

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«СИБИРСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи



Яркова Наталья Андреевна

Социально-философский анализ концепта «русский мир»

Специальность 09.00.11 – социальная философия

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Пфаненштиль Иван Алексеевич

Красноярск – 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МИРА И ЕГО ОПРЕДЕЛЕННОСТИ	14
1.1. Концепт человеческого мира.....	14
1.2. Человеческий мир как социальная реальность	29
1.3. Разнообразие типов человеческого мира.....	52
ГЛАВА 2. РУССКИЙ МИР И ЕГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ.....	89
2.1. Концепт русского мира	89
2.2. Русский мир как социальная реальность.....	108
2.3. Определения русского мира	122
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	139
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	142

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

Актуальность и необходимость темы диссертационного исследования обусловлена, в первую очередь тем, что к настоящему времени в системе социально-философского знания существует и функционирует определенный концепт цивилизационных проблем, отражаемых в таких понятиях как *Pax Romana* (римский мир), *Pax Americana* (американский мир), *Pax Africana* (африканский мир), *Pax Islamica* (исламский мир), *Pax Sinica* (китайский мир), *Pax Britannica* (британский мир), *Pax Hispanica* (испанский мир), *Pax Coreana* (корейский мир), *Pax Mongolica* (монгольский мир), *Pax Germanica* (германский мир), *Pax Ottomana* (османский мир) и т.д. Среди этих понятий имеет место и русский мир (*Pax Sovietica*, *Pax Rossica*), содержание которого отражено в концепте «русский мир».

На сегодняшний день совокупность этих понятий, несмотря на их частое употребление, еще слабо изучена, однако их наличие подчеркивает определенную структуру концепта человеческого мира, предполагающую его неоднородность. При различении цивилизационных типов человеческого мира и их социальных реальностей возникает вопрос: что является причиной этой неоднородности и, как следствие, возникновения такого разнообразия понятий. К тому же, исторический опыт свидетельствует о том, что человеческий мир во всем многообразии своих проявлений обладает целым рядом особенностей, которые требуют их специального изучения и принципиального исследования в философской, политической, социально-культурной, духовной и экономической практике.

Важной причиной, обуславливающей возникновение данных понятий, является тот факт, что они детерминированы различными объективными условиями и субъективными факторами. В случае если тот или иной тип человеческого мира формировался как следствие завоевательных экспедиций и реализации агрессивных геополитических планов, то содержание

соответствующих понятий предполагает наличие неоднородности и хрупкости мира.

Социально-философский анализ концепта человеческого мира и отражающих его понятий определяется необходимостью различения содержания понятий *Pax Romana* (римский мир), *Pax Africana* (африканский мир), *Pax Rossica* (русский мир), *Pax Islamica* (исламский мир), *Pax Sinica* (китайский мир) и т.д., которые раскрывают зависимость их от того, в системе каких теорий познания они функционируют, в какой философской методологической традиции используются.

Например, для исследования реализации концепта *Pax Americana* необходимо принципиальное следование определенной теории познания, а именно теории познания как теории репрезентации, с позиций которой представляется возможной необоснованная модернизация других типов человеческого мира в соответствии с западными представлениями о жизни общества.

В других случаях будет востребована теория познания как теория отражения, согласно которой при наличии определенных ландшафтных, климатических и иных геополитических условий и причин, те или иные миры тяготели друг к другу и объединялись при возникновении угроз. Приспособление, стремление договориться со своими соседями зачастую было для них единственным способом выживания, воспроизводства и устойчивости. В то время как одни этносы и народы были на грани вымирания, другие искали спасения в союзе, образуя миры с возможностью взаимопонимания и взаимного доверия, т.е. востребовалась теория познания как теория отражения.

Исследование концепта и адекватного ему понятия «русский мир» в процессе познания имеет многовековую историю. Первое упоминание «русского мира» относят ко второй половине XI века («Слово на обновление Десятинной церкви»). На сегодняшний день существенный объем философских, исторических и социологических исследований в той или иной степени

посвящен решению вопроса изучения и раскрытия содержания данного понятия.

Для современного российского общества, ввиду существующих в настоящее время проблем (таких как разрушение социальных связей, индивидуализм, разобщенность), исследование русского мира и идентичной ему модели мира становится особенно актуальным. И, следовательно, влечет за собой необходимость философского исследования, учета особенностей русского мира в повседневной международной, экономической, политической, научной и иной деятельности, ухода от конфронтации, изучения опыта «диалога культур», включающихся в объективные процессы глобализации человеческого многополярного мира.

В связи с этим изучение русского мира в рамках определенной философско-методологической традиции является важным условием для продуктивного использования потенциала концепта и связанного с ним понятия «русский мир». Всем этим определяется выбор темы диссертации и характер разрешения исследовательских задач, обоснованных диалектическим методом теоретизирования.

Вести данное исследование мы будем, опираясь на принципиальное различие метафизического и диалектического метода и соответствующих им проектов науки.

Степень разработанности темы исследования.

Теоретико-методологическая основа исследования концептов «человеческий мир» и «русский мир» и связанных с ними понятий, в том числе в рамках диалектической и метафизической традиции философского познания действительности, представлена в работах как отечественных, так и зарубежных исследователей.

В частности, концепт «человеческий мир» изучался с древнейших времен, мы находим его уже в трудах античного географа, философа Гекатея Милетского. Понятие человеческого мира употребляется в трудах современных зарубежных и

отечественных исследователей, философов: Г.-Г. Гадамера, Э. Кассирера, а также И.А. Ефремова, С.Л. Рубинштейна, В.А. Конева, М.С. Кагана, В.М. Хвостова, С.С. Аверинцева, Ю.Ш. Биглова и др. Взгляды на изучение человеческого мира в системе диалектической методологической традиции нашли свое развитие в работах И.А. Ильина, Н.А. Умова, Н.А. Бердяева, В.С. Барулина и других исследователей.

