами, сколько просто ощущением глубины разразившегося кризиса. Кроме того, центральный район страны, ориентированный на восстановление гуманистической системы ценностей, оказался оторван от окраин империи, что усугубило ситуацию, обозначив оппозицию «центр – периферия».

В представлениях о будущем и о смысле истории, которые становятся актуальными для русского общества начала XX в., следует выделить следующие аспекты: возможно ли выделение доминирующей линии в развитии мирового исторического процесса, а так же наличие конечной точки развития и ее достижение в обозримом будущем.

К началу XX века социально-политическая ситуация в России обострилась до такой степени, что вылилась в первую русскую революцию (1905). Общество было разделено на отдельные группы и партии, антагонизм которых не давал возможности вести конструктивные переговоры. Негативные последствия развития капитализма и индивидуализма привели к разрушению морально-нравственной системы. Достижения науки заставили произвести переоценку устоявшихся представлений о фундаментальных категориях (пространство, время, происхождение человека, расщепление атома и пр.). С одной стороны, это вызывало массовый энтузиазм (далее – выше – быстрее) и абсолютную веру в

науку. С другой стороны, общество оказалось, как бы, захлестнуто собственными достижениями и предпринимало попытки нагнать само себя.

Итак, каждая из сформировавшихся к началу XX в. групп предлагала собственный вариант преобразования бытия. С точки зрения отечественной интеллигенции 1900 – 1910-х гг. назначение истории заключается в постепенном воспитании и усилении у человека положительных качеств, отрицательные же его черты должны соответственно ослабевать. При подобном подходе исторический процесс может достичь своей конечной точки в тот момент, когда произойдет окончательное формирование этого «улучшенного» человека.

8) Основополагающим элементом утопии выступает социокультурный идеал, способ реализации которого отражает особенности утопического сознания. Возникновение утопии не связано с недостатком знаний, социокультурными и политическими катаклизмами, а ее носителями могут выступать как отдельные личности, так и разные по численности коллективы. Кроме того, утопия не имеет каких-то территориальных предпочтений, поэтому может возникнуть в любом месте. Отличительными чертами утопии выступают проективность и религиозность, повторяемость и неискоренимость как феномена. К этому следует добавить и неременный синтез социокультурного и практически-ориентированного аспектов, из чего следует, что утопии присуще не только продуцирование представлений об устройстве лучшего будущего, но и целеполагание, т.е. формулирование способов/путей реализации данного проекта и преобразование окружающей действительности.

К. Мангейм выделяет несколько форм утопического сознания, каждая из которых коррелирует с определенным историко-культурным периодом: оргиастический хилиазм свойственен Средневековью, либерально-гуманистическая утопия присуща эпохе Просвещения, консервативная форма утопии характерна для XIX века, а становление социалистическо-коммунистической утопии приходится на XX век. Однако К. Мангейм подчеркивает, что указанные типы утопического сознания никогда не претворялись в чистом виде, поэтому в каждом конкретном случае следует

говорить о симбиозе определенных социокультурным контекстом структур сознания и отдельных элементов утопического типа. В частности, в контексте хилиастического, средневекового типа утопии происходит переориентация потусторонних устремлений на посюсторонний мир, в область политики и религию, о чем свидетельствует «более или менее сознательное участие всех слое общества в деле преобразования» [309] земного.

Среди исследователей древнерусской истории и культуры до сих пор нет единого мнения относительно степени принятия официальной властью теории «Москва – третий Рим» в качестве политической доктрины. Одна часть ученых полагает, что она так и не была закреплена, другие ее рассматривают как теоретическое основание идеологической концепции, занявшей доминирующее место в централизации Руси в XVI в. В любом случае, доктрину «Москва – третий Рим» не следует рассматривать как инструмент исключительно идеологии, поскольку в ней сосредоточились основные тенденции и характеристики, присущие русскому обществу XVI в. (провиденциализм, эсхатологические представления и пр.). Ограничение смыслового пространства концепции лишь утилитарными идеологическими нуждами формирующегося централизованного государства приводят к неадекватной оценке данного периода русской истории в целом. В данной доктрине были синтезированы многие проблемы, среди которых приобретение Москвой статуса одного из религиозных центров христианства, возложение на Русь миссии по сохранению православия, установление преемственности между русскими князьями и византийскими и римскими императорами и пр.

Неотъемлемым элементом комплекса социокультурных и политических идей русского средневекового общества было представление о Правде, сформировавшееся в отечественной культуре еще в дохристианский период. Через призму идеала Правды в русском обществе на рубеже XV – XVI вв. рассматриваются основы православия (в частности, в древнерусской церковной литературе XII – XIV вв. просматривается тенденция на обличение неправды).

Ахиезер подчеркивал, что «устремленность к земному царству Правды – важнейшая специфика русского массового сознания» [30, с. 78].

Таким образом, возникшие перед русским обществом того периода проблемы носили отнюдь не умозрительный характер, хотя и продуцировали представления об идеальной социокультурной реальности. Для решения данных вопросов и проблем необходимо было найти адекватные способы реализации, одним из которых и выступает доктрина «Москва – третий Рим» как модель будущего.

9) Случившийся в начале XX в. ценностно-смысловой раскол, произошедший в результате модернизации и секуляризации сознания русского общества, детерминировал дальнейшее историческое и политическое развитие России. Сформировавшиеся на рубеже XIX – XX вв. течения народников, социал-демократов, либералов, консерваторов не дополняли друг друга, а находились в бесконечной конфронтации, что продуцировало деформацию демократической и либеральной идеологии. Если демократы и большевики постоянно обвиняли в «буржуазности» либералов, то последние, в свою очередь, опасались за свободу и права личности, поэтому стремились отмежеваться от первых. Это привело к идеализации демократами пролетарской массы, которой они приписывали, следуя западноевропейской традиции, дух коллективизма и революционную сознательность. Результатом этого процесса становится актуализация плебейской разрушительной тенденции. Подобное развитие событий вынуждало либералов сближаться с группами, выражавшими охранительную точку зрения, что наносило удар по их политическому имиджу, поскольку предполагало недопущение до управления государством опасных, с точки зрения консерваторов, народных масс. В результате либералы оказываются в изолированном положении, что приводит к невозможности их участия в политическом процессе, поскольку освободительный мотив как непереносимый элемент революции был ими утрачен.

В тот момент, когда общество достигает уровня коммуникации между изолированными до этого социальными слоями и усиливается социальная, вертикальная циркуляция, происходит проникновение мышления и опыта «в одно

и то же сознание», что «заставляет интеллект обнаружить непримиримость противоречивых концепций мира» [309]. Многообразие различных форм мышления не является проблемой в период пребывания системы в устойчивом состоянии, состоянии стабильности. Однако в случае потери высшим сословием авторитета, что и случилось с Россией во второй половине XIX в., «образ мышления низших слоев, не имевших ранее общественной значимости, теперь впервые обретает значимости престиж» [309]. Другими словами, *элементы народного сознания*, находившиеся на периферии системы культуры, *начинают активно перемещаться в сторону центра*, занимая ядерное положение и оказывая воздействие на доминантную культуру.

Д.С. Лихачев обозначил правдоискательство главенствующей чертой русской культуры, однако *в утопических проектах начала XX в. идеал царства Правды смыкается с представлением о Счастье*. В этот период все формы раскола свелись к главному противостоянию «народ – власть», под последней подразумевался не только царь как носитель государственной власти, но в целом все «эксплуататоры». Поскольку каждая из утопий основывается на собственном социокультурном идеале, то понимание и Правды, и Счастья в них различны, однако всем им присуще соединение этих двух категорий. Однако на поиск счастья/правды в прошлом или путей построения в будущем не оказывает воздействия понимание их смыслового непостоянства, зависящего от идеологического контекста, и им же детерминированная цель. В частности, В.И. Ленин воспринимал богатые слои населения как носителей зла, а пролетариат наделялся им воплощением Правды, поэтому его стремление «к крайностям было средством для решения политических задач, а не самоцелью» [30, с. 373].

У социал-демократов топография счастья представляет собой длительный исторический путь, «социализм усиливает нарратив Просвещения – нарратив перехода от «предрассудка» к «правде», т.е. рационально и верно установленной и сознательно конструируемой модели общества, что эквивалентно переходу от несчастья к счастью» [444].

Если *русский консерватизм основывается на абсолютизации настоящего*, воспринимаемого как отзвук прошлого, то *в радикальных социалистических теориях прошлое выступает антагонистом настоящего*, поскольку с ним коррелируют концепты «несчастье» и «зло» и его целью становится будущее. Другими словами, для консервативной утопии характерно смешение существующей действительности с той реальностью, которая уже как бы была эсхатологически преображена, для социалистической утопической модели характерна абсолютизация эмпирической действительности, нуждающейся в преображении. То есть эмпирическая действительность воспринимается ими как становящаяся и совершенствующаяся.

Кроме того, *характерными чертами* большей части утопий рубежа XIX – XX вв., несмотря на разницу их идеологического основания, *выступают «секулярная религиозность» и ориентация на этизацию*. Если первая из указанных особенностей связана с трансформацией религиозного сознания русского общества, то истоки второй следует искать в идеалах эпохи Просвещения, когда религия начинает восприниматься как комплекс нравственных категорий (например, знаменитый нравственный кодекс Б. Франклина, включающий 13 категорий, и созданный по его образцу кодекс молодого Л.Н. Толстого, и стоящий в том же ряду «Моральный кодекс коммуниста»). С другой стороны, можно указать и другой источник тенденции на этизацию, связанный с древнерусскими представлениями о Красоте, которая трактовалась как нравственная, а не только эстетическая категория.

Итак, на рубеже XIX – XX вв. можно говорить об увеличении количества утопий, базирующихся на эсхатологических и хилиастических представлениях. В частности, В.В. Зеньковский подчеркивает, что в утопиях этого периода возрождаются древнерусские эсхатологические настроения.

10) Всегда есть соблазн анализировать Октябрьскую революцию в терминах «падение в пропасть», «торжество бесов», рассматривать ее как явление абсолютно вне почвенное. Иногда ее сводят лишь к масштабным разрушениям памятников культуры, братоубийственной Гражданской войне и последующему

установлению тоталитаризма. Однако парадоксальность ситуации «заключается в том, что разрыв между Октябрьской революцией и предшествующей российской историей, включая ее последствия для нашей страны, проник не из действительности в умы, а, наоборот, из новых представлений о революции в мыслимую историческую действительность» [375, с. 122]. Другими словами, Октябрьскую революцию не следует трактовать как событие случайное и произошедшее вдруг, поскольку элемент случайности в социокультурном, а главное, политическом пространстве XX в. часто приобретает статус необходимости. Таким образом, собственно революционные действия оказываются включенными в широкий исторический контекст, и между ними устанавливается детерминированность. При этом контекст оказывает воздействие на форму и механизм протекания революционных событий, а далее и на контрреволюционную фазу, наступающую после захвата власти революционными массами и направленную на торможение стихийности. В связи с этим 1920 – 1930-е гг. следует рассматривать как период контрреволюции, следовательно, один из этапов революционного действия.

В пользу данного положения свидетельствует мозаичность и полифонизм культурного пространства Советской России, которому еще присущи интенции культурного разнообразия рубежа XIX – XX вв. Если опираться на семиотическую методологию, то сложившаяся в этот момент культурную ситуацию можно рассматривать в контексте дуакода [212], который присущ, как правило, рубежным эпохам. В этот момент резко «возрастает семиотичность культуры: знак – символ становится фокусом и фильтром мировосприятия» [212, с. 152]. Таким образом, в ситуации наращивания семиотизации культуры одним из центральных понятий становится нарратив как «механизм организации человеческого опыта» [275, с. 92], благодаря которому выстраивается интерпретация.

Октябрьская революция как факт должна была приобрести статус События, что предполагало продуцирование различных паттернов (если трактовать паттерн как архетип, представленный «в сознании лишь посредством некоторых

проявлений, а именно в качестве архетипических образов и идей» [187, с. 45]), которые стали удобным политическим инструментом при конструировании новой реальности. *Новизна в этот период выступает как качественная характеристика становящегося социокультурного пространства.*

Размышления В.И. Ленина об устройстве государства базировались на марксизме и основывались на представлении о том, что пролетариат на первом этапе уничтожает прежнее государственное образование, а далее создается временное революционное государство - коммуна, которое позже исчезает. Ленин подчеркивал, что Маркс создал теорию, отличающуюся многих других целостностью и структурированностью. Однако русские марксисты, в частности, П.Б. Аксельрод, еще в 1905 г. обвинили Ленина в неверной интерпретации идей Маркса и желании установить теократию.

Марксистская терминология и фразеология активно использовалась для оправдания политических решений, однако сам марксизм постепенно и целенаправленно из теории трансформировался в догму, трактовать которую возможно было лишь в контексте «научного коммунизма», любая другая интерпретация воспринималась как ревизионизм. Уже в конце 1920-х гг. можно обнаружить тенденцию на вульгаризацию марксизма и сведение ее к набору догматических положений. Результатом же данного процесса становится нивелирование творческого потенциала марксизма, превращение его в искусственный конструкт, потерявший взаимосвязь с социокультурным контекстом.

Предпринимаемые большевиками действия по закреплению образа Октябрьской революции указывают на использование комплекса архетипических представлений, укорененных в сознании русского человека (миф о Воскресении, миф об основании, идеал Правды и др.). В частности, партия, вводя диктатуру, наделила себя властными полномочиями, что привело к формированию новой правящей элиты, которая презентовала себя как олицетворение высшей Правды и мессианской силы. Политическая партийная элита в этом случае выступала как воплощение нравственного идеала Правды, а ее ядро руководствовалось

авторитарным принципом. В контексте этих представлений происходило и формирование всех остальных структурных компонентов концепта «Октябрьская революция» (Вождь, Герой, «мы – они», «красные – белые» и др.).

Таким образом, тенденция на теургию, присущая российскому социокультурному пространству на всех этапах его существования, проявилась и в послереволюционный период. В контексте этих представлений Октябрьская революция как Событие мыслилась как явление уникальное, а ее образ закреплялся как посредством политической риторики, так и визуальными средствами (плакаты, фотография, массовые празднества и шествия), но их смысловое ядро выстраивалось на основе архетипических образов и представлений. Поскольку теургия в данном случае опиралась на атеизм, то первоначальным этапом виделось разрушение мира зла, с дальнейшим построением царства Правды. Результатом этого процесса становится трансформация, а вернее, радикализация комплекса идей предшествующей эпохи. Более того, происходит их упрощение и овеществление, а смысловое пространство многих из них сужается до нескольких строчек лозунга (так, идея соборности обретает форму - «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»).

Подводя итог всему исследованию, следует подчеркнуть, что существуют различные подходы к анализу социокультурного пространства, одни из которых стремятся реконструировать целостный образ историко-культурного периода, другие видят задачу в изучении отдельных аспектов той или иной проблемы. Однако для любого из подходов актуальным видится воссоздание картины мира эпохи или хотя бы представление о ее базовых универсалиях, выступающих структурными элементами социокультурного кода конкретного историко-культурного периода.

Данная работа ставила цель выявить константные элементы концептосферы русской культуры. Следовательно, исследование базировалось на предположении о существовании подобных концептов. Результатом проведенного анализа может стать вывод о бытовании в контексте любой культуры некоего нематериального ядра, который Ю.М. Лотман называет «универсалиями культуры»

(«метаязыком»), поскольку именно они определяют типологию культуры. Метаязык аккумулирует универсальные смыслы, благодаря которым продуцируется целостность пространства культуры. Основной структурной единицей метаязыка и выступают концепты. Для выявления константных концептов русской культуры использовалась методология, предложенная Ю.С. Степановым, в контексте которой концепт выступает не только ментальным образованием, но является базовым для культуры и закреплён в конкретном слове. Последнее замечание имеет принципиальное значение, поскольку именно выраженность в слове свидетельствует о существовании предмета/вещи. Более того, Степанов подчеркивает, что именование не является фактом случайности. Мышление человека детерминировано картиной мира, которая присуща его окружению, и выражается в соответствующих ей формах. Его язык состоит из определенных слов и их коннотаций, поэтому употребляемые им слова указывают на его видение мира.

Таким образом, основываясь на выводах данной теории, достижение цели в представленном исследовании возможно посредством анализа различных текстов русской культуры для выявления в них «именованных сущностей», которые и следует отнести к классу концептов. Константными же выступают те из них, что сохраняются в пространстве культуры длительное время и наделены фундаментальными характеристиками. Итак, константными для русской культуры выступают концепты «Русь/Россия», «Дом», «власть», «народ», «душа», «вера», «нация», «правда», «раскол», «граница», «интеллигенция». Смысловое поле указанных концептов детерминировано пространственными категориями.

Таким образом, концептосфера культуры формирует целостный образ наличествующего социокультурного пространства и отражает иерархию ценностных категорий, детерминирующих определенный тип культуры. Кроме того, перемещение концепта из центра на периферию и обратно свидетельствует о целевых установках и ценностных приоритетах данного общества, демонстрирует представления, регулирующие деятельность его членов. Эвристичность подобного подхода позволяет проследить трансформационные

процессы, переживаемые данным сообществом/группой, историческую эволюцию. В связи с этим, одна из главных задач исследователя видится в выявлении перспективы наблюдения: перспектива наблюдателя, выступавшего участником события/коммуникации; перспектива наблюдателя, не принимавшего участия, но являющегося современником события/коммуникации; перспектива других исследователей данного события/коммуникации, поскольку любая реконструкция выступает воссозданием события через призму идеологии исследователя.

В ходе исследования была подтверждена и сформулированная во Введении гипотеза. Инверсионная логика, присущая русскому обществу, продуцировала на каждом из рубежных этапов отечественной истории дуальности (старое – новое, традиционное – новаторское и пр.), приводящих к расколу общества. Именно раскол выступает как механизм социокультурной динамики в развитии русской культуры. Результатом становится распадение общества на два субэтнуса, каждому из которых присущи собственные ментальность, комплекс ценностей и идеалов. Культура как саморазвивающаяся система в момент спонтанно нарастающей дифференциации для сохранения устойчивости должна продуцировать большее количество интегративных механизмов, однако при наличии инверсионной логики развития этого не происходит. Но предотвращающим от окончательного распада элементом выступает концепт «устремленность в будущее», выполняющий функции аттрактора, аккумулирующего потенциальные варианты развития.

В ходе исследования было установлено, что *доминантной тенденцией при построении модели будущего выступала теургическая идея*. Однако если в древнерусской культуре, детерминированной православными основаниями, она предполагала преображение Царства Земного в Царство Небесное, то по мере обмирщения сознания русского общества, *смысловое пространство теургии смещалось в сторону секулярного*. Крайней точкой в этом движении следует рассматривать преобразования, проведенные большевиками, теургия которых опиралась на атеистические преставления. В связи с этим символичны слова

Ленина о том, что «советская власть – это социализм плюс электрофикация», где электрофикация выступает одним из главных критериев преобразования. Если исихасты говорили о божественном свете, то в данном случае доступность физического света связана с преобразовательной деятельностью новой власти.

Кроме того, в ходе исследования было замечено, что *в контексте русской культуры сменяя друг друга, присутствуют два типа культуры – Культура Слова и Культура Вещи* (естественно, что в любой культуре наличествуют оба компонента, но в данном случае, речь идет о доминировании одного из них). Так, для московского барокко XVII в. Слово выступает как смыслообразующая категория, детерминирующая смысловое пространство культуры. Ее динамическое развитие для художников того времени заключалось в попытке разгадать смысл слов, образующих как бы процессию (можно вспомнить и о необычном расположении текста в некоторых стихах С. Полоцкого), а доминантным был эстетический аспект, ориентация на Красоту как центральное понятие древнерусской культуры. Во время правления Петра I на смену Слову приходит Вещь и, коррелирующая с ним, Польза. Для культуры рубежа XIX – XX вв. вновь характерна ориентация на Слово: расцвет поэзии и прозы, художественной критики, эксперименты со словом в среде футуристов (вновь нетрадиционное расположение стихотворного текста). Послереволюционная культура 1920-х гг. была ориентирована на создание Вещи (символичным в данном случае выглядит название журнала «Вещь», издаваемого И. Эренбургом, статьи в котором публиковали помимо советских конструктивистов В. Гропиус, Ле Корбюзье и др.). Идеи авангардистов (в частности, К. Малевича, Э. Лисицкого, В. Таталина, Л. Поповой и др.) были созвучны времени, ориентированного на новую программу «жизнестроения» и идеи Маркса, который рассматривал производство материальных благ как предметную среду, формирующую «неорганическое тело». Именно в этом, с его точки зрения, заключалась истинная цель исторического процесса. В творчестве этих мастеров происходило размывание границ между видами художественной культуры, что привело к

рождению теории «производственного искусства», о которой заговорили сразу после революции.

Предложенная схема деления культуры на два типа - Культура Слова и Культура Вещи – является пока лишь рабочей, нуждается в тщательном осмыслении и лишь намечает контуры следующих исследований.

Список литературы

1. Аввакум, протопоп. Челобитная протопопа Аввакума / протопоп Аввакум // Русский архив, 1864. Вып. 1. С. 26 – 33.
2. Аверинцев, С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья: Общие замечания / С.С. Аверинцев // Античность и Византия. – М., 1975. С. 266 – 285.
3. Аверинцев, С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / С.С. Аверинцев // Из истории средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. С. 17 – 64.
4. Аверинцев, С.С. Эволюция философской мысли / С.С. Аверинцев // Культура Византии: IV – первая половина VII в. – М.: Наука, 1984. С. 42 – 77.
5. Агеева, О.Г. «Величайший и славнейший более всех градов в свете» - град святого Петра. (Петербург в русском общественном сознании начала XVIII века) / О.Г. Агеева. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 1999. – 343 с.
6. Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий / О.Г. Агеева. – М.: Наука, 1990. С. 116 – 153.
7. Аксаков, К.С. О современном человеке // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. – М.: Искусство, 1995. – 525 с.
8. Александер, Дж. Смыслы социальной жизни. Культурсоциология / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова, под ред. Д.Ю. Куракина / Дж. Александер. – М.: «Праксис», 2013. – 640 с.
9. Алюшин, А.Л., Князева, Е.Н. Темпомиры: Скорость восприятия и шкалы времени / А.Л. Алюшин, Е.Н. Князев. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. — 240 с.
10. Андерсон, П. Размышления о западном марксизме; На путях исторического материализма: Пер. с англ. / П. Андерсон. – М.: Интер-Версо, 1991. – 272 с.
11. Андерсон, П. Родословная абсолютистского государства. [Электронный ресурс] / П. Андерсон // URL: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2889805 (дата обращения – 25.05.2018).

12. Андреева, Л.А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток / Л.А. Андреева. – М.: Ладомир, 2007. – 304 с.
13. Анисимов, Е.В. Время петровских реформ. XVIII в. 1-я четверть / Е.В. Анисимов. – Л.: Лениздат, 1989. – 495 с.
14. Анисимов, Е.В. Россия в середине XVIII в.: Борьба за наследие Петра / Е.В. Анисимов. – М.: Мысль, 1986. – 239 с.
15. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
16. Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии: В 2 т. / Сост. и отв. ред. В.В. Бочаров. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 491 с.
17. Анцыферов, Н.П. Из дум о былом: Воспоминания / Н.П. Анцыферов. – М.: Феникс: Культурная инициатива, 1992. – 512 с.
18. Арент, Х. О насилии / Х. Арент / Пер. с англ. Г.М. Дашевского. – М.: Новое издательство, 2014. – 148 с.
19. Арент, Х. О революции. [Электронный ресурс] / Х. Арент // URL: http://royallib.com/book/arendt_hanna/o_revolyutsii.html (дата обращения – 26.05.2018).
20. Аристотель. Аналитики / Аристотель. – М.: Современное слово, 1998. – 448 с.
21. Аристотель. Физика // Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.
22. Арутюнова, Н.Д. Язык и мир человека / Н.Д. Арутюнова. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1998. – 896 с.
23. Аскин, Я.Ф. Проблема времени. Ее философское истолкование / Я.Ф. Аскин. – М.: Мысль, 1966. – 200 с.
24. Аскольдов С.А. Концепт и слово / С.А. Аскольдов // Русская словесность: От теории словесности к структуре текста: Антология / Под общ. ред. В.П. Нерознака. – М.: Academia, 1997. С. 267 – 279.

25. Асмус, В.Ф. Круг идей Лермонтова [Электронный ресурс] / В.Ф. Асмус // URL: feb-web.ru/feb/litnas/texts/143/143-083-.html (дата обращения – 14.09.2018).
26. Асоян, Ю. Понятие и идеологема культурности в Советской России 1920-х годов / Ю. Асоян // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского colloquium 11—12 окт. 2007 года. Составление и редакция Екатерины Дмитриевой, Валерия Земскова, Сергея Серебряного, Мишеля Эспаня. — М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 274 – 294.
27. Асоян, Ю. «Сумерки Просвещения», или О том, что культурой в России называли то, что прежде именовали просвещением / Ю. Асоян // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского colloquium 11—12 окт. 2007 года. Составление и редакция Екатерины Дмитриевой, Валерия Земскова, Сергея Серебряного, Мишеля Эспаня. — М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 41 – 56.
28. Асоян, Ю., Малафеев, А. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков) / Ю. Асоян, А. Малафеев. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: ОГИ, 2001. – 344 с.
29. Ахиезер, А.С. Диахронность и синхронность цивилизаций: теория и методология исследований (на примере России) / А.С. Ахиезер // Цивилизации. Выпуск 2. – М.: Наука, 1993. С. 156 - 161.
30. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта: От прошлого к будущему. Т. 1: Социокультурная динамика России / А.С. Ахиезер / 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – 804 с.
31. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта: От прошлого к будущему. Т. 2: Социокультурный словарь / А.С. Ахиезер / 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. – 600 с.
32. Ахундов, М.Б. Проблема прерывности и непрерывности пространства и времени / М.Б. Ахундов. – М.: Наука, 1974. – 55 с.

33. Ахутин, А. Культура и культуры (как возникла и что значит идея множественности культур) / А. Ахутин // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского коллоквиума 11—12 окт. 2007 года. Составление и редакция Екатерины Дмитриевой, Валерия Земскова, Сергея Серебряного, Мишеля Эспаня. — М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 9 – 23.
34. Ахутин, А.М. Тяжба о бытии / А.М. Ахутин. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 304 с.
35. Байдин, В.В. Архаика в русском авангарде (резюме монографии) / В.В. Байдин // Обсерватория культуры, 2006. № 6. С. 110 – 119.
36. Байдин, В.В. Иконосфера русского средневековья / Под бесконечным небом. Образы мироздания в русском искусстве / В.В. Байдин. — М.: Искусство – XXI век, 2018. — 368 с.
37. Байдин, В.В. Николай Федоров и польский мессианизм / В.В. Байдин // На пороге грядущего. — М.: Пашков Дом, 2003. С. 195 – 203.
38. Байдин, В.В. «Солнечное коло» восточных славян IV – X вв. / В.В. Байдин // Наука и жизнь, 1994. № 1. С. 34 – 42.
39. Бакулов, В.Д. Социокультурные метаморфозы утопизма / В.Д. Бакулов. — Ростов н/Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2014. — 352 с.
40. Баландье, Ж. Политическая антропология / Ж. Баландье. — М.: Научный мир, 2001. — 204 с.
41. Балла, О. Примечания к ненаписанному. Статьи и эссе. Т. I / О. Балла. — Franc-Tireur, USA. — 330 с.
42. Барт, Р. Семиотика. Поэтика (Избранные работы) [Электронный ресурс] / Р. Барт // URL: https://royallib.com/book/rolan_bart/semiotika_poetika_izbrannie_raboti.html (дата обращения - 15.05. 2018).
43. Баталов, Э. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах / Э. Баталов. — М.: Политиздат, 1989. — 319 с.
44. Бауман, З. Текущая современность / З. Бауман. — СПб.: Питер, 2008. — 240 с.

45. Бахтин, М.М. Фрейдиизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи / М.М. Бахтин. – М.: Изд-во «Лабиринт», 2000. – 640 с.
46. Башляр, Г. Поэтика пространства / Г. Башляр. — М.: «Ад Маргинем Пресс», 2014. – 352 с.
47. Безансон, А. Советское настоящее и русское прошлое. Сборник статей / А. Безансон / Перевод с французского А. Бабица (главы IV – XI) и М. Розанова (главы I – III). – М.: Издательство «МИК», 1998. – 335 с.
48. Бейль, П. Исторический и критический словарь: В 2 тт. / П. Бейль / Пер. с фр. В.М. Богуславского и И.С. Шерлборисовой, под общей ред. В.М. Богуславского. – М.: Мысль, Изд-во социально-экономической литературы Академия наук РАН, 1968.
49. Беккер, Г., Босков, А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении / Г. Беккер, А. Босков. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. – 895 с.
50. Белинский, В.Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 12. Письма. 1841 – 1848 / В.Г. Белинский. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – 596 с.
51. Белый, А. Революция и культура / А. Белый. В кн.: Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции. – М.: Высш. Шк., 1990. С. 471 – 489.
52. Белый, А. Символизм как миропонимание / А. Белый. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
53. Бенвенист, Э. Цивилизация. К истории слова // Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – 448 с.
54. Беньямин, В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе / В. Беньямин / Пер. с нем. и франц.; Сост., предисл. и примеч. А. Белобратова.— СПб.: «Симпозиум», 2004.— 480 с.
55. Беньямин, В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / В. Беньямин. – М.: РГГУ, 2012. – 288 с. (Серия «Современные гуманитарные исследования», Кн. I).