Основные характеристики, функции и свойства социальной реальности, которые отображают специфику человеческого мира, представлены в работах зарубежных исследователей XIX века (В. Дильтея, М. Вебера, А. Шюца, Э. Дюркгейма, Ф. Тенниса, Г. Зиммеля, Дж. Мида и др.), а также современных представителей западного теоретизирования (Дж. Ритцера, Дж. Серла, П. Бергера, Т. Лукмана, Р. Бхаскара, У. Найссера и др.). Данная проблема раскрывается в трудах отечественных исследователей: Р.А. Смирновой, Ю.Л. Качанова, Э.О. Леонтьевой, И.А. Терентьева, К.С. Пигрова, а также В.С. Барулина, Н.И. Мартишиной, С.Г. Тер-Минасовой, В.А. Масловой, Е.С. Яковлевой, В.А. Гребенщикова и др.

Значительное внимание проблеме разнообразия типов человеческого мира в западноевропейской науке уделено в работах Г.В.Ф. Гегеля, А. Бергсона, А.Дж. Тойнби, К. Поппера. В отечественной науке эта проблема освещается в исследованиях Н.Я. Данилевского, А.С. Хомякова, В.С. Степина, Н.М. Чуринова и др. Вопросам специфики социальной реальности различных проявлений человеческого мира уделяли большое внимание такие западные философы, как Э. Гидденс, В. фон Гумбольдт, З. Бауман. Изучение специфики социальной реальности в российской науке имеет место в трудах И.С. Алексеевой, А.Г. Асмолова, М.М. Бахтина, Л.А. Брауна, М.В. Бутаевич-Петрашевского, В.С. Виноградова, С.И. Влахова, Г.Д. Гачева, А.Я. Гуревича, Л.П. Карсавина, А.В. Костиной, И.Ф. Кефели, С.П. Флорина, А.Д. Швейцера, А.Н. Яковлева и других исследователей.

Содержание концепта «русский мир» раскрывается в трудах Н.М. Чуринова, П.Г. Щедровицкого, В.Ю. Даренского, О.Н. Батановой, Г.В. Вернадского,

П.Н. Савицкого, Л.Н. Гумилева, А.А. Белоусова, О.А. Платонова, К.Н. Леонтьева, М. Кастельса, Ю.В. Тихонравова и др.

Изучение русского мира как социальной реальности актуализировано в трудах Г.В. Флоровского, Н.В. Крушевского, М.М. Сперанского, Н.О. Лосского, А.Д. Шмелева, В.И. Белова, А.Д. Урсула, А.М. Ковалева, Н.В. Наливайко, А.В. Лони́на и работах других авторов.

Основные определения русского мира раскрываются в трудах В.С. Степина, И.В. Ведюшкиной, М.С. Сосницкой, О.Б. Неменского, Л.Г. Антипенко, О.А. Платонова, А.А. Белоусова, Н.Ш. Коллманна, В. Шубарта, А.С. Видинова, М.К. Азадовского и др.

Тем не менее, концепт «русский мир» слабо изучен, особенно с точки зрения реализации в философском познании действительности основных философско-методологических традиций. Специфика социальной реальности русского мира как одного из проявлений человеческого мира и его определений требует дальнейшего социально-философского изучения, что и послужило основной причиной выбора темы исследования.

Объект и предмет исследования.

Объектом диссертационного исследования является человеческий мир в его единстве и многообразии. **Предметом** исследования является концепт «русский мир».

Цель и задачи исследования.

Целью диссертационной работы является социально-философский анализ концепта «русский мир» в диалектической системе познания.

Достижение поставленной цели требует решения следующих **задач**:

- 1) исследовать концепт «человеческий мир» с позиций диалектической и метафизической методологических традиций философского познания действительности;

- 2) раскрыть основные характеристики, функции и свойства социальной реальности, отображающие специфику человеческого мира;
- 3) исследовать типы человеческого мира и содержание их социальных реальностей;
- 4) исследовать концепт русского мира с позиций диалектической методологической традиции философского познания действительности, выявить, в каком содержании данный концепт используется в научном познании;
- 5) показать русский мир как социальную реальность;
- 6) раскрыть основные определения русского мира.

Методологическая основа исследования.

Методологической основой диссертационного исследования являются метафизический и диалектический методы философского познания, необходимые для изучения концепта «человеческий мир» в рамках теории познания как теории репрезентации и теории познания как теории отражения. Решение изучаемых проблем осуществляется на основе общенаучных подходов: социологического, культурологического, политологического, системного, структурно-функционального, деятельностного, общенаучных методов: анализа, синтеза, сравнительно-исторического метода, а также положений и выводов, содержащихся в трудах зарубежных и отечественных исследователей.

Научная новизна исследования и личный вклад автора:

1. Показано, что содержание концепта «человеческий мир» зависит от того, в системе какой методологии и теории познания данный концепт применяется. Он может выступать как образ действительности, как репрезентант или как репрезентация. С точки зрения диалектической методологии и теории познания как теории отражения концепт «человеческий мир» в соответствии с принципом единства мира и принципом всеобщей связи явлений выступает как образ действительности. С точки зрения метафизической методологии и теории познания как теории репрезентации содержание концепта «человеческий мир»

раскрывается в соответствии с принципом дуализма и принципом антропоцентризма как произвольно формулируемый репрезентант (общественный идеал, директива, общественный договор, идеологическая программа и т.п.) – реалистская методологическая традиция, или как понятие в составе языка, предназначенного для описания непознаваемого и тем самым для получения необходимых репрезентаций – номиналистская методологическая традиция.