56. Берви-Флеровский, В.В. На жизнь и смерть. Изображение идеалистов: Роман в 3-х ч. / В.В. Берви-Флеровский. – СПб: Тип. В. Белогубова, 1877. – 646 с.
57. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Электронный ресурс] / П. Бергер, Т. Лукман // URL: https://royallib.com/book/berger_piter/sotsialnoe_konstruirovanie_realnosti.html (дата обращения - 25.05.2018).
58. Бергсон, А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – 336 с.
59. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М.: КАНОН-пресс – Кучково поле, 1998. – 260 с.
60. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма [Электронный ресурс] / Н. Бердяев // URL: https://royallib.com/book/berdyaev_nicolai_smisl_russkogo_kommunizma.html (дата обращения - 25.05.2018)
61. Бердяев, Н. Русская идея / Н. Бердяев. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. – 320 с.
62. Бердяев, Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2-х т. Т. 1. – М.: Искусство, 1994. – 542 с.
63. Бердяев, Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М.: Советский писатель, 1990. – 240 с.
64. Бердяев, Н.А. Философия свободы / Н. Бердяев. - М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. – 351 с. (Вавилонская библиотека).
65. Бёрк, П. Что такое культурная история? / П. Бёрк / Пер. с англ. И. Полонской; под науч. ред. А. Лазарева; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. — 240 с.
66. Бибихин, В.В. Другое начало / В.В. Бибихин . – СПб.: «НАУКА», 2003. – 430 с. (Сер. «Слово о сущем» Т. 47).
67. Бибихин, В. Искусство обновления мира по Эжену Ионеско / В. Бибихин // Самосознание культуры и искусства. Западная Европа и США / Составитель Р.А. Гальцева. – Центр гуманитарных инициатив. М. – СПб., 2016. С. 484 – 513.

68. Биллингтон, Дж. Х. Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры / Дж. Х. Биллингтон. – М.: Издательство «Рудомино», 2001. – 880 с.
69. Биллингтон, Дж. Х. Россия в поисках себя [Электронный ресурс] / Дж.Х. Биллингтон // URL: <http://en.bookfi.net/book/1480068> (дата обращения - 20.09.2018).
70. Блох, Э. Принцип надежды / Э. Блох // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: Пер. с разн. яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. С. 49 – 78.
71. Богданов, А.А. Письмо к Луначарскому 19 ноября (2 декабря) 1917 г. / А.А. Богданов // Опыт неосознанного поражения. Модели революционной культуры 20-х годов: [Хрестоматия / Сост. Г.А. Белая] - М.: Изд. центр РГГУ, 2001. – 453 с.
72. Болдачев, А.В. Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы / А.В. Болдачев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 256 с.
73. Болдачев, А.В. Темпоральность и философия абсолютного релятивизма / А.В. Болдачев. – М.: ЛЕНАНД, 2011. – 224 с.
74. Большакова, А.Ю. Теория архетипа и концептология [Электронный ресурс] / А.Ю. Большакова // Культурологический журнал, 2012. № 1 // URL: http://www.cr-journal.ru/journal/109.html&j_id=9 (дата обращения – 29.10.2018).
75. Боханов, А.Н. Русская идея. От Владимира Святого до наших дней / А.Н. Боханов. – М.: Вече, 2005. – 400 с.
76. Бранский, В.П. Искусство и философия: Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере истории живописи / В.П. Бранский. – Калининград: Янтарный сказ, 2000. – 704 с.
77. Бродель, Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории: сб. ст. / общ. ред. ИС. Кона – М.: Прогресс, 1977. – 336 с.
78. Бродель, Ф. Что такое Франция? Пространство и история / Ф. Бродель. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1994. Кн. 1. – 406 с.
79. Бродский, И. Катастрофы в воздухе // Бродский И. Поклониться тени. – СПб.: Звезда, 2000. – 208 с.

80. Буданов, В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. Изд. 3-е испр. / В.Г. Буданов. — М.: Издательство ЛКИ, 2008. — 240 с. (Синергетика в гуманитарных науках).
81. Будиль, Й. Десять размышлений о времени / Й. Будиль / Пер. со швед. Ю. Колесовой. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2006. — 136 с.
82. Будовниц, И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси / И.У. Будовниц — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — 488 с.
83. Будовниц, И.У. Русская публицистика XVI века / И.У. Будовниц. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1947. — 309 с.
84. Бурдьё, П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля / П. Бурдьё // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. — М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. С. 125 – 166.
85. Бурдьё, П. Начала. [Электронный ресурс] / П. Бурдьё // URL: <http://avidreaders.ru/book/nacala.html> (дата обращения - 10.05.2018)
86. Бурдьё, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдьё / Пер. с франц.; Отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н. А. Шматко. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. — 576 с.
87. Бурдьё, П. Социология политики. [Электронный ресурс] / П. Бурдьё // URL: http://royallib.com/book/burde_per/sotsiologiya_politiki.html (дата обращения - 03.08.2018).
88. Буслаев, Ф.И. Преподавание отечественного языка / Ф.И. Буслаев. — М.: Просвещение, 1992. — 512 с.
89. Буслаев, Ф.И. Сравнительное изучение народного быта и поэзии / Ф.И. Буслаев // Русский вестник, 1872. № 10. Т. 101. С. 645 – 727.
90. Бухарин, Н. О старинных традициях в современном культурном строительстве / Н.О. Бухарин // Революция и культура. 1927. № 1. С. 17 – 22.
91. Вайскопф, М. Писатель Сталин / М. Вайскопф. — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 384 с.

92. Валлерстайн, И. Изобретение реальностей времени-пространства: к пониманию наших исторических систем / И. Валлерстайн // Время Мира (Альманах), 2001. Вып. 2. С. 102 – 116.
93. Варава, В.В. О некоторых супраморалистических особенностях этики Федорова / В.В. Варава // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров: сборник научных статей. Сер. «Философские технологии: философия космизма». – СПб.: Академический проект, 2018. С. 44 – 55.
94. Варава, В.В. «Потревоженный дух» (Особенности отечественных философских исканий) / В.В. Варава // Вестник Московской международной высшей школы бизнеса МИРБИС, 2018. № 1. С. 58 – 65.
95. Варакина, Г.В. Проблема утопии в философии русского Ренессанса / Г.В. Варакина // Международный журнал исследований культуры, 2012. № 4. С. 15 – 22.
96. Василий Великий. Творения. Часть III. Книга 2. О Святом Духе к святому Амфилохию [Электронный ресурс] // URL: https://royallib.com/book/velikiy_vasiliy/tvoreniya_chast_iii_kniga_2_o_svyatom_duhe_k_svyatomu_amfilohiyu.html (дата обращения - 27.01. 2019).
97. Вдовин, Г.В. Персона – Индивидуальность – Личность: Опыт самоопределения в искусстве русского портрета XVIII века / Г.В. Вдовин. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 248 с.
98. Вебер, М. Избранное: Образ общества / М. Вебер / Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
99. Вебер, М. Избранные произведения [Электронный ресурс] / М. Вебер // URL: https://royallib.com/book/veber_maks/izbrannie_proizvedeniya.html (дата обращения - 10.12. 2018)
100. Вежбицкая, А. Язык. Культура. Познание [Текст] / А. Вежбицкая / Пер. с англ. – М.: «Русские словари», 1996. – 416 с.
101. Верещагина, А.Г. Критики и искусство / А.Г. Верещагина. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 744 с.

102. Вернадский, В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 271 с.
103. Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 520 с.
104. Вернадский, Г.В. Россия в средние века / Г.В. Вернадский. – Тверь: ЛЕАН, Москва: АГРАФ, 2001. – 416 с.
105. Вико, Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико / Пер. с итал. А.А. Губера. – М.-К.: «REFL – book» - «ИСА», 1994. – 656 с.
106. Витгенштейн, Л. Культура и ценность. О достоверности [Электронный ресурс] / Л. Витгенштейн // URL: <http://readli.net/o-dostovernosti/> (Дата обращения – 14.09.2018)
107. Витгенштейн, Л. Философские исследования [Электронный ресурс] / Л. Витгенштейн // URL: http://royallib.com/book/vitgenshteyn_lyudvig/filosofskie_issledovaniya.html (дата обращения - 14.09.2018)
108. Вишняцкий, Л.Б. Человек в лабиринте эволюции / Л.Б. Вишняцкий. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – 156 с.
109. Волкогонов, Д.А. Ленин. Политический портрет: В 2-х кн. Кн. 2. / Д.А. Волкогонов. – М.: Изд-во «Новости», 1994. – 512 с.
110. Воркачев, С.Г. Семантизация концепта любви в русской и испанской лексикографии (сопоставительный анализ) / С.Г. Воркачев // Язык и эмоции: Сб. науч. тр. – Волгоград: Перемена, 1995. С.125 – 132.
111. Воркачев, С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании / С.Г. Воркачев // Филологические науки. 2001. № 1. С.64 – 72.
112. Воркачев, С.Г. Концепт счастья в русском языковом сознании: опыт лингвокультурологического анализа: Монография / С.Г. Воркачев. – Краснодар: Изд-во Кубан. гос. техн. ун-та, 2002. – 142 с.
113. В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С. Ахиезера / [сост. Давыдов А.П.] / - М.: Новый хронограф, 2009. – 400с.

114. Выготский Л.С. Лекции по психологии [Электронный ресурс] // URL: <https://avidreaders.ru/download/lekicii-po-psihologii1.html?f=doc> (дата обращения – 14.05.2018).
115. Галилей, Г. Диалог о двух главнейших системах мира: птолемеевой и коперниковой / Г. Галилей/ Пер. А.И. Долгова. - М.-Л.: Гостехиздат, 1948. - 379 с.
116. Гальковский, Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Репринтное издание 1913 и 1916 гг. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.vernost.ru/%5Bap> (дата обращения – 30.08.2018).
117. Гачев, Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос / Г. Гачев. – М.: Прогресс, 1995. – 480 с.
118. Гачев, Г. 60 дней в мышлении (Самозарождение жанра) / Г. Гачев. - М.: СПб.: Летний сад, 2006. – 480 с. («Российские пропилеи»).
119. Гвардини, Р. Конец Нового времени. Попытка найти свое место / Р. Гвардини // Самосознание культуры и искусства. Западная Европа и США / Составитель Р.А. Гальцева. – Центр гуманитарных инициатив. М. – СПб., 2016. С. 169 – 227.
120. Гегель, Г. Сочинения: в 14 т. Т. 3. Энциклопедия философских наук. Философия духа / Г. Гегель. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 372 с.
121. Гегель, Г. Сочинения: в 8 т. Т. 8. Философия истории / Г. Гегель. – М., Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936. – 470 с.
122. Гегель, Г. Философия права // Кант И., Гегель Г.В.Ф., Шеллинг Ф.В.И. Немецкая классическая философия. Том 1. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2000. – 784 с. (Серия «Антология мысли»).
123. Геллнер, Э. Нации и национализм [Электронный ресурс] / Э. Геллнер // URL: http://royallib.com/book/gellner_ernest/natsii_i_natsionalizm.html (дата обращения - 01.08.2018).
124. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обряда / А. ван Геннеп. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», РАН, 1999. – 198 с.

125. Георгиева, Т.С. Русская культура: история и современность / Т.С. Георгиева. – М.: Юрайт, 1999. – 576 с.
126. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гредер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
127. Гершензон, М. Избранное: В 4 тт. / М. Герцензон. – Москва – Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000.
128. Герцен, А.И. Сочинения в 2-х т.: Т. 1 / А.И. Герцен / Редкол.: М.Б. Митин (пред.) и др.; Общ. ред. А.И. Володина, З.В. Смирновой; Сост., авт. Примеч. З.В. Смирнова. – М.: Мысль, 1985. – 592 с.
129. Герцен, А.И. Сочинения в 2-х т.: Т. 2 / А.И. Герцен / Редкол.: М.Б. Митин (пред.) и др.; Общ. ред. А.И. Володина, З.В. Смирновой; Сост., авт. Примеч. З.В. Смирнова. – М.: Мысль, 1986. – 654 с.
130. Герцен, А.И. Сочинения в 9-ти тт. Т. 4. Былое и думы / А.И. Герцен. – М.: Гослитиздат, 1956. – 491 с.
131. Герцен, А.И. Сочинения в 9-ти тт. Т. 8. Статьи: Художественные произведения 1863 – 1869 / А.И. Герцен. – М.: Гослитиздат, 1958. – 687 с.
132. Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс.— 2-е изд. — М.: Академический Проект, 2005. — 528 с.
133. Гиренок, Ф. Пато-логия русского ума. Картография дословности / Ф. Гиренок. - М.: «Аграф», 1998. – 416 с.
134. Гирц, К. Идеология как культурная система / К. Гирц // НЛО. 1998. № 29. С. 7 – 38.
135. Глебова, И. И. Политическая культура России: образы прошлого и современность / И.И. Глебова. — М: Наука, 2006. – 322 с.
136. Глебкин, В.В. Ритуал в советской культуре / В.В. Глебкин. – М.: Янус-К, 1998. – 168 с.
137. Гоббс, Т. Два трактата о правлении [Электронный ресурс] / Т. Гоббс // URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Lokk.Traktaty_2.pdf (дата обращения - 15.05.2018).
138. Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.