2. Показано, что каждый человеческий мир предполагает адекватную ему социальную реальность, раскрывающую его определенность, самобытность, индивидуальность, неповторимость, а также включающую исторические, антропологические, идеологические, социально-психологические особенности и социальный опыт общества и т.д. Жизнеутверждение общества в условиях наличного комплекса ландшафтных, климатических, геополитических и иных объективных условий и субъективных факторов действительности детерминирует специфическое содержание социальной реальности и модель мира, в рамках которой оказывается возможным и исторически оправдывается его продуктивное развитие. В зависимости от характера модели мира оказывается актуальной та или иная философская методология и теория познания.

3. Установлено, что каждый из типов человеческого мира имеет свою специфику становления и приобретает устойчивость, самоутверждаясь в своей модели мира. Понятиями *Pax Romana* (римский мир), *Pax Africana* (африканский мир), *Pax Islamica* (исламский мир), *Pax Sinica* (китайский мир) и т. д. раскрывается специфика содержания обществ различного типа, специфика миров, задаваемых объективными условиями и субъективными факторами, требующих своей защиты в соответствующих исторических условиях. Каждый человеческий мир характеризуется своими определениями (качества, функции, свойства, отличительные черты проявлений человеческого мира). Идеология трансформации общества опасна для него, поскольку данная трансформация грозит выходом общества из своей модели мира и утратой исторически складывающихся определений его социальной реальности.

4. Показано, что концепт «русский мир» функционирует в социально-философском познании как одно из проявлений человеческого мира и используется применительно к действительности культурно-исторической общности русского народа. В диалектической методологии и системе теории познания как теории отражения концепт «русский мир» выступает как образ действительности. При этом изучение русского мира как объективно сложившейся определенности должно происходить с учетом взаимного обогащения с социальной реальностью других народов. Русский мир в соответствии с принципом единства мира и принципом всеобщей связи явлений развертывает свой потенциал, руководствуясь необходимостью установления адекватных отношений между людьми, между природой и обществом.

5. Доказано, что стандарты жизнедеятельности и жизнеутверждения русского мира определяются социальной реальностью, которая складывается в соответствии с русской моделью мира Лад, в рамках которой русский народ самоутверждается и становится способным устойчиво развиваться. Русская модель мира прочно укоренена в жизнедеятельности народа, и в соответствии с нею развертываются стандарты его естественности, стандарты рациональности, методологические стандарты и т.д. Социальная реальность русского мира изменялась в соответствии с характером и содержанием исторической эпохи, при этом он оставался устойчивым, реализуясь в собственной модели мира. Полнота модели русского мира раскрывается совершенством отношений между людьми и между природой и обществом и делает возможным его дальнейшее жизнеутверждение.

6. Доказано, что определения русского мира, в совокупности которых он объективно сложился, составляют его своеобразие, раскрывают его специфику и позволяют распознать его во всем многообразии проявлений человеческого мира. В качестве таких определений выступают язык, культура, ментальность, государственность, религиозность, наука, литература, традиции, обычаи, определенный тип общества и т.д., и каждое из них актуализирует в себе и

раскрывает своеобразие русского мира, его исторические, антропологические, идеологические, социально-психологические особенности.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования.

Теоретическая значимость результатов диссертационного исследования определяется актуальностью их использования в целях дальнейшего исследования русского мира в социальной философии. Теоретические результаты, которые получены в диссертационном исследовании, направлены на дальнейшее развертывание социально-философского знания о человеческом мире и многообразии типов его проявления.

Практическая значимость состоит в том, что материалы диссертации могут быть использованы для подготовки учебных пособий, чтения таких учебных курсов, как «Личность и общество», «Теория культуры и цивилизации», «Общественные отношения и их регулирование», «Национальное многообразие», «Этнология» и т.д. Теоретические положения и выводы, полученные в диссертационном исследовании, могут быть востребованы для подготовки реферативных и библиографических трудов по социальной философии, а также в практике изучения социальной реальности различных типов человеческого мира.

Положения, выносимые на защиту:

1. В отечественном социально-философском теоретизировании только наметилась необходимость объективного изучения содержания концепта человеческого мира исходя из диалектической традиции теоретизирования. Так, изучение данного концепта с позиций, когда в центре внимания оказываются созидательные качества человеческого мира, позволяет наиболее полно раскрыть его содержание.

2. Проблема определения границ социальной реальности, которую предполагает тот или иной человеческий мир, связана главным образом со спецификой и различиями этих социальных реальностей, разными

мировидениями, разными языками, разными определениями, свойственными разным проявлениям человеческого мира.

3. Произвольное конструирование человеческого мира, посредством захватнических войн, строительства агрессивных военных союзов, конфликтных противостояний, навязывания демократии и демократических ценностей, умозрительных политических стандартов и т.д. опасно для общества. Угроза потери тем или иным типом человеческого мира своей устойчивости, идентичности и определенности, исторически складывающейся из определений его социальной реальности, может быть нивелирована путем его гармоничного развития в рамках своей модели мира.

4. На сегодняшний день концепт «русский мир» в социально-философском познании используется в основном для обозначения культурно-исторической общности русского народа, при этом содержание данного концепта не исчерпывает всего потенциала изучения русского мира как объективно сложившейся определенности с учетом объективных условий и субъективных факторов, его специфицирующих, а именно в диалектической методологии и системе теории познания как теории отражения.

5. Во всем многообразии типов человеческого мира русский мир проявляет свою уникальность, индивидуальность, отличные от других цивилизаций, а также стремится сохранить идентичность своей социальной реальности, которая складывается в соответствии с исконной русской моделью мира.

6. Русский мир представляет собой обладающую специфическими особенностями, объективно сложившуюся культурно-историческую общность народов и населяемых территорий, которая разворачивает свой потенциал, руководствуясь необходимостью установления адекватных отношений между природой и обществом, совершенствуя данные отношения с целью укрепления своей жизнеспособности.

Степень достоверности и апробация результатов работы. Необходимая степень достоверности данной работы определяется степенью ее новизны,

применяемой методологией, опорой на факты социокультурной практики, а также апробацией этого исследования.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на расширенном заседании кафедры глобалистики и геополитики Сибирского федерального университета, а также на заседании кафедры философии Сибирского федерального университета.

По теме диссертационного исследования опубликовано 14 научных работ, из них 4 в рецензируемых журналах. Общий объем этих публикаций составляет 4,1 печатных листа.

Изложенные в работе результаты нашли свое отражение выступлениях автора на международных, всероссийских и региональных научно-практических конференциях: «Аспекты ноосферной безопасности в приоритетных направлениях деятельности человека» (Тамбов, 2010), «Современные направления теоретических и прикладных исследований» (Одесса, 2010), «Гуманитарное образование – основа формирования культуры современного общества» (Санкт-Петербург, 2011), «Познание стран мира: история, культура, достижения» (Новосибирск, 2013) и других.

ГЛАВА 1

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МИРА И ЕГО ОПРЕДЕЛЕННОСТИ

§ 1.1. Концепт человеческого мира

Задачей данного параграфа является исследование концепта «человеческий мир» с позиций диалектической и метафизической методологических традиций философского познания действительности.

Концепт и соответствующее ему понятие «человеческий мир» существуют с древних времен. Еще в V в. до н.э. древнегреческий географ Гекатей Милетский сформулировал понятие «ойкумена» (др. гр. «населяю, обитаю»), которое обозначало часть мира, освоенную человечеством. Изначально это понятие было им введено для обозначения известной грекам части Земли с центром в Элладе. При этом греческий мир (ойкумена, или *Pax Oecumenica*) представлял собой исключительно мир греческого языка, т. е. мир греческих племен. В дальнейшем понятие «ойкумена» стало использоваться для обозначения земель, заселенных и известных человечеству в целом [180, с. 41–45]. Так, ойкумена есть совокупность всего заселенного и постоянно посещаемого человеком пространства земного шара [32].

По мнению Святослава Романова, автора произведения «Книга Атлантиды», в котором собраны многочисленные свидетельства и научные факты о древнем мире, его представители также широко использовали понятие ойкумены. Так, Аполлодор Афинский, древнегреческий грамматик и философ (около 180 г. до н.э. – после 120 г. до н.э.), а также Плутарх (46-127), древнегреческий философ, биограф, в своих сочинениях, большинство из которых дошли до нашего времени, уточняют границы их средиземноморского мира – «ойкумены» [137].

Данное понятие достаточно часто встречается в трудах современных авторов, а также ученых и исследователей второй половины XX в. Например, в 1946 г. И.А. Ефремов, социальный мыслитель и философ-космист, написал роман «На краю Ойкумены». В произведении описаны события 1200-1100 г. до н.э., которые разворачиваются в Древней Греции [70]. Современный социолог и военный историк С.Б. Переслегин, автор комментариев к книгам Б. Лиддел Гарта, широко использует понятие «ойкумена» в своих работах при исследовании проблемы военных конфликтов. Данное понятие он употребляет как в историческом его значении, т. е. для обозначения земель, заселенных племенами преимущественно в европейской части континента, так и в значении современном, отображающем экономическую, политическую и информационную структуру ойкумены.

Понятием ойкумены также активно интересуются представители психологической науки, которые подразумевают под ним многомерную и многомирную целостность человеческого пребывания и бытия. В психологии понятие «ойкумена» охватывает и связывает воедино пространство жизни многих субъектов, множество жизненных миров, однако оно не ограничивается областью взаимодействия людей в условиях совместной деятельности.

По своей сути понятие «ойкумена» совпадает по значению с понятием «мир», представленным в работе российского психолога и философа С.Л. Рубинштейна «Человек и мир». Автор определяет данное понятие следующим образом: «Мир – это общающаяся друг с другом совокупность людей и вещей, точнее, совокупность вещей и явлений, соотнесенных с людьми. Иными словами, мир есть организованная иерархия различных способов существования, точнее, сущих с различным способом существования. В этой характеристике определяющим является человеческий общественный способ существования» [139, с. 13].

В философии, истории, социальных науках, теоретическом и эмпирическом познании функционирует концепт «человеческий мир». Однако представители различных областей научной мысли не дают четкого определения данного

концепта. Такая гносеологическая ситуация связана с тем, что в основе их исследований лежат различные по своей сути теории познания – теория отражения и теория репрезентации. Различия между этими теориями в гносеологическом плане заключаются в противоположных точках зрения о возможности познания мира, т. е. его познаваемости и непознаваемости, а также в отношении ученого к всеобщей связи явлений, т. е. руководствованию этим принципом или отрицание его в процессе познавательной деятельности.

Человеческий мир реализуется в определенной модели мира, характерной особенностью которой является то, что она указывает на приоритетное положение одного из этих двух философских методов – диалектического или метафизического. Так, в рамках диалектики человеческий мир есть, в конечном счете, отражение действительности, он предстает как результат освоения человеком содержания мира, как образ мира. В рамках метафизической научной традиции человеческий мир предстает как репрезентация, как исходное основание (аксиома), традиционно выступающее в форме реализма и номинализма.