139. Гоголь, Н.В. Избранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 6. – М.: Русская книга, 1994. – 560 с.
140. Голубинский, Е.Е. История Русской церкви: В 2 т. [Репр. изд.] / Е.Е. Голубинский. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 1997 – 2002.
141. Голубинский, Е.Е. Русское православие: вехи истории / Е.Е. Голубинский / Науч. Ред. А.И. Клебанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.
142. Гольцман, А. Реорганизация человека / А. Гольцман. – М.: Центральный институт труда, 1924. – 51 с.
143. Горский, А.А. Представления о «царе» и «царстве» в средневековой Руси (до середины XVI века) / А.А. Горский // Царь и царство в русском общественном сознании. – М.: РАН, Ин-т рос. истории, 1999. С. 17 – 37.
144. Гройс, Б. Gesamtkunstwerk Сталин [Электронный ресурс] / Б. Гройс // URL: http://modernlib.ru/books/boris_groys/gesamtkunstwerk_stalin/read (дата обращения – 10.09. 2016).
145. Громов, М.Н. Время и его восприятие в Древней Руси / М.Н. Громов // Древняя Русь. Вопросы медиевистики, 2009. № 2. С. 7 – 17.
146. Громов, М.Н. Культура Древней Руси в системе мировой цивилизации М.Н. Громов // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 162 – 166.
147. Громов, М.Н. Образы философов в Древней Руси / М.Н. Громов. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с.
148. Громов, М.Н., Козлов, Н.С. Русская философская мысль X – XVII вв. / М.Н. Громов, Н.С. Козлов. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 288 с.
149. Громов, М.Н., Мильков, В.В. Идеиные течения древнерусской мысли / МН. Громов, В.В. Мильков. – СПб.: РХГИ, 2001. – 960 с.
150. Гросул, В.Я., Итенберг, Г.С., Твардовская, В.А., Шацилло, К.Ф., Эймонтова, Р.Г. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 440 с.

151. Гроций, Г. О праве войны и мира [Электронный ресурс] / Г. Гроций // URL: https://royallib.com/book/grotsiy_hugo/o_prave_voyni_i_mira.html (дата обращения - 25.04. 2018)
152. Грюнбаум, А. Философские проблемы пространства и времени / А. Грюнбаум. – М.: Прогресс, 1969. – 590 с.
153. Гумбольдт, В. Ф. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества / В.Ф. Гумбольдт // Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. С. 156 – 180.
154. Гумбольдт, В. Ф. Язык и философия культуры / В.Ф. Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 448 с.
155. Гумилев, Л.Н. От Руси к России: Очерки этнической истории [Электронный вариант] / Л.Н. Гумилев // URL: http://thelibrary.ru/books/gumilev_lev_nicolaevich/ot_rusi_do_rossii_ocherki_etnicheskoy_istorii.html (дата обращения - 15.12. 2018).
156. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли: Ротопринт / Л.Н. Гумилев. – М.: Мин-во высшего и средн. спец. образ. РСФСР, ЛГУ им. А.А. Жданова, 1979. – 399 с.
157. Гуревич, А.Я. Время как проблема истории культуры / А.Я. Гуревич // Вопросы философии, 1969. № 3. С. 105 – 116.
158. Гуревич, А.Я. Культура Средневековья и историк конца XX века / А.Я. Гуревич // История мировой культуры: Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Под ред. С.Д. Серебряного. – М.: РГГУ, 1998. С. 210 – 318.
159. Гусейнов, Г.Ч. Карта нашей родины: идеологема между словом и телом / Г.Ч. Гусейнов. – М.: ОГИ, 2005. – 214 с.
160. Гуссерль, Э. Э. Собрание сочинений. Феноменология внутреннего сознания времени. Т. 1. / Э.Э. Гуссерль. – М.: Гнозис, 1994. – 162 с.
161. Гюйо, М. Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями / М. Гюйо. – СПб.: Тип. Т-ва «Народная польза», Невский, 148, 1899. – 373 с.

162. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Ч. IV. 2-е издание / В. Даль. – СПб.-М: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1882. – 710 с.
163. Декарт, Р. Рассуждение о методе. Собрание сочинений: В 2 т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989. Т. 2. – 654 с.
164. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари / Пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского; науч. Ред. В.Ю. Кузнецова. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
165. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. — М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. — 288 с.
166. Демин, А.С. О художественности древнерусской литературы / А.С. Демин. - М.: «Языки русской культуры», 1998. – 848 с.
167. Демьянков, В.З. Понятие и концепт в художественной литературе и в научном языке / В.З. Демьянков // «Вопросы филологии», 2001. № 1. С. 35 – 47.
168. Дестют де Траси, А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова / А.-Л.-К. Дестют де Траси. – М.: Академический Проект, Альма-Матер, 2013. – 334 с.
169. Дилигенский, Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? / Г.Г. Дилигенский // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 44 – 62.
170. Дискуссии об азиатском способе производства: По докладу М.С. Годеса. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «ЛИБОКОМ», 2009. – 184 с. (Размышляя о марксизме).
171. Древнерусские повести. – Пермь: Кн. изд-во, 1991. – 271 с.
172. Дьяконов, А.П. Известия Псевдо-Захарии о древних славянах / А.П. Дьяконов // «Вестник Древней Истории», 1939. № 4. С. 83 – 84.
173. Дюмон, Л. Модифицированный взгляд на наши истоки: Христианские начала современного индивидуализма / Л. Дюмон // Ретроспективная и сравнительная политология. – М.: Наука, 1991. Вып. I. С. 76 – 104.

174. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. – М.: Наука, 1991. – 575 с.
175. Дякин, В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX—начало XX в.) / В.С. Дякин. – СПб.: Лисс, 1998. – 1042 с.
176. Европа в России: Сборник статей. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 464 с.
177. Евсевий Памфил. Церковная история / Богословские труды. Московский патриархат. М., 1982 – 1985. Сб. 23 – 25. [репр. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993].
178. Егоров, Б.Ф. Российские утопии: Исторический путеводитель / Б.Ф. Егоров. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2007. – 416 с.
179. Живов, В.М. Культурные реформы в системе преобразований Петра I / В.М. Живов // Из истории русской культуры. Т. III. (XVII – начало XVIII века). – М.: Языки русской культуры, 1996. С. 536 – 583.
180. Живов, В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В.М. Живов. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 760 с.
181. Живов, В. М., Успенский, Б. А. Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России / В.М. Живов, Б.А. Успенский // Языки культуры и проблемы переводимости. – М.: Наука, 1987. С. 47 – 148.
182. Жильсон, Э. Философия в средние века / Э. Жильсон. – М.: Культурная революция, Республика, 2010. – 678 с.
183. Житие протопопа Аввакума: опыт перевода на современный русский язык // Понырко Н.В. Три жития три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова. Тексты, статьи, комментарии. – СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2010. – 128 с.
184. Залевская, А.А. Текст и его понимание / А.А. Залевская. – Тверь: Изд-во Тверского гос. ун-та, 2001. – 177 с.
185. Залевская, А.А. Психолингвистический подход к проблеме концепта / А.А. Залевская // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 2001. С. 36 – 44.

186. Западов, В.А. Был ли Радищев автором «Беседы о том, что есть сын отечества»? / В.А. Западов // XVIII век. – СПб, 1993. Вып. 18. С. 131 – 155.
187. Зеленский, В. Толковый словарь по аналитической психологии / В. Зеленский. – М.: Когито-Центр, 2008. – 187 с.
188. Земсков, В. Теургическая константа в русской культуре / В. Земсков // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского colloquium 11—12 окт. 2007 года. Составление и редакция Екатерины Дмитриевой, Валерия Земскова, Сергея Серебряного, Мишеля Эспаня. — М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 209 – 217
189. Зеньковский, В. История русской философии / В. Зеньковский. – М.: Академический Проспект, Раритет, 2001. – 880 с. (Summa).
190. Зеньковский, В.В. Русские мыслители и Европа [Электронный ресурс] / В.В. Зеньковский // URL: https://azbyka.ru/otechenik/Vasilij_Zenkovskij/russkie-mysliteli-i-evropa/ (дата обращения – 20.11. 2018).
191. Зизаний, Стефан. Кириллова книга. Изд-е в 2 ч. Часть 1 / Стефан Зизаний. – М.: Печатный двор, 1795. – 303 с.
192. Зиновьев, А.А. На пути к сверхобществу / А.А. Зиновьев. – М.: Астрель, 2008. – 639 с.
193. Золотухина, Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли / Н.М. Золотухина. – М.: Юрид. лит., 1985. – 200 с.
194. Зорин, А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века / А. Зорин. — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 416 с.
195. Иванов, В.И. Родное и вселенское / В.И. Иванов / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – 428 с. (Мыслители XX века).
196. Иванов, Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том I / Вяч.Вс. Иванов. - М.: «Языки русской культуры», 1999. – 912 с.
197. Иглтон, Т. Идея культуры / Т. Иглтон / пер. с англ. И. Кушнаревой; Нац. исслед. Ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 192 с.

198. Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М.: РОССПЭН, 1996. – 302 с.
199. Из истории русской культуры. Т. III (XVII - начало XVIII века). - 2-е изд. - М.: Языки русской культуры, 2000. – 624 с.
200. Ильинская, С.Г. Реквием по революции / С.Г. Ильинская // Революция как концепт и событие: монография / Редколлегия: Вартумян А.А., Ильинская С.Г., Федорова М.М. – М.: ООО «ЦИУМиНЛ», 2015. С. 64 – 96.
201. Ионов, И.Н. Проблема сравнительного изучения цивилизаций в национально-историческом контексте / И.Н. Ионов // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 134 – 147.
202. Кавелин, К.Д. Взгляд на юридический быт Древней Руси [Электронный ресурс] / К.Д. Кавелин // URL: http://ru.b-ok.org/book/2887121/287301/?_ir=1 (дата обращения – 13.10. 2018).
203. Каган, М.С. Человек как проблема современной философии [Электронный ресурс] / М.С. Каган // URL: anthropology.ru/text/kagan-vs/chelovek-kak-problema-sovremennoy-filosofii (дата обращения – 20.12. 2018)
204. Каганский, В. Как устроена Россия? Портрет культурного ландшафта [Электронный ресурс] / В. Каганский // URL: file:///C:/Users/lan/Desktop/Книги/Kaganskiy_Kak-ustroena-Rossiia-Portret-kulturnogo-landshafta.341786.fb2 (дата обращения - 10.10. 2018).
205. Каганский, В.Л. Ландшафт и культура [Электронный ресурс] / В.Л. Каганский // URL: https://docviewer.yandex.ru/view/339595242/?*=D1wfttrNTlsl (дата обращения – 21.09.2018).
206. Каменский, А. Российская империя в XVIII веке: традиция и модернизация / А. Каменский. – М.: Новое литературное обозрение, 1999. – 328 с.
207. Каменский, А.А. Марк Шагал и Россия / А.А. Каменский. – М.: Знание, 1988. – 56 с.
208. Кандинский, В. О великой утопии [Электронный ресурс] / В. Кандинский // URL: http://hylaea.ru/kand_publ.html (дата обращения - 24.12.2016).

209. Канетти, Э. Масса и власть: пер. с нем. / Э. Канетти. – М.: Ad Marginem, 1997. – 528 с.
210. Кант, И. Метафизика нравов в двух частях. 1797. // Кант И., Гегель Г.В.Ф., Шеллинг Ф.В.И. Немецкая классическая философия. Том 1. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2000. – 784 с.
211. Кант, И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1964. Т. 3. Критика чистого разума. – 799 с.
212. Кантор, А.М. О кодах цивилизации / А.М. Кантор // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 148 – 155.
213. Капица, С.П., Курдюмов, С.П., Малинецкий, Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. Изд. 3-е. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 288 с.
214. Капп, Э. Философия машины / Э. Капп // Роль орудия в развитии человека. – Л.: Прибой, 1925. – 192 с.
215. Капустин, Б.Г. О понятии «революция» / Б.Г. Капустин // Революция как концепт и событие: монография / Редколлегия: Вартумян А.А., Ильинская С.Г., Федорова М.М. – М.: ООО «ЦИУМиНЛ», 2015. С. 6 – 31.
216. Карамзин, Н.М. История государства Российского: XII томов в 4-х книгах. Книга 1. Т. I – III. / Н.М. Карамзин. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1998. – 560 с.
217. Карамзин, Н.М. История государства Российского: XII томов в 4-х книгах. Книга 2. Т. IV – VI. / Н.М. Карамзин. – М.: «РОПОЛ КЛАССИК», 1998. – 656 с.
218. Кара-Мурза, А. А. Реформатор: Русские о Петре I: Опыт аналитической антологии / А.А. Кара-Мурза. — Иваново: Изд. фирма «Фора», 1994. – 319 с.
219. Карасик, В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В.И. Карасик. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с.
220. Карасик, В.И., Слышкин, Г.Г. Лингвокультурный концепт как единица исследования // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 2001. С.75 – 80.
221. Карпов, В.Н. Введение в философию / В.Н. Карпов. – СПб.: Типография И. Глазунова и К°, 1840. – 137 с.

222. Карр, Э. История Советской России. Кн. 1: Т. 1 и 2. Большеви́стская революция. 1917 – 1923. / Э. Карр / Пер. с англ./Предисл. Ненарокова А.П. – М.: Прогресс, 1990. – 768 с.
223. Карсавин, Л.П. Основы средневековой религиозности XII – XIII вв. преимущественно в Италии / Л.П. Карсавин. – Петроград: Типография «Научное дело», 1915. – 360 с.
224. Карташев, А.В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1: Очерки по истории русской церкви / А.В. Карташев. - М.: ТЕРРА, 1992. – 686 с.
225. Каутский, К. Диктатура пролетариата от демократии к государственному рабству / К. Каутский. – М.: АОЗТ «АНТИДОР», 2002. – 314 с.
226. Кацис, Л. Идеология «славянской взаимности»: между «культурой» и «цивилизацией» / Л. Кацис // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского коллоквиума 11—12 окт. 2007 года. Составление и редакция Екатерины Дмитриевой, Валерия Земскова, Сергея Серебряного, Мишеля Эспаня. — М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 266 – 273.
227. Квинонес, Р. Две противоборствующие парадигмы в развитии ренессанса / Р. Квинонес // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 207 – 215.
228. Керженцев, П. Человек новой эпохи / П. Керженцев // Революция и культура. 1927. № 3-4. С. 17 – 20.
229. Кизиветтер, А. А. Реформа Петра Великого в сознании русского общества / А.А. Кизиветтер // Петр Великий: pro et contra. — СПб.: РГХИ, 2003. С. 640 – 669.
230. Киреевский, И.В. XIX век // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. С. 79 – 100.
231. Киреевский, И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. С. 248 – 292.
232. Киселева, Л.Н. К формированию концепта национального героя в русской культуре первой трети XIX века / Л.Н. Киселева // Лотмановский сборник. 3. – М.: ОГИ, 2004. С. 69 – 92.