Модель мира представляет собой философскую концепцию, формирующуюся на основе представлений о субстанциональных характеристиках мира, выражающих те его качества, которые являются актуальными для определенной исторически альтернативной традиции в научном познании [134, с. 19]. При этом нельзя не согласиться с мнением И.А. Пфаненштиля, что «любая модель мира является всего лишь одной из множества возможных и взаимоисключающих интерпретаций или версий, которые стремятся объяснить или упорядочить весь Мир как целое и как систему в свете, т. е. в терминах и категориях, одного определенного языка и субъективного (индивидуального, группового, социального или культурного) опыта [...], которые, в свою очередь, определяют соответствующий тип мышления и поведения, т. е. жизненную идеологию и стратегию самого исследователя [134, с. 17]».

Таким образом, прежде чем приступить к анализу концепта человеческого мира, необходимо обратиться к истолкованию мира как целого, и места человека в нем, т. е. различным моделям мира. В нашем исследовании в качестве моделей,

соответствующих метафизическому и диалектическому проектам науки, выступают разработанные еще в Античности и трудах Аристотеля универсалистская и космическая модели мира. Две эти противоречивые философские модели предполагают определенные качества мира, на раскрытии которых сосредотачивается познавательная активность человека. Таким образом, Мир как Космос представляет собой «прекраснейший порядок, гармонично включающий в себя человека», в свою очередь, Мир как Универсум – механическую сумму частей или технологий, противостоящую человеку и признанную обеспечивать удовлетворение его потребностей [129, с. 23].

Основы изучения методологической базы исследования универсалистской и космической моделей мира были заложены в трудах Аристотеля и Платона. В настоящее время эту концепцию развивают многие современные исследователи. Так, Н.М. Чуринов, вслед за Н.А. Бердяевым, отмечает, что в универсалистской модели мира «человеческий мир предстает как машина – машина произвола» [174, с. 71]. При этом человек стремится получить такое знание, которое позволило бы ему быть независимым от действия объективных законов природы и общества, от необходимости их познания и признания. Человеку такое знание дает возможность преобразовывать мир в соответствии со своими потребностями, пренебрегая всеобщей связью явлений. Согласно этой модели мира, любая произвольно сформулированная теория репрезентует ту или иную сторону мира, причем субъект познания убежден в том, что в силу своей непротиворечивости и аксиоматической достоверности эта теория верна.

Космическая модель мира раскрывает мир как определенную совокупность совершенств, в которую общество должно встраиваться. Для общества представляется необходимым учиться сочетать исполнение социальных норм с объективными законами природы, соотносить свои устремления с этими законами. Данная модель мира связана с изучением духовного наследия античной культуры, позволяющего сделать вывод об актуальности и существенном укреплении космического, гармонического начала в восприятии мира человеком.

Итак, на основе двух теорий познания (теории отражения и теории репрезентации) формируются, соответственно, космическая и универсалистская модели мира. Концепт «человеческий мир» изучался с античных времен, и всегда его изучение происходило в соответствии с той или иной теорией познания.

Как очевидно, результаты исследования этого сложного концепта неоднозначны и разнообразны. Следовательно, изучать концепт человеческого мира необходимо с учетом различных методологических исследовательских подходов и соответствующих концепций его исследования.

Так, В.А. Конев, современный специалист в области философии культуры, утверждает существование в современной науке трех миров сущего: мира неорганической природы, мира органической природы и мира человеческого. Под последним понимается социальный (или социокультурный) мир. Каждому из существующих миров присущи свои закономерности, системность и параметры существования: свое время возникновения, свое пространство распространения, свои представители и т. д.

Мир неорганической природы берет свое начало примерно 15 млрд лет назад, и представляет собой мир вещества и энергии, мир материальных, неодушевленных тел. Согласно современным космогоническим данным, возникновение мира неорганической природы связано с «первозданным взрывом».

Мир земной органической природы, по мнению В.А. Конева, возникает примерно 500 млн лет тому назад и предстает как мир организмов, способных к самовоспроизводству и сохранению своей целостности, которые в процессе своей жизни обеспечивают функционирование различных биосистем и биосферы. Однако нельзя не отметить, что специалисты в области концепций современного естествознания утверждают, что жизнь на нашей планете существует более 3,5 млрд лет, ими были обнаружены признаки деятельности живых организмов в докембрийских породах, рассеянных по всему земному шару. Процесс возникновения органической природы является очень сложным и берет свое начало с момента образования простейших органических соединений из

неорганических [121]. По нашему мнению, указывая дату возникновения мира органической природы, В.А. Конев делает акцент на появлении первых животных, имеющих скелеты, позвоночных, поскольку это было значительной вехой в истории жизни на Земле более позднего периода.

Мир человеческий начинает формироваться более 2 млн лет назад вместе со становлением человека и появлением первых орудий труда. Формирование человеческого мира завершается с появлением человека современного вида (*Homo sapiens*) и возникновением родовой организации его жизни (примерно 40 тыс. лет назад). Однако существует еще одно мнение по временному вопросу происхождения человека: так, Л.Б. Вишняцкий, известный петербургский антрополог, в работе «Человек в лабиринте эволюции» отмечает, что, согласно последним научным открытиям, «человек современный» появился гораздо раньше, чем было принято считать в последнее время, и датирует его появление более чем 100 тыс. лет назад [46].

Человеческий мир является хронологически новым миром сущего, и его главной конституирующей единицей становятся разум и осмысленное действие человека. По сравнению с природой человеческий мир обладает качественным своеобразием, поскольку все области жизни человека пронизаны смысловыми характеристиками, которые составляют сущность этого мира. Именно смысл (значимость) В.А. Конев ставит во главу угла и формулирует важное, по нашему мнению, положение о том, что каждый смысл обладает своим содержанием, отличен от другого, это различие смыслов и составляет основание неисчерпаемости разнообразия человеческого мира [94, с. 10–12]. Смысл неотъемлем от социальной реальности как таковой, и находит отражение во всех социальных явлениях. Необходимым условием существования смысла является «отнесение» одних предметов или явлений к другим. Этот акт «отнесения» возможен лишь благодаря разумному действию человека.

По мнению В.А. Конева, человеческий мир в ситуации отсутствия действия человека становится хрупким, теряет смысл: «Любое явление человеческого мира требует заботы, работы человека, которая дает ему существование. Поэтому для

человека его мир не безразличен. Это мир значимого бытия. И человек должен быть подготовлен к осмыслению значения окружающего его бытия и к поддержанию его существования» [94, с. 13]. Ученый утверждает, что смысл рождается благодаря деятельности человека, а человеческий мир во всем своем разнообразии не может существовать вне деятельности человека, вне его активности, вне своеобразной формы сплетения актов действий человека в один акт деятельности, в определенное событие.

Кроме того, как показывает М.С. Каган в своей книге «Человеческая деятельность», именно понятие «деятельность» наиболее адекватно выражает активность человека. «В отличие от животных, активность человека призвана обеспечить не только его биологическую, но и социальную жизнь; она поэтому становится бесконечно более сложной и разнообразной. Обозначая эту человеческую активность, понятие деятельность охватывает, таким образом, и биологическую жизнедеятельность человека, и его социокультурную, специфически человеческую деятельность» [79, с. 39].

Таким образом, по мнению М.С. Кагана, человеческая деятельность имеет особый специфический характер, поскольку основной функцией деятельности является обеспечение сохранения и непрерывного развития человеческого мира. Следовательно, деятельность призвана воспроизводить сверхприродные условия бытия человека: социальные отношения, культуру и его самого как биосоциальное, а не чисто биологическое существо. «Какую бы большую роль ни играли различные формы биологической активности, они всегда оказываются «очеловеченными» [79, с. 41]. Подтверждением этому может служить художественное творчество – единственный вид человеческой деятельности, который не имеет своего прообраза в жизнедеятельности животных. Так, человек испытывает биосоциальную необходимость формирования социально-культурного наследования и свойственных ему механизмов передачи общественно ценного опыта. Учитывая сказанное выше, мы полагаем, что человеческий мир представляет собой продукты труда и результаты человеческой деятельности.

В.М. Хвостов, отечественный философ и правовед, используя социоправовой подход, изучает человеческий мир как социальный организм и выделяет существенные черты его природы. Общество и государство, по его мнению, возникают в результате процесса, который всецело определяется не только разумными целями входящих в общество индивидов, но зависит также от состояния условий внешнего мира и от непредвиденно наступающих последствий человеческих действий. В.М. Хвостов утверждает, что общество является непростым организмом в том отношении, что оно живет своей особой жизнью, не исчерпывающейся в жизни отдельных его членов. Каждая личность является самостоятельным центром психической жизни, а из их взаимодействия развиваются социальные движения, и вырастает социальная деятельность, дающая особые социальные продукты (язык, право, науку и т.п.) и подлежащая особым законам, в основе которых лежит коллективная психология, психология народов [167].

Эрнст Кассирер, немецкий философ и культуролог, изучает человеческий мир с точки зрения социокультурного подхода, определяя его как специфический мир человеческой культуры. Язык, миф, искусство и религия представляют собой части этого мира («универсума»), основу человеческого опыта. Человек, по мнению Э. Кассирера, есть «символическое животное», которое строит себе мир в символических формах. Так, символическое мышление и поведение являются наиболее характерными чертами человеческой жизни, на которых зиждется весь прогресс человеческой культуры. Однако существуют мнения, что в животном поведении также обнаруживаются сложные системы знаков и сигналов, но все они, несомненно, очень далеки от символической мысли человека. Это связано с тем, что сигналы и символы имеют различную специфику: сигнал есть часть мира физического бытия, а символ — часть человеческого мира значения. «Человеческий мир — это не отдельная сущность или самообусловленная реальность: человек живет в физическом окружении, которое оказывает на него постоянное влияние и налагает отпечаток на все формы его жизнедеятельности. Это влияние мы постоянно должны иметь в виду, чтобы понять творение самого

человека – его «символический универсум» [83, с. 29]. Таким образом, Э. Кассирер утверждает, что человеческий мир формируется по тем же самым биологическим правилам, которые управляют жизнью других организмов, при этом в человеческом мире он выделяет основную отличительную черту человеческой жизни – символическую систему.

Кроме того, как показывает С.С. Аверинцев, способность человека к символизации является решающей характеристикой человеческого мира. С позиции философского символизма, именно благодаря изучению символических форм становится возможным проникновение в фундаментальные структуры человеческого мира – человеческую деятельность, язык, миф, религию, науку и искусство. «Входя в человеческий мир, вещь становится символом: она начинает нечто «означать», обретает «смысл». Язык и миф, бытовой обиход и нормы поведения, все те первоэлементы человеческого существования, без которых человек не может совершить ни одного простейшего жизненного акта, суть с самого начала символические формы» [1, с. 241].

В свою очередь, немецкий философ Ганс-Георг Гадамер, исследуя понятие человеческого мира, отмечает, что он раскрывается в процессе языкового взаимопонимания. Человеческий мир есть, таким образом, «общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом» [48, с. 516]. Все формы человеческого жизненного сообщества представляют собой формы сообщества языкового. Как считает Г.-Г. Гадамер, люди, воспитанные в традициях определенного языка и определенной культуры, видят мир иначе, чем люди, принадлежащие другим традициям. Тем не менее, человеческий мир, имеющий языковую природу, выражается в традициях каждой культуры.