233. Ключевский, В.О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории / В.О. Ключевский. – М.: Наука, 1968. – 528 с.
234. Ключевский, В.О. Русская история: Полный курс лекций. Т. 2 / В.О. Ключевский. – Мн.: Харвест, 2003. – 592 с.
235. Ключевский, В.О. Терминология русской истории: Соч. в 9 томах. Т. 6 / В.О. Ключевский. – М.: Мысль, 1989. – 486 с.
236. Книгин, А.Н. Философские проблемы сознания / А.Н. Книгин. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1999. – 338 с.
237. Князева, Е.Н., Курдюмов, С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – М.: Наука 1994. – 236 с.
238. Князева, Е.Н., Курдюмов, С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. – СПб.: Алетейя, 2002. – 414 с.
239. Козелек, Р. Можем ли мы распоряжаться историей? [Электронный ресурс] / Р. Козелек // URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/mozhem-li-my-rasporyazhatsya-istoriey-iz-knigi-proshedshee-budushchee-k-voprosu-o-semantike-istoricheskogo-vremeni> (дата обращения - 20.02.2017).
240. Козелек, Р. Теория и метод определения исторического времени / Р. Козелек // Логос, 2004. № 4. С. 97 – 130.
241. Коллингвуд, Р.Дж. Идея истории. Автобиография [Электронный ресурс] / Р.Дж. Коллингвуд // URL: https://royallib.com/book/kollingvud_robin/ideya_istorii.html (дата обращения - 20.12.2018).
242. Кондаков, И.В. Концептосфера русской культуры [Электронный ресурс] / И.В. Кондаков // URL: <http://artculturestudies.sias.ru/2017-4-22/teoriya-hudozhestvennoy-kultury/5269.html> (дата обращения - 28.01.2019).
243. Кондаков, И. В. «Порядок» & «хаос»: Петр I в интеллектуальной истории России / И.В. Кондаков // Петр Великий: Сб. ст. – М.: ОГИ, 2007. С. 9 – 33.
244. Кондаков, И.В. Русская культура: краткий очерк истории и теории / И.В. Кондаков. – М.: Книжный дом «Университет», 1999. – 360 с.

245. Кондаков, И.В. Тоталитарная культура: концепт, парадигма, практики / И.В. Кондаков // Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского colloquium 11—12 окт. 2007 года. — М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 313 – 365.
246. Кондорсе, Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого / Ж.-А. Кондорсе / Пер. с фр. И.А. Шапиро. — М.: Соцэкгиз, 1936. — 287 с.
247. Коротаев, А.В. Социальная эволюция: факторы, закономерности, тенденции / А.В. Коротаев. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. — 287 с.
248. Костина, А.В. Концепция тезауруса как методология современного научного знания о культуре / А.В. Костина // Тезаурусы и тезаурусная сфера: II Академические чтения памяти Владимира Андреевича Лукова: сб. научн. статей / редкол.: Вал. А. Луков (отв. ред.). — М.: Изд-во Моск. гуманитар. Ун-та, 2017. С. 105 – 115.
249. Краевский, В. Проблема онтологической категории причины и следствия: Пер. с польск. / В. Краевский // Закон. Необратимость. Вероятность: [сб. ст.] /авториз. пер. с пол. А.П. Ермилова. — М.: Прогресс, 1967. С. 291 – 317.
250. Кубрякова, Е.С. Концепт // Кубрякова Е.С., Демьянков В.З., Панкрац Ю.Г., Лузина Л.Г. Краткий словарь когнитивных терминов. — М.: Изд-во МГУ, 1996. С.90 – 93.
251. Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов / Под общ. ред. И.М. Клямкина. — М.: Новое издательство, 2011. — 538 с.
252. Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. — СПб.: Университетская книга, 1998. — 447 с.
253. Кун, Т. Структура научных революций [Электронный ресурс] / Т. Кун // URL: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=7362915 (дата обращения — 15.01.2017).
254. Кэмпбелл, Дж. Мифы, в которых нам жить [Электронный ресурс] / Дж. Кэмпбелл // URL: https://naturalworld.guru/kniga_mifi-v-kotorih-nam-jit.htm (дата обращения - 15.05.2018)

255. Кэмпбелл, Дж. Мифы и личностные изменения. Пусть к блаженству [Электронный ресурс] / Дж. Кэмпбелл // URL: <http://www.klex.ru/ldg> (дата обращения - 15.05.2018).
256. Кювье, Ж. Рассуждение о переворотах на поверхности земного шара и об изменениях, какие они произвели в животном царстве [Электронный ресурс] / Ж. Кювье // URL: https://royallib.com/book/kyue_g/rassugdenie_o_perevorotah_na_poverhnosti_zemnog_o_shara_i_ob_izmeneniyah_kakie_oni_proizveli_v_givotnom_tsarstve.html (дата обращения - 25.12. 2018).
257. Лавренова, О.А. Культура и пространство: ноосфера, пневматосфера и семиосфера как базисные концепты / О.А. Лавренова // Вестник НГУ. Серия: Философия, 2010. Т. 8. Вып. 1. С. 90 – 95.
258. Лавренова, О.А. Пространство и смыслы: Семантика культурного ландшафта / О.А. Лавренова. – М.: Институт Наследия, 2010. – 330 с.
259. Лавров, П.Л. Канун великих переворотов / П.Л. Лавров // Отечественные записки. 1879. № 1. С. 145 – 190.
260. Лакофф, Д., Джонсон, М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры / Вступ. статья и сост. Н.Д. Арутюновой; общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. [Электронный ресурс] // URL: <http://philology.ru/linguistics1/lakoff-johnson-90.htm> (дата обращения - 25.09.2018).
261. Ласки, М. Утопия и революция / М. Ласки // Утопия и утопическое мышление: антология зарубеж. лит.: Пер. с разн. яз./Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. С. 170 – 209.
262. Ласло, Э. Макросдвиг (К устойчивости мира курсом перемен) / Э. Ласло. – М: Журнал «Экология и жизнь», 2002. – 41 с.
263. Латур, Б. Нового времени не было. Эссе по симметрической антропологии [Электронный ресурс] / Б. Латур // URL: https://royallib.com/book/latur_bruno/novogo_vremeni_ne_bilo_esse_po_simmetrichnoy_antropologii.html (дата обращения - 25.06.2018).

264. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении /Л. Леви-Брюль. - М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
265. Левин, К. Динамическая психология. Избранные труды / К. Левин / Перевод с нем. и англ. Е. Патяевой, Д. Леонтьева. – М.: Смысл, 2001. – 572 с.
266. Левин, К. Теория поля в социальных науках / К. Левин / Пер. с англ. – СПб.: Сенсор, 2000. – 368 с.
267. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1983. – 536 с.
268. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
269. Ле Гофф, Ж. История и память / Ж. Ле Гофф / Пер. с франц. К.З. Акопяна. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – 303 с.
270. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. - Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 560 с.
271. Лейбниц, Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Г.В. Лейбниц. Сочинения в 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – 686 с.
272. Ленин, В.И. Партийная организация и партийная литература [Электронный ресурс] / В.И. Ленин // URL: http://www.revolucia.ru/org_lit.htm (дата обращения - 13.05. 2017).
273. Ленин, В.И. Полное собрание сочинений. Т. 14 / В.И. Ленин. – М.: Издательство политической литературы, 1972. – 565 с.
274. Леонов, И.В. «Миры» макроистории: идеи, паттерны, гештальты: Монография / И.В. Леонов. – СПб.: Астерион, 2013. – 210 с.
275. Леонтович, О.А. Методы коммуникативных исследований / О.А. Леонтович. – М.: Гнозис, 2011. – 224 с.
276. Леонтьев, К. Византизм и славянство [Электронный ресурс] / К. Леонтьев // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Leontev/visantism-i-slavjanstvo/ (дата обращения – 07.12. 2018).
277. Лири, Т. Испытание будущим / Т. Лири. – М.: Ультра. Культура, 2004. – 448 с.

278. Лисовой, Н.Н. Под знаком Софии (к предыстории идеи Третьего Рима) / Н.Н. Лисовой // Римско-константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политической практики. IX Международный семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». - М., 1995. С. 58 – 64.
279. Лихачев, Д. С. Была ли эпоха Петровских реформ перерывом в развитии русской культуры? / Д.С. Лихачев // Петр Великий: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2003. С. 708 – 712.
280. Лихачев, Д.С. Избранное: Мысли о жизни, истории, культуре / Д.С. Лихачев. - М.: Российский Фонд Культуры, 2006. – 336 с.
281. Лихачев, Д.С. Концептосфера русского языка // Д.С. Лихачев. Очерки по философии художественного творчества. – СПб.: Блиц, 1999. С. 147 – 165.
282. Лихачев, Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – 3-е изд. – М.: Наука, 1979. – 360 с.
283. Лобанова, М.Н. Теософ – теург – мистик – маг: Скрябин и его время / М.Н. Лобанова. – СПб.: Петроглиф, 2012. – 368 с.
284. Ломоносов, М. В. Слово похвальное блаженным памяти государю императору Петру Великому / М.В. Ломоносов // Петр Великий: pro et contra. - СПб.: Издательство Русского государственного Христианского института, 2003. С. 85 – 104.
285. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.
286. Лосский, Н. История русской философии / Н.Н. Лосский. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикум, 2018. – 608 с. (Азбука-классика).
287. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века) / Ю.М. Лотман. - 2-е изд., доп. – СПб.: «Искусство – СПб», 1998. – 414 с.
288. Лотман, Ю.М. История и типология русской культуры / Ю.М. Лотман. – СПб.: «Искусство – СПб», 2002. – 768 с.
289. Лотман, Ю.М. Об искусстве / Ю.М. Лотман. – СПб.: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.

290. Лотман, Ю.М. Успенский, Б.А. Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Успенский Б.А. Избранные труды. Том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 124 — 141.
291. Лотман, Ю.М., Успенский, Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по русской славянской филологии. — Тарту, 1977. Т. XXVIII (Литературоведение). С. 4 — 6.
292. Лукач, Г. История и классовое сознание. Исследование по марксистской диалектике / Г. Лукач. — М.: Логос-Альтера, 2003. — 416 с.
293. Лукин, В.П. Народные представления о государственной власти в России в XVII в. / В.П. Лукин. — М.: Наука, 2000. — 296 с.
294. Луков, Вал.А. Социологические основы социального проектирования: тезауриологический подход / Вал.А. Луков // Социологический сборник: Вып. 3 / Ин-т молодежи. — М.: Изд-во Ин-та молодежи, 1997. С. 3 — 20.
295. Луков, В.А., Кузнецова, Т.Ф., Трыков, В.П.. Европейская культура в тезаурусном освещении: теоретические основания энциклопедии Владимира Андреевича Лукова // Тезаурусы и тезаурусная сфера: II Академические чтения памяти Владимира Андреевича Лукова: сб. научн. статей / редкол.: Вал. А. Луков (отв. ред.). — М.: Изд-во Моск. гуманит. Ун-та, 2017. С. 3 — 21.
296. Луков, Вал.А., Луков, Вл.А. Тезаурус как ориентационный комплекс / Вал.А. Луков, Вл.А. Луков // Знание. Понимание. Умение, 2013. № 2. С. 107 — 110.
297. Луков, Вал.А., Луков, Вл.А. Тезаурусный подход в гуманитарном знании / Вал.А. Луков, Вл.А. Луков // Тезаурусный анализ мировой культуры: сб. науч. Трудов. Вып. 25 / под общ. ред. Вл. Лукова. — М.: Изд-во Моск. гуманит. Ун-та, 2013. С. 3 — 13.
298. Луначарский, А.В. О быте / А.В. Луначарский. — М.; Л.: ГИЗ, 1927. — 82 с.
299. Луначарский, А.В. Основы позитивной эстетики [Электронный ресурс] / А.В. Луначарский // URL: file:///C:/Users/lan/Desktop/Книги/lunacharskij_a_w-text_1903_osnovy_poz_estetiki.fb2 (дата обращения - 25.09. 2017).

300. Ляпин, С.Х. Концептология: к становлению подхода / С.Х. Ляпин // Концепты. Научные труды Центроконцепта. Вып.1. – Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 1997. С.11 – 35.
301. Майков, В.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1 / В.Н. Майков. – Киев: Издание Б.К. Фукса, 1901. – 298 с.
302. Мавродин, В.В. Происхождение русского народа / В.В. Мавродин. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1978. – 184 с.
303. Макиавелли, Н. Государь / Н. Макиавелли. – М.: АСТ, 2006. – 480 с.
304. Малиновский, Б. Избранное: Динамика культуры [Электронный ресурс] / Б. Малиновский // URL:
http://royallib.com/book/malinovskiy_bronislav/izbrannoe_dinamika_kulturi.html (дата обращения – 25.04. 2018).
305. Малиновский, Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский / Пер. с англ. И. В. Утехина; сост. и вступ. ст. А К Байбурина. 2-е изд., испр. — М.: ОГИ, 2005. — 184 с.
306. Мамардашвили, М. Лекции по античной философии / М. Мамардашвили. – М.: «Аграф», 1997. – 320 с.
307. Мамардашвили, М.К. Эстетика мышления / М. Мамардашвили. – М.: «Московская школа политических исследований», 2000. – 416 с.
308. Мамардашвили, М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.
309. Мангейм, К. Идеология и утопия [Электронный ресурс] / К. Мангейм // URL: https://royallib.com/book/mangeym_karl/ideologiy_i_utopiea.html (дата обращения - 29.04. 2019).
310. Маравалль, Х.А. Утопия и реформизм / Х.А. Маравалль // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: Пер. с разн. яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. С. 210 – 232.

311. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Электронный ресурс] / К. Маркс // URL: <http://www.marxists.org/russkij/marx/1844/manuscr/> (дата обращения – 25.08. 2018).
312. Мартинович, В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция: Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1 / В.А. Мартинович / Предисл. Л. И. Григорьевой. — Минск: Минская духовная академия, 2015. – 560 с.
313. Мах, Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования [Электронный ресурс] / Э. Мах // URL: https://royallib.com/book/mah_ernst/poznanie_i_zablugdenie_ocherki_po_hsihologii_is sledovaniya.html (дата обращения - 30.12. 2018)
314. Медведев, И.П. Роль Византии в средневековом христианском мире вообще и в христианизации Руси в частности / И.П. Медведев // Рим, Константинополь, Москва: Сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в. – М.: ИРИ, 1997. С. 124 – 134.
315. Мейендорф, И. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / И. Мейендорф / Пер. с англ. В. Марутика. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
316. Межуев, В.М. Культура и история. (Проблема культуры в философско-исторической теории марксизма) / В.М. Межуев. – М.: Политиздат, 1977. – 199 с.
317. Милов, Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л.В. Милов. – М.: РОССПЭН, 1998. – 573 с.
318. Мириманов, В.Б. Искусство и миф. Центральный образ картины мира / В.Б. Мириманов. – М.: Согласие, 1997. – 328 с.
319. Миронов, Б. Н. Российская империя: от традиции к модерну: в 3 т. Т. 1 / Б.Н. Миронов. – СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2014. – 896 с.
320. Митина, О., Петренко, В. Динамика политического сознания как процесс самоорганизации / О. Митина, В. Петренко // Общественные науки и современность, 1995. № 5. С. 103 – 115.