Современный автор Ю.Ш. Биглов, используя синергетический подход, делает вывод, что человеческий мир представляет собой сложную структуру, состоящую из множества уровней, каждый из которых представлен парами «субстрат-структура». Так, Мораль – это структура, а множество индивидуальных сознаний – это субстрат для этой структуры. Ю.Ш. Биглов отмечает, что на одном

исторически конкретном множестве индивидуальных сознаний одни нормы морали возможны, а другие – нет. По его мнению, человеческий мир по своей организации включен в мир бесконечный, в основании которого находится ненаблюдаемое, а остальные его стороны уходят в необозримое и недостижимое. Человеческий мир обладает нечеткими, но реальными границами на всех уровнях, конкретная номенклатура которых определяется человеческой практикой [30].

На наш взгляд, полноценный социально-философский анализ концепта человеческого мира невозможен вне его осмысления в рамках двух основных традиционных философских методологий: диалектической и метафизической. Согласно диалектической методологии концепции исследования концепта человеческого мира предполагают усовершенствование связей между людьми, а также усовершенствование отношений между природой и обществом. В соответствии с метафизической методологией концепции изучения человеческого мира призваны раскрывать различные потребительски существенные стороны человеческого мира (человеческая деятельность, человеческая активность, труд, удовлетворение потребностей и т. п.) или различные варианты описания человеческого мира как принципиально непознаваемой сущности.

Метафизическая методологическая традиция реализуется в двух версиях: неореалистской и неономиналистской. В неореалистской версии содержание концепта человеческого мира декларируется вне зависимости от того, является оно отражением действительности или не является таковым (общественный идеал, директива, общественный договор, идеологическая программа и т. п.). В неономиналистской версии концептом человеческого мира пользуются, вкладывая в него вероятностное, т. е. произвольное содержание, пригодное в той или иной степени для описания непознаваемой, в соответствии с принципом дуализма, действительности.

Таким образом, анализируя концепт «человеческий мир», мы различаем три основных типа концепций:

1. неореалистский, согласно которому концепт человеческого мира предстает как абстракция, как общественный идеал;
2. неоминалистский, согласно которому человеческий мир предстает как нечто непознаваемое и поэтому может быть только предметом описания, при этом концепту «человеческий мир» приписывается произвольное значение;
3. диалектический, с точки зрения которого, концепт человеческого мира есть образ, отображение действительности, выступающий в качестве прообраза.

Отметим, что согласно неоминалистской традиции в ходе познавательной деятельности понятие «человеческий мир» может быть замещено другими понятиями, наполняемыми произвольным содержанием: понятие человеческого общества, которое зачастую соотносят с понятием человеческого мира, чаще всего является неполным и фрагментарным. Так, К.Х. Момджян, специалист по социальной философии и общей социологии, понимает человеческое общество как совокупность явлений, обладающих особыми социетальными свойствами, выделяющими мир людей из мира природных реалий [120, с. 79–81]. Также в литературе по философии понятие «человеческое общество» часто используется для обозначения всей совокупности исторически сложившихся форм совместной деятельности. Человеческое общество выступает как высшая ступень развития живых систем, главные его элементы – люди, формы их совместной деятельности, прежде всего труд и его продукты, сферы человеческого духа, различные формы собственности, политика и государство и т.д.

Многие исследователи говорят о человеческом мире в случае, когда речь идет о главных признаках, выделяющих социальное существо из явлений природы. В качестве этих признаков могут выступать: сознательный характер действий, особый тип трудового приспособления к среде, множество потребностей, интересов и средств их удовлетворения, отсутствующих у животного, и т. д. Зачастую не упоминается, что человеческий мир – это не только общество, поскольку всякий человеческий мир складывается на основе какой-

либо модели мира и включает в себе ее содержание. В результате этого понятие «человеческий мир» подменяется на такие понятия, как «человеческое общество», «общественная жизнь», «социальное устройство» и т. д.

В соответствии с диалектической методологической традицией актуализируется теория познания как теория отражения: человеческий мир выступает как нечто реализующееся согласно с двумя принципами: единства мира и всеобщей связи явлений. В содержании концепта человеческого мира в центре внимания оказываются не потребительски существенные, а созидательные качества данного мира. Вместе с тем до настоящего времени диалектическая методология, раскрывающая концепт человеческого мира как образ действительности, остается не в полной мере реализованной.

В свою очередь, диалектические принципы единства мира и всеобщей связи явлений в познании действительности актуализируют социально-философское изучение концепта «человеческий мир» в качестве образа социальной действительности. Такой подход, в частности, начали разрабатывать в продолжение традиций Аристотеля и Византии русские религиозные мыслители, а в середине XIX в. отечественные философы-славянофилы А.С. Хомяков, И.С. Аксаков, И.В. Киреевский, продолжили Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев, философы «серебряного века» Л.П. Карсавин, П.И. Новгородцев, Г.В. Флоровский, народники Н.К. Михайловский, В.П. Воронцов, С.Н. Южаков, а в современном отечественном социально-философском теоретизировании его придерживаются А.С. Панарин, В.С. Степин, Н.М. Чуринов, Н.А. Князев, С.Ю. Пискорская, А.Г. Дугин и другие.

Отметим также, что философам-славянофилам был присущ органический взгляд на человеческий мир как на естественно сложившуюся общность людей, имеющую собственные принципы организации жизни. В данном отношении человеческий мир рассматривался по аналогии с физическим организмом.

Н.А. Умов, российский ученый-физик, философ-космист, изучает человеческий мир и возможности его устойчивого развития, которое состоит в реализации диалектического проекта науки, требующего развития человеческого

мира в естественном единстве с развитием природы. Н.А. Умов принимает к сведению изменчивость содержания всеобщей связи явлений и способность человека корректировать ход природных событий, а также утверждает власть человека над энергией, временем и пространством. Однако эта власть не имеет по отношению к природе сугубо эгоистических намерений и нацелена не на покорение природы, а на то, чтобы человек во вред себе «не дергал и не спутывал сети» всеобщей связи явлений и со знанием дела «вписывал» человеческий мир в ее содержание. Таким образом, человек совершенствует и совмещает развитие природы и развитие человеческого мира, тем самым раскрывая его красоту, совершенство и гармоничность.

С точки зрения Н.А. Умова, явление машины призвано помогать человеческому миру развиваться, оказываясь устойчивее и продуктивнее в борьбе за стройность. Автор выделяет два концепта машин. Машины одного концепта изобретаются для целей удовлетворения потребностей человека, когда имеется в виду, что законы природы элементарны и ими можно пренебречь, – это машины произвола, покорения природы. Другой концепт машин предполагает цели достижения результатов в борьбе с нестройностями, призывает служить сочетанию активности человеческого мира с действием законов природы, разворачиванию более совершенных общественных отношений [160, с. 116].

Н.А. Бердяев, русский религиозный философ XX в., в своей работе «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» обращает особое внимание на понятие человечности в описании человеческого мира. Так, человечность есть основа должного, желанного общества. Н.А. Бердяев утверждает, что необходимо бороться за новое общество, которое признает высшей ценностью человека, а не государство, общество, нацию. Управление человеческой массой происходит посредством «мифов, пышных религиозных обрядов и праздников, через гипноз и пропаганду и всего более кровавым насилием» [29, с. 320]. Все это является человеческим, но не человечным, поэтому наиболее трудной задачей представляется защищать и утверждать человечность в жизни обществ. Человек не должен выносить насилия над собой,

рабства, надругательства над человеческим достоинством. Мир подвержен постоянным изменениям, при этом человек остается прежним, однако для того, чтобы человечность восторжествовала, необходима более глубокая, духовная революция.

По мнению Н.А. Бердяева, социальный вопрос есть вопрос человечности. На человека не только оказывает влияние мировая и социальная среда, она также проецируется им изнутри, что определяет общность и общение людей в целом. «Человечность есть целостное отношение к человеку и к жизни, не только к человеческому миру, но и к миру животному. Человечность есть раскрытие полноты человеческой природы, т.е. раскрытие творческой природы человека. Эта творческая природа человека должна обнаружить себя и в человеческом отношении человека к человеку» [29, с. 320]. Таким образом, Н.А. Бердяев раскрывает содержание человеческого мира с позиций религиозно-философского подхода.

В.С. Барулин, специалист по социальной философии и методологии социального познания, в своих работах говорит о человеческом мире, определяя его как воплощение человека, своеобразную форму его бытия, продукт труда и деятельности человека, объективацию его духовности, воплощение присущей ему коллективности. В данном значении человеческий мир есть не что иное, как тот же человек, но взятый, раскрытый, выявленный в определенном ракурсе своего бытия. По мнению В.С. Барулина, общество во всем своем многообразии представляет воплощение и реализацию в вещах, предметах, процессах, структурах человеческих значений и смыслов, именно этим и определяется своеобразная диалектика человека и общества, т. е. диалектика слитности человека с обществом и его дистанцирования от него. В своих работах Владимир Семенович пишет, что общество представляет собой воплощение человеческого труда, деятельности, его духовности и коллективности, социум функционирует именно как человеческое общество, поэтому человек не может находиться в отстраненности от него, и, таким образом, сближается с ним. Общество существует и развивается как человеческий мир, при этом, с одной стороны,

человек, постоянно созидая общество, развивает его во все более сложный организм, с другой стороны, человек сам эволюционирует и непрерывно развивается под влиянием создаваемого им общества. Так, человек превращается в производительную силу общества, политического субъекта, созидателя духовных ценностей. «...Общности людей, их связи, субъекты пронизывают все сферы общественной жизни» [14, с. 60].

Основываясь на вышесказанном, мы полагаем, что концепт человеческого мира в рамках аристотелевской методологической традиции и теории познания как теории отражения раскрывается как образ, как отображение действительности, как результат освоения человеком содержания мира, и развивается в естественном единстве с развитием природы. Человеческий мир есть своеобразная форма бытия человека, продукт его труда, деятельности и духовности, реализованный и воплощенный во всем своем многообразии в предметах, процессах, структурах человеческих значений и смыслов.

Таким образом, исходя из данного нами определения, исследуя концепт «человеческий мир» с позиций диалектической и метафизической методологических традиций философского познания действительности, мы пришли к следующим выводам:

- Показано, что содержание концепта «человеческий мир» зависит от того, в системе какой методологии и теории познания данный концепт применяется. Он может выступать как образ действительности, как репрезентант или как репрезентация.
- Показано, что с точки зрения диалектической методологии и теории познания как теории отражения концепт «человеческий мир» в соответствии с принципом единства мира и принципом всеобщей связи явлений выступает как образ действительности.
- Показано, что с точки зрения метафизической методологии и теории познания как теории репрезентации содержание концепта «человеческий мир» раскрывается в соответствии с принципом дуализма и принципом антропоцентризма как произвольно формулируемый репрезентант (общественный

идеал, директива, общественный договор, идеологическая программа и т.п.) – реалистская методологическая традиция, или как понятие в составе языка, предназначенного для описания непознаваемого и тем самым для получения необходимых репрезентаций