321. Михайловский, Н.К. Сочинения: в 6 т. Т. 1 / Н.К. Михайловский. – СПб.: Редакция журнала «Русское Богатство», 1896. – 970 с.
322. Михальская, А. Русский Сократ. Лекции по сравнительно-исторической риторике / А. Михальская. – М.: ИЦ «Академия», 1996. – 196 с.
323. Моль, А. Социодинамика культуры / Э. Моль / Пер. с фр. / Предисл. Б. В. Бирюкова. Изд. 3-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 416 с.
324. Морозов, А.И. Соцреализм и реализм / А.И. Морозов. – М.: Галарт, 2007. – 271 с.
325. Наан, Г.И. Власть и разум. Бюрократия и интеллигенция в капиталистическом обществе [Электронный ресурс] / Г.И. Наан // URL: <http://zagumyonnov.16mb.com/node/445> (дата обращения - 24.09.2018).
326. Назаретян, А.П. Агрессивная толпа, массовая паника, слухи. Лекции по социальной и политической психологии [Электронный ресурс] / А.П. Назаретян // URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Naz/index.php (дата обращения - 15.05.2017)
327. Назаретян, А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии / А.П. Назаретян / Изд. 3-е, стереотипное. – М: Книжный дом «ДИБРОКОМ», 2012. – 256 с.
328. Назаретян, А.П. Интеллект во Вселенной. Истоки, становление, перспективы. Очерки междисциплинарной теории прогресса / А.П. Назаретян. – М.: «НЕДРА», 1991. – 224 с.
329. Назаретян, А.П. Нелинейное будущее: сингулярность XXI века как элемент мегаистории / А.П. Назаретян // Век глобализации, 2015. № 2. С. 18–34.
330. Найссер, У. Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии / У. Найссер. – М.: Прогресс, 1981. – 232 с.
331. Нанси, Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси / Пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.
332. Неретина, С., Огурцов, А. Пути к универсалиям / С. Неретина, А. Огурцов. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.

333. Нерознак, В.П. От концепта к слову: к проблеме филологического концептуализма / В.П. Нерознак // Вопросы филологии и методики преподавания иностранных языков. – Омск: Изд-во Омского гос. пед. ун-та, 1998. С.80 – 85.
334. Никонова, С.Б. Кризис художественных форм в контексте глобализационных процессов / С.Б. Никонова // Культура на рубеже XX – XXI веков: глобализационные процессы. – СПб.: Нестор-История, 2009. С. 472 – 488.
335. Норман, Д. Символизм в мифологии / Д. Норман. – М.: Ассоциация духовного единения «Золотой век», 1997. – 272 с.
336. Ньютон, И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон. – М.: Мысль, 1989. – 688 с.
337. Ольсен, Г. О циклической и линейной концепциях времени в трактовке античной и раннехристианской истории / Г. Ольсен // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 197 – 207.
338. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды: Пер. с исп. / Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. 2-е изд. – М.: Издательство «Весь Мир» 2000. – 704 с.
339. Ортега-и-Гассет, Х. История как система // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды: Пер. с исп. / Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. 2-е изд. – М.: Издательство «Весь Мир» 2000. – 704 с.
340. Осборн, М. Архетипические метафоры в риторике: сфера образов «свет – тьма» [Электронный ресурс] / М. Осборн // URL: https://docviewer.yandex.ru/view/0/?*=K6 (дата обращения – 29.10.2018).
341. Осповат, А.Л. К прениям 1830-х гг. о русской столице / А.Л. Осповат // Лотмановский сборник. 3. – М.: Издательство «ИЦ - Гарант», 1995. С. 476 – 487.
342. Пайпс, Р. Россия при старом режиме: монография / Р. Пайпс. – М.: Независимая газета, 1993. – 424 с.
343. Панченко, А.М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. Работы разных лет / А.М. Панченко. – СПб.: ЗАО «Журнал “Звезда”», 2008. – 544 с.

344. Паперный, В. Культура Два [Электронный ресурс] / В. Паперный // URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Cultyre/papern/index.php (дата обращения – 15.01.2017).
345. Парсонс, Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. – М.: Академический проспект, 2002. – 880 с.
346. Пейн, Т. Права человека / Т. Пейн. - М.: АСТ, 2009. – 218 с.
347. Петр Великий в его изречениях: Репринт. с изд. 1910 г. – М.: Ладомир, 1994. – 112 с.
348. Петренко, В.Ф. Основы психосемантики / В.Ф. Петренко. – 2-е изд., доп. – СПб.: Питер, 2005. – 480 с.
349. Петренко, В. Я. Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке / В.Ф. Петренко // Вопросы философии, 2011. № 6. С. 76—78.
350. Пирс, Ч.С. Избранные философские произведения / Ч. Пирс / Пер. с англ. / Перевод К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – М.: Логос, 2000. – 448 с.
351. Плаггенборг, Шт. Революция и культура: Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма / Шт. Плаггенборг. – СПб.: Журнал «Нева», 2000. – 416 с.
352. Плаксина, А.И., Варакина, Г.В. Поиск новых форм в живописи русского авангарда / А.И. Плаксина, Г.В. Варакина // Наука и образование XXI века: Материалы XI Международной научно-практической конференции. – М.: Современный технический университет, 2017. С. 195 – 200.
353. Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч. В.Н. Карповича. – СПб.: Азбука, Азбука – Аттикус, 2011. – 448 с.
354. Платонов, С.Ф. Очерки по истории смуты в Московском царстве XVI – XVII вв. / С.Ф. Платонов. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1899. – 665 с.
355. Победоносцев, К. Московский сборник / К. Победоносцев. – М.: Синодальная типография, 1901. – 366 с.
356. Погосян, Е. А. Петр I – архитектор российской истории /Е. Погосян. – Санкт-Петербург: «Искусство – СПб», 2001. – 424 с.

357. Полибий. Всеобщая история. Книга VI [Электронный ресурс] // URL: [https://ru.m.wikisource.org/wiki/Всеобщая_история_\(Полибий/Мищенко\)/Книга_шестая](https://ru.m.wikisource.org/wiki/Всеобщая_история_(Полибий/Мищенко)/Книга_шестая) (дата обращения - 23.10. 2017).
358. Померанц, Г. Выход из транса / Г. Померанц. – М.: Юрист, 1995. – 575 с.
359. Пономарева, Л. Евразийство: его место в русской и западноевропейской историко-философской традиции / Л. Пономарева // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. — М.: Наука, 1993. С. 29 – 37.
360. Потебня, А.А. Полное собрание трудов: Мысль и язык А.А. Потебня / Подготовка текста Ю.С. Рассказова и О.А. Сычева. – М.: Лабиринт, 1999. – 300 с.
361. Пригожин, И., Стенгерс, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс / Пер. с англ. / Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
362. Пригожин, И. От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках / И. Пригожин. – М.: Наука, 1985. – 328 с.
363. Прокопович, Ф. Сочинения / Ф. Прокопович / Под ред. И.П. Еремина. – М., Л.: Издательство АН СССР, 1961. – 506 с.
364. Пропп, В.Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования) / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 176 с.
365. Проскурина, В.Ю. От Афин к Иерусалиму (Культурный статус античности в 1830 — начале 1840-х годов) / В.Ю. Проскурина // Лотмановский сборник. 3. – М.: Издательство «ИЦ - Гарант», 1995. С. 488 – 502.
366. Прохоров, Г.М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий...». Древняя Русь как историко-культурный феномен / Г.М. Прохоров. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010. – 320 с.
367. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной Иерархии. – М.: Глаголь, 1994. – 190 с.
368. Равессон, Ф. Метафизика и мораль / Ф. Равессон // Историко-философский ежегодник, 2018. Т. 33. С. 179 – 199.

369. Радомская, Т.И. Дом и Отечество в русской классической литературе первой трети XIX в. Опыт духовного, семейного, государственного устройства / Т.И. Радомская. – М.: Совпадение, 2006. – 240 с.
370. Разумова, И.А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История / И.А. Разумова. – М.: Индрик, 2001. – 376 с.
371. Разумовский, О.С. Время: иллюзия или реальность? (Взгляды К. Геделя и вслед за ним) / О.С. Разумовский // Полигнозис, 1998. № 1. С. 35 – 47.
372. Реале, Дж., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность / Дж. Реале, Д. Антисери. – ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 336 с.
373. Реале, Дж., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. II. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери. – ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 368 с.
374. Реале, Дж., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 3. Новое время / Дж. Реале, Д. Антисери. – ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 736 с.
375. Революция как концепт и событие: монография / Редколлегия: Вартумян А.А., Ильинская С.Г., Федорова М.М. – М.: ООО «ЦИУМинЛ», 2015. – 183 с.
376. Рейснер М. Старое и новое: (Из писем о культуре) / М. Рейснер // Красная новь, 1922. № 2 (6). С. 276 – 285.
377. Рейхенбах, Г. Направление времени / Г. Рейхенбах / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1962. – 396 с.
378. Рейхенбах, Г. Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах / Пер. с англ. – М.: УРСС, 2002. – 326 с.
379. Ренев, Е.Г. Концепция цивилизации в философии истории шотландского просвещения / Е.Г. Ренев // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 223 – 229.
380. Репина, Л. П. Новые исследовательские стратегии в российской и мировой историографии / Л.П. Репина. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. – 32 с.
381. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр. – М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
382. Ритцер, Дж. Макдональдизация общества 5 / Дж. Ритцер. – М.: Праксис, 2011. – 592 с.

383. Ричардс, А. Философия риторики / А. Ричардс // Теория метафоры: Сборник: Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. Яз. / Вступ. статья и сост. Н.Д. Арутюновой; общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. – М.: Прогресс, 1990. С. 44 – 67.
384. Розанов, В.В. Религия. Философия. Культура / В.В. Розанов. – М.: Республика, 1992. – 399 с.
385. Розанов, В.В. Сумерки просвещения / В.В. Розанов. – М.: Педагогика, 1990. – 624 с.
386. Роллан, Р. Собрание соч.: в 14 т. Т. 13 / Р. Роллан. – М.: Госполитиздат, 1958. – 512 с.
387. Роллан, Р. Статьи, письма / Р. Роллан. – М.: Радуга, 1985. – 408 с.
388. Романов, В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии / В.Н. Романов. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 193 с.
389. Руссо, Ж.-Ж. Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми [Электронный ресурс] / Ж.-Ж. Руссо // URL: <https://studfiles.net/preview/460580/> (дата обращения – 22.08.2018).
390. Руцинская, И.И. Образ Сталина в советской живописи 1930 – 1950-х гг.: география художественной биографии / И.И. Руцинская // География искусства: Материалы IV международной конференции. – М.: ГИТРИ, 2018. С. 143 – 166.
391. Руцинская, И.И. Сюжет «Похороны вождя» в советской живописи 1920 – 1950-х гг.: поиск иконографического канона / И.И. Руцинская // Культура и искусство, 2018. № 10. С. 36 – 48.
392. Рэдклифф-Браун, А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / А.Р. Рэдклифф-Браун / Пер. с англ. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 304.
393. Савельева, И.М., Полетаев, А.В. История и время. В поисках утраченного / И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 800 с.

394. Сагатовский, В.Н. Мемуары философа – аутсайдера. [Электронный ресурс] / В.Н. Сагатовский // URL: <http://vasagatovskij.narod.ru/book/raboti.html> (дата обращения – 25.04. 2018)
395. Самарин, Ю.Ф. По поводу мнения «Русского Вестника» о занятиях философией, о народных началах и об их отношении к цивилизации / Ю.Ф. Самарин // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. – М.: РОСПЭН, 1996. С. 529 – 549.
396. Самохвалова, В.И. Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека: Научное издание / В.И. Самохвалова. – М.: РУДН, 2007. – 538 с.
397. Саркисянц, М. Россия и мессианизм. К «русской идее» Н.А. Бердяева / М. Саркисянц / Перевод с нем. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 272 с.
398. Свиридов, Иоанн. Гносеология священника Павла Флоренского / Иоанн Свиридов // Московская Духовная Академия, 300 лет (1685 – 1985). Богословские труды: Юбилейный сборник. – М.: Московская Духовная Академия, 1986. С. 264 – 292.
399. Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека. – М.: «Мультимедийное издательство Стрельбицкого», 2014. – 88 с.
400. Семиотика и Авангард: Антология / Ред.-сост. Ю.С. Степанов, Н.А. Фатеева, В.В. Фещенко, Н.С. Сироткин. Под общ. ред. Ю.С. Степанова. – М.: Академический Проект; Культура, 2006. – 1168 с.
401. Сидорина, Т.Ю. Парадоксы кризисного сознания / Т.Ю. Сидорина. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2002. – 239 с.
402. Симфония по творениям свт. Тихона Задонского. – М.: «ДАРЪ», 2007. – 1328 с.
403. Синг, Дж. Беседы о теории относительности / Дж. Синг / Пер. с англ. В.И. Рыдинка. – М.: Мир, 1973. – 168 с.
404. Синергетическая философия истории (коллективная монография) / под ред. В.П. Бранского и С.Д. Пожарского. – СПб.: Северный колледж, 2009. – 313 с.

405. Синявина, Н.В. Аксиосфера современного российского общества: культурологический анализ / Н.В. Синявина // Вестник МЛГУ. Гуманитарные науки, 2018. № 811. С. 264 – 272.
406. Синявина, Н.В. Влияние исихазма на русскую художественную культуры рубежа XIV – XV вв. / Н.В. Синявина // Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств, 2018. № 3. С. 5 – 12.
407. Синявина, Н.В. Динамика образа России в отечественной художественной культуре XIX – начала XX века / Н.В. Синявина // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2017. № 4. С. 70 – 77.
408. Синявина, Н.В. Дихотомия «свой – чужой» в контексте культурного диалога метрополии и диаспоры (на примере русской культуры 1920 – 1930-х гг.) / Н.В. Синявина // Материалы XX Международной научной конференции «Россия и Запад: диалог культур» / Под ред. А.В. Павловской. – М.: Издательство МГУ, 2018. С. 451 – 459.
409. Синявина, Н.В. История как предмет рефлексии русского общества первой трети XIX века / Н.В. Синявина // Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств, 2017. № 2. С. 31 – 38.
410. Синявина, Н.В. Концепт «Художник» в контексте русской культуры начала XX века / Н.В. Синявина // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2016. № 5. С. 90 – 96.
411. Синявина, Н.В. Культура как саморазвивающаяся система и возможности междисциплинарного подхода при ее изучении / Н.В. Синявина // Педагогика искусства. 2018. № 3. <http://www.art-education.ru/electronic-journal>
412. Синявина, Н.В. Мифотворчество русской художественной интеллигенции 1900 – 1910-х гг.: монография / Н.В. Синявина. – М.: Экон-информ, 2010. – 199 с.
413. Синявина, Н.В. Особенности взглядов советской элиты 1920-1930х гг. на культурную политику России / Н.В. Синявина // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2016. № 1. С. 136 – 142.
414. Синявина, Н.В. Образ Руси – России в отечественной художественной культуре 1900-х гг. / Н.В. Синявина // География искусства: расширение

горизонтов. Сборник статей / Отв. ред. и сост. О.А. Лавренова. – М.: ГИТР, 2019. С. 131 – 140.

415. Синявина, Н.В. Поиск национальной идеи в русской культуре начала XX века // Ярославский педагогический вестник. Гуманитарные науки – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. № 4. Т. 1. С. 249 – 254.

416. Синявина, Н.В. Религиозная ментальность как динамическая структура // Самоопределение России в мировом пространстве: искусство, религия, политика: коллективная монография / под ред. Е.В. Мареевой, Н.В. Синявиной. - М.: МГИК, 2018. С. 20 – 32.

417. Синявина, Н.В. Традиционные черты русской культуры // Традиционная культура России и ценности постиндустриального общества: коллективная монография / под ред. И.В. Малыгиной. - М.: МГИК, 2017. С. 5 – 28.

418. Синявина, Н.В., Гриненко Г.В. Русское Просвещение как культурная функция отечественной интеллигенции 1750 - 1800 гг. / Н.В. Синявина, Г.В. Гриненко // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2017. № 6. С. 31 – 38.

419. Синявина, Н.В., Гриненко, Г.В. Социокультурные и эстетические основы соцреализма / Н.В. Синявина, Г.В. Гриненко // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2017. № 5. С. 90 – 96.

420. Синявина, Н.В., Махович Е.В. Актуализация концепта «граница» в современной российской действительности / Н.В. Синявина, Е.В. Махович // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2018. № 2. С. 34 – 42.

421. Синявина, Н.В., Махович, Е.В. Квазирелигия: основные подходы к определению понятия / Н.В. Синявина, Е.В. Махович // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2018. № 3. С. 10 – 17.

422. Синявина, Н.В., Махович, Е.В. Концепт как культурфилософская категория / Н.В. Синявина, Е.В. Махович // Педагогика искусства, 2018. № 4. <http://www.art-education.ru/electronic-journal>

423. Синявина, Н.В., Махович, Е.В. Концепт «граница» в контексте садово-парковой культуры Запада и Востока (Китай, Япония): сравнительный анализ / Н.В. Синявина, Е.В. Махович // Педагогика искусства, 2019. № 1. <http://www.art-education.ru/electronic-journal>
424. Синявина, Н.В., Махович, Е.В. Модификация реалистического идеала в художественной культуре России 1860 – 1930-х гг. / Н.В. Синявина, Е.В. Махович // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2018. № 5. С. 62 – 72.
425. Синявский, А.Д. Основы советской цивилизации / А.Д. Синявский. – М.: Аграф, 2002. – 464 с.
426. Скрынников, Р.Г. Василий III. Иван IV / Р.Г. Скрынников. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 639 с.
427. Словарь русского языка XI – XVII вв. Вып. 3. Володенье - Вящшина / Гл. ред. С.Г. Бархударов. – М.: Наука, 1976. – 288 с.
428. Смирнов, И.П. Мегаистория. К исторической типологии культуры / И.П. Смирнов. – М.: Аграф, 2000. – 544 с.
429. Соболевский, А. Древний церковнославянский язык. Фонетика / А. Соболевский. – М.: Университетская типография, Сретенский бульвар, 1891. – 159 с.
430. Соколов, М.Н. Мистерия соседства: К метаморфологии искусства Возрождения / М.Н. Соколов. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – 520 с.
431. Соколянский, А. Низвержение в Азию / А. Соколянский // Столица, 1992. № 34. С. 1 – 3.
432. Соловьев, В.С. Данилевский // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – 824 с. (Серия – Философское наследие).
433. Соловьев, В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1971. – 701 с.
434. Соловьев, С.М. Сочинения: В 18 кн. Кн. 8. Т. 15 – 16. / С.М. Соловьев / Отв. ред. Н.А. Иванов – М.: Голос, Колокол - Пресс, 1997. – 686 с.

435. Соломоник, А. Семиотика и лингвистика / А. Соломоник. – М.: Молодая гвардия, 1995. – 352 с.
436. Сорокин, П.А. Голод как фактор. Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь / П.А. Сорокин / Вступительная статья, составление, комментарии, подготовка к печати В.В. Сапова и В.С. Сычевой. - М.: Academia & LVS, 2003. XII. – 684 с.
437. Сорокин, П.А. Социальная и культурная динамика / П.А. Сорокин / Пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В. Сапова. — М: Астрель, 2006. — 1176 с.
438. Сорокин, П.А. Социология революции / П.А. Сорокин. – М.: Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 704 с.
439. Сорокин, П.А., Мертон, Р.К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа / П.А. Сорокин, Р.К. Мертон // Социологические исследования, 2004. № 6. С. 112 – 119.
440. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр / Редакция Ш. Балли и А. Сеше; Пер. с франц. А. Сухотина. / Пер. с франц. С. В. Чистяковой. Под общ. ред. М. Э. Рут. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 432 с.
441. Спенсер, Г. Синтетическая философия / Г. Спенсер / Пер. с англ. – К.: Ника-Центр, 1997 – 512 с.
442. Спиноза, Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза / Пер. с лат. М.М. Лопаткина, С.М. Роговина, Б.В. Чредина. – М.: Академический проект, 2015. – 486 с.
443. Срезневский, И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Том 1. А – К / И.И. Срезневский. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. – 771 с.
444. Ссорин-Чайков, Н. Топография счастья: Этнографические карты модерна. Сборник статей [Электронный ресурс] / Н. Ссорин-Чайков // URL: https://royallib.com/book/ssorinchaikov_nicolay/topografiya_schastyia.html (дата обращения - 29. 04. 2019).

445. Ставицкий, А.В. Онтология современного мифа / А. Ставицкий. – Севастополь: Рибэст, 2012. – 544 с.
446. Старовойтова, Г.В. Этнические особенности поведения и внешности в восприятии горожан / Г.В. Старовойтова // Этнические стереотипы поведения. – Л.: Наука, 1985. С. 22 – 34.
447. Степанов, Ю.С. Константы: Словарь русской культуры / Ю.С. Степанов / Изд. 3-е, испр. и доп. – М.: Академический Проспект, 2004. – 992 с.
448. Степанов, Ю.С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации / Ю.С. Степанов. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 278 с.
449. Степанов, Ю.С. Концепт «причина» и два подхода к концептуальному анализу языка – логический и сублогический / Ю.С. Степанов // Логический анализ языка. Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. С. 5 – 14.
450. Степанян, Н.С. Искусство России XX века. Взгляд из 90-х / Н.С. Степанян. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 416 с.
451. Степин, В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность. [Электронный ресурс] / В.С. Степин // URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000249> (дата обращения 11.05.2018 г.).
452. Степин, В.С. Теоретическое знание [Электронный ресурс] / В.С. Степин // URL: <https://www.twirpx.com/fil/241257/> (дата обращения – 05.10.2017).
453. Степин, В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. [Электронный ресурс] / В.С. Степин // URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5311> (дата обращения 08.05.2018).
454. Степун, Ф. Жизнь и творчество / Ф. Степун // Звучащие смыслы. Альманах. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 87 – 136.
455. Степун, Ф.А. Встречи / Ф. Степун. – М.: Аграф, 1998. – 256 с.
456. Страда, В. Москва – Петербург – Москва / В. Страда // Лотмановский сборник. 3. – М.: Издательство «ИЦ - Гарант», 1995. С. 503 – 515.
457. Струве, П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / П.Б. Струве / Сост. В.Н. Жукова и А.П. Полякова. – М.: Республика, 1997. – 527 с.

458. Суббето, А.И. Сочинения. Ноосферизм. Том первый. Введение в ноосферизм. Ноосферизм: движение или новая научно-мировоззренческая система? / А.И. Суббето / Под ред. Л.А. Зеленова. – Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2006. – 644 с.
459. Сувчинский, П. К преодолению революции / П. Сувчинский // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. — М.: Наука, 1993. С. 50 – 60.
460. Суржанская, Ю.В. Концепт как философское понятие / Ю.В. Суржанская // Вестник Томского государственного университета, 2011. № 2. С. 70 – 78.
461. Тодд III, М. Литература и общество в эпоху Пушкина / М. Тодд III. – СПб.: Академический проспект, 1996. – 296 с.
462. Тойнби, А.Дж. Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизаций / А.Дж. Тойнби / Пер. с англ. К.Я. Кожурина. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 670 с.
463. Токвиль, Алексис де. Демократия в Америке / Алексис де Токвиль. – М.: «Весь мир», 2001. – 560 с.
464. Токвиль, Алексис де. Старый порядок и революция / Алексис де Токвиль / Пер. с фр. М. Федоровой. – М.: Моск. философский фонд, 1997. – 213 с.
465. Топоров В. И. Петербург и «Петербургский текст русской литературы» // Топоров В. И. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. – М.: «Культура», 1995. С. 259 - 367.
466. Топоров, В.Н. Пространство и текст [Электронный ресурс] / В.Н. Топоров // URL: http://ec-dejavu.ru/p/Publ_Toporov_Space.html (дата обращения - 16.09.2018).
467. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 1999. – 784 с.
468. Традиции и новации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 534 с.
469. Традиция и русская цивилизация / Д. Володихин, С. Алексеев, К. Бенедиктов, Н. Иртенина. – М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2006. – 282 с.
470. Троцкий, Л.Д. Литература и революция / Л.Д. Троцкий. – М.: Красная новь: Главполитпросвет. 1923. – 392 с.

471. Трубецкой, Н.С. Верхи и низы русской культуры (этническая основа русской культуры) / Н.С. Трубецкой / Пути Евразии. – М.: Русская книга, 1992. С. 309 – 346.
472. Трубецкой, Н.С. Европа и Человечество [Электронный ресурс] / Н.С. Трубецкой // URL: https://royallib.com/book/trubetskoy_nicolay/evropa_i_chelovechestvo.html (дата обращения - 07.01. 2019).
473. Трубников, Н.Н. Время человеческого бытия / Н.Н. Трубников. – М.: Наука, 1987. – 255 с.
474. Тургенев, А.И. Хроника русского. Дневники (1825 – 1826 гг.) / А.И. Тургенев. – М.; Л.: Наука, 1964. – 629 с.
475. Тюрго, А.Р.Ж. Избранные философские произведения / А.Р.Ж. Тюрго / Пер. с фр. И.А. Шапиро. – М.: Соцэкгиз, 1937. – 189 с.
476. Уитроу, Дж. Естественная философия времени / Дж Уитроу / Пер с англ. / Общ. ред. М.Э. Омеляновского. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.
477. Ужанков, А.Н. Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. Монография / А.Н. Ужанков. – М.: Издательство Литературного института им. А.М. Горького, 2011. – 512 с.
478. Уколова, В.И. Тойнби и постижение истории / В.И. Уколова // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 215 – 223.
479. Уортман, Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I / Р.С. Уортман. – М.: ОГИ, 2002. – 608 с.
480. Успенский, Б.А. Избранные труды. Том I. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б.А. Успенский / 2-е изд., испр. и доп. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 608 с.
481. Успенский, Б. А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов / Б.А. Успенский. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с.

482. Успенский, Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) / Б.А. Успенский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 680 с.
483. Ухтомский, А.А. Доминанта / А.А. Ухтомский. – СПб.: Питер, 2002. – 448 с.
484. Февр, Л. Бои за историю / Л. Февр. – М.: Наука, 1991. – 632 с.
485. Федоров, Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том 1 / Н.Ф. Федоров. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – 518 с.
486. Федотов, Г.П. Святые Древней Руси / Г.П. Федотов / Предисл. Д.С. Лихачева и А.В. Меня. – М.: Московский рабочий, 1990. – 269 с.
487. Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли / Отв. ред. Громов М.Н., Мильков В.В. – М.: Наука, 2000. – 376 с.
488. Фицпатрик, Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город / Ш. Фицпатрик / Пер. с англ. Л.Ю. Пантина. – 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008. – 336 с.
489. Фицпатрик, Ш. Русская революция / Ш. Фицпатрик / Пер. с англ. Н. Эдельмана. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. – 320 с.
490. Флиер, А.Я. Рождение храма: опыт самоопределения человека во времени // Флиер А.Я. Культурология для культурологов. – М.: Академический проект, 2000. – 496 с.
491. Флоренский, П.А. Мнимости в геометрии / П.А. Флоренский. – М.: «Лазурь», 1991. – 96 с.
492. Флоренский, П.А. О рассеянии святых даров / П.А. Флоренский / Публ. Игумена Андроника (Трубачева) [Электронный ресурс] // URL: bookitut.ru/Pavel-Florenskij-Filosofiya-kuljta.47.html (дата обращения – 06.12. 2018).
493. Флоренский, П.А. Письмо без ответа (Письмо В.И. Вернадскому) / П.А. Флоренский / Публ. Игумена Андроника (Трубачева) // Ныне и присно, 2004. № 1. С. 212 – 236.
494. Флоровский, Г.В. Догмат и история / Г.В. Флоровский / Сост. Е. Холмогоров. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. – 488 с.

495. Флоровский, Г. Из прошлой русской жизни / Г. Флоровский. – М.: «Аграф», 1998. – 432 с.
496. Фокин, А.А. «Коммунизм не за горами». Образы будущего у власти и населения СССР на рубеже 1950 – 1960-х годов / А.А. Фокин. – М.: Политическая энциклопедия, 2017. – 223 с.
497. Франк, И.М. Третий глаз: Диалектика искусства / И.М. Франк. – М.: Мартис, 1993. – 170 с.
498. Фридман, А.А. Мир как пространство и время // Фридман А. Избранные труды. – М.: Наука, 1966. – 462 с.
499. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – СПб.: А-сad, 1994. – 407 с.
500. Хабермас, Ю. Философский дискурс о Модерне / Ю. Хабермас. – М.: Издательство «Весь мир», 2003. – 416 с.
501. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
502. Хакен, Г. Информация и самоорганизация: макроскопический подход к сложным системам / Г. Хакен / Пер. с англ. Ю.А. Данилова и А.В. Беркова. – М.: КомКнига/URSS, 2005. – 245 с.
503. Хакен, Г. Синергетика / Г. Хакен. – М.: Мир, 1980. – 406 с.
504. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс / Пер. и вступительная статья С.Н. Зенкина. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
505. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
506. Хасанов, И.А. Время: природа, равномерность, измерение / И.А. Хасанов. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 143 с.
507. Хачатурян, В. Революция и русская культура в концепциях евразийства / В. Хачатурян // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. — М.: Наука, 1993. С. 39 – 49.

508. Хачатурян, В.М. Н.Я. Данилевский и В.С. Соловьев о всемирно-историческом процессе и локальной цивилизации / В.М. Хачатурян // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 166 – 172.
509. Хмельницкий, Д. Архитектура Сталина. Психология и стиль / Д. Хмельницкий. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 376 с.
510. Хобсбаум, Э. Разломанное время. Культура и общество в двадцатом веке / Э. Хобсбаум / Пер. с англ. Н. Охотина. – М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2017. — 384 с.
511. Хобсбаум, Э. Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914—1991) / Э. Хобсбаум. – М.: Издательство Независимая Газета, 2004. – 632с.
512. Хомский, Н. Язык и мышление / Н. Хомский / Пер. с англ. Б.Ю. Городецкий. – М.: Изд. МГУ, 1972. – 123 с.
513. Хоружий, С.С. Исихазм и история / С.С. Хоружий // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. С. 172 – 196.
514. Хренов, Н. А. Культура в эпоху социального хаоса / Н.А. Хренов. - М.: Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.
515. Хренов, Н.А. Судьба России в эпоху глобализации: от империи к цивилизации / Н.А. Хренов // Культура на рубеже XX – XXI веков: глобализационные процессы. – СПб.: Нестор-История, 2009. С. 17 – 98.
516. Хрох, М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм / Б. Андерсон и др. – М.: Праксис, 2002. С. 121—145.
517. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1992. – 447 с.
518. Художественная жизнь Москвы и Петрограда в 1917 году. – М.: Советский художник, 1983. – 496 с.
519. Царь и царство в русском общественном сознании / РАН, Ин-т рос. истории; Редкол.: А.А. Горский (отв. ред.) и др. – М.: Изд-во Ин-та рос. истории, 1999. – 189 с.

520. Чаадаев, П.Я. Первой философическое письмо // Чаадаев П.Я. Сочинения и письма / Под ред. М.О. Гершензона. Т. 2. – М.: Путь, 1914. – 342 с.
521. Чаликова, В.А. Утопия и свобода: Эссе разных лет / Сост. Г. Чаликова, предисл. Е.Б. Рашковского. – М.: Весть, 1994. – 184 с.
522. Черткова, Е.Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала / Е.Л. Черткова // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1996. С. 156 – 187.
523. Чистов, К. В. Русские народные социально-утопические легенды / К.В. Чистов. — М.: Наука, 1967. – 339 с.
524. Шапинская, Е.Н. Проблема Другого в современной культуре и культурологии / Е.Н. Шапинская // Журнальный клуб Интелрос «Ориентир...», 2006. № 3. http://www.intelros.ru/readroom/orientiry-metafizicheski-issledovanya-cheloveka/orientiry_3/8446-problema-drugogo-v-sovremennoj-kulture-i-kulturologii.html
525. Шацкий, Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий / Пер с польск. / Общ. ред. и послесл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
526. Шеллинг, Ф.В.Й. О мировой душе // Шеллинг Ф.В.Й. Собр. соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1987. Т. 1. – 637 с.
527. Шеллинг, Ф.В.Й. Об отношении реального и идеального в природе // Шеллинг Ф.В.Й. Собр. соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1987. Т. 2. – 641 с.
528. Шестаков, В.П. Эсхатология и утопия (Очерки русской философии и культуры) / В.П. Шестаков. – М.: ВЛАДОС, 1995. – 208 с.
529. Шмурло, Е. Ф. Петр Великий в оценке современников и потомства / Е.Ф. Шмурло // Петр Великий: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2003. С. 670 – 708.
530. Шомова, С.А. От мистерии до стрит-арта. Очерки об архетипах культуры в политической коммуникации / С.А. Шомова. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 262 с.
531. Шпет, Г.Г. Сочинения / Г.Г. Шпет. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – 443 с.

532. Штомпель, О.М. Социокультурный кризис (теория и методология исследования проблемы) / О.М. Штомпель. – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 1999. – 225 с.
533. Элиаде, М. Трактат по истории религий. Т. 1 / М. Элиаде / Пер. с франц. А.А. Васильева. – СПб.: Алетейя, 2000. – 394 с.
534. Элиаде, М. Трактат по истории религий. Т. 2 / М. Элиаде / Пер. с франц. А.А. Васильева. – СПб.: Алетейя, 2000. – 394 с.
535. Энгельс, Ф. Роль насилия в истории // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т. 21. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 419 – 479.
536. Юм, Д. О гражданской свободе / Пер. Е.С. Лагутина // Юм Д. Сочинения в 2 т.: Т. 2. / Пер. с англ.; Примеч. И.С. Нарского. — М.: Мысль, 1996. С. 529 – 537.
537. Юм, Д. О первоначальных принципах правления / Пер. Е.С. Лагутина // Юм Д. Сочинения в 2 т.: Т. 2. / Пер. с англ.; Примеч. И.С. Нарского. — М.: Мысль, 1996. С. 503 – 507.
538. Юнг К.-Г. Аналитическая психология. Тавистокские лекции / К.-Г. Юнг. – СПб.: МЦНК и Т «Кентавр», 1994. – 136 с.
539. Юнг, К.-Г. О современных мифах: Сб. трудов / К.-Г. Юнг / Пер. с нем., предисл. и примеч. Акопяна Л.О. – М.: Практика, 1994. – 251 с.
540. Юнг, К.-Г. Очерки по психологии бессознательного [Электронный ресурс] / К.-Г. Юнг // URL: avidreaders.ru/book/ocherki-po-psihologii-bessoznatelnogo-sbornik.html (дата обращения – 01.11. 2018).
541. Юрганов, А.Л. Категории русской средневековой культуры / А.Л. Юрганов. – М.: МИРОС, 1998. – 448 с.
542. Ясперс, К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX в.).
543. Ясперс, К., Бодрийар, Ж. Призрак толпы / К. Ясперс, Ж. Бодрийар. – М.: Алгоритм, 2008. – 272 с.
544. Althusser L. For Marx. – Hammondsworth, 1969.

545. Assmann J. Das Kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hchkulturen. Munich, 1992.
546. Baidin V. L'arhaïsme dans l'avant-garde russe. 1905 – 1945. Lyon: Université Lyon-3, 2006.
547. Baidin V. Les arhétypes des cultures arhaïques dans l'esthétique de l'avant-garde russe // Revue des Études slaves, Paris, LXXV / 3-4, 2004. P. 493 – 504.
548. Bal M. Travelling concepts in the humanities: a rough guide. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
549. Bonney R. Guerre, fiscalité et activité d'Etat en France (1500-1660): Quelques remarques préliminaires sur les possibilités de recherche // Ph. Genet, M. Le Mené (éds). Genèse de l'Etat moderne. Prélèvement et redistribution. Paris: Ed. du CNRS, 1987.
550. Cippola C.M. Clock and Culture. 1300 – 1700. London, 1967.
551. Eagleton T. Ideology. An Introduction. London: Verso, N.Y., 1991.
552. Eagleton T. Mapping Ideology. London, 1994.
553. Ellul J. Tranison de L'Occident. Paris, 1995.
554. Fogel M. Modèle d'état et modèle social de dépense: les lois somptuaires en France de 1485 à 1560 // Genet Ph., Le Mené M. — Op.cit. P. 227-235.
555. Freedden M. Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach. Oxford, 1996.
556. Goblet d'Flviella. Review. Les rites de passage by Arnold van Gennep // Revue de l'histoire des religions. 1909. Vol. 59. P. 236 – 240.
557. Guthrie W.K.C. History of Greek philosophy, vol. 3. Gambr, 1969. P. 118 – 120, 280 – 285.
558. Johnson M. The Body in the Mind: The Bodily Basis of Imagination, Reason, and Meaning. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
559. Kull K. Jakob von Uexküll: An introduction. Semiotika 134, 2001. P. 1 – 59.
560. Le temps chretien de la fin de l'Antiqute au Moyen age III-e – XIII-e siecles. Paris, 1984.

561. Ley F. La Russie; Paul de Krüdener et soulèvements nationaux, 1814 – 1858. Paris, 1971.
562. Lucacs G. History and Class Consciousness. London, 1971.
563. Milne E.A. Modern Cosmology and Cristian Idea of God. Oxford, 1952.
564. Momigliano A. Lebensideale in der Sophistik: Hippias und Kritias. – Sophistik, hrsg. v. C.J. Classen. Darmstadt, 1976. S. 465 – 477.
565. Neisser U. Cognition and Reality. Principles and Implications of Cognitive Psychology. San Francisco: W.H. Freeman & Co, 1976.
566. Peacocke Ch. A study of concepts. – Cambridge: Massachusetts Institute of Technology ; London: A Bradford Book, 1992.
567. Pollard S. The Idea of Progress. N.Y., 1968.
568. Ricoeur P. Lectures on Ideology and Utopia. N.Y., 1984.
569. Ricoeur P. The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language. Toronto, 1977.
570. Shirvani M. Configurations of the Polyphonic Self-Consciousness: The Complexite of Cultural Memory in Philip Roth's The Plot Agenst America // Multicultural representations. Literature and Discourse as Forms of Dialogue 4th edition edited by Iulian Boldea, Comel Sigmirean, 2016. P. 647 – 658.
571. Synge G.L. Relativity: The Special Theory. North Holland, 1956, 2nd edn. 1965, 1972.
572. Travelling concepts for the study of culture / ed. by D. Bachmann-Medick, H. Carl, W. Hallet. Göttingen: De Gruyter, 2012.
573. Trier H. Der deuthche Wortchatz im Sinnbezirk des Verstandes. Heidelberg, 1931. Bd. 1. Vol. 41. S. 100 – 397.
574. Uexküll J. von. Theoretische Bioilogie, 2 Aufl.,B., 1928.
575. Warburg A.M. Ausgewahlte Schriften und Wurdigungen. Baden – Baden, 1992.
576. Weishaupt A. Discours Philosophique sur les Frayeurs de la Mort [Электронный ресурс] // URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107838n/f2.image> (дата обращения - 27.01. 2019).

577. Wortman R.S. Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy. V. 1. Princeton, Universitet Press, 1995.

Диссертационные исследования

1. Абрамов М.А. Русский космизм: идея единства культуры и многоплановая реальность: дис...доктора культурологии. Саранск, 2007.
2. Арзамасцева И.Н. Художественная концепция детства в русской литературе 1900 – 1930-х годов: дис...доктора филологических наук. Москва, 2006.
3. Беседина Н.А. Морфологически передаваемые концепты: дис...доктора филологических наук. Тамбов, 2006.
4. Варава В.В. Смерть как проблема нравственной философии (на материале русской философской культуры XIX – X веков): дис...доктора философских наук. Тула, 2005.
5. Варакина Г.В. Мистериальные истоки русского синтетизма в культуре «Серебряного века»: дис...доктора культурологии. Москва, 2009.
6. Григорьев А.А. Культурологический смысл концепта: дис...кандидата философских наук. Москва, 2003.
7. Забияко А.А. Лирика «харбинской ноты»: культурное пространство, художественные концепты, версификационная поэтика: дис...доктора филологических наук. Москва, 2007.
8. Кожемякин Е.А. Концептуально-методологическое обоснование дискурсивной формы бытия культуры: дис...доктора философских наук. Белгород, 2009.
9. Костерина А.Б. Концепция судьбы как духовная основа самобытности русского театра: конец XIX – начало XX веков: дис...доктора философских наук. Омск, 2004.
10. Кошарная С.А. Лингвокультурологическая реконструкция мифологического комплекса «Человек-Природа» в русской языковой картине мира: дис...доктора филологических наук. Белгород, 2003.

11. Купцова И.А. Динамика русской провинциальной культуры в условиях исторических трансформаций российской цивилизации: дис...доктора культурологии. Москва, 2011.
12. Лоскутова Т.Н. Концепты «жизнь – смерть», вербализованные лексемами и фразеологическими единицами русского языка, в лингвокультурологическом аспекте: дис...кандидата филологических наук. Челябинск, 2009.
13. Лубский А. В. Альтернативные модели исторического исследования: концептуальная интерпретация: социально-философское исследование: дис. ...доктора филос. наук. Ростов-на-Дону, 2005.
14. Малюкова О.В. Эпистемология времени: темпоральные программы физики, культурологии и экологии: дис...доктора философских наук. Москва, 2011.
15. Приказчикова Е.Е. Культурные мифы и утопии в мемуарно-эпистолярной литературе Русского Просвещения: дис...доктора филологических наук. Екатеринбург, 2010.
16. Руцинская И.И. Образы российских регионов в культурном пространстве России второй половины XIX – начала XX в.: дис...доктора культурологии. Москва, 2011.
17. Суродина Н.Р. Лингвокультурологическое поле концепта «пустота»: на материале поэтического языка московских концептуалистов: дис...кандидата филологических наук. Волгоград, 1999.
18. Тузовский И.Д. Образ будущего в современных социокультурных концепциях: дис...кандидата культурологии. Челябинск, 2009.
19. Филатова А.А. Концепт как конституирующий элемент культуры: когнитивный подход: дис...кандидата философских наук. Ростов-на-Дону, 2007.
20. Шibaева М.М. Особенности русского опыта культурфилософской рефлексии (проблемно-тематическое пространство и полистилистика): дис...доктора философских наук. Москва, 2002.
21. Шмугурова К.В. Концепты тоска и радость в художественной картине мира: дис...кандидата филологических наук. Новосибирск, 2011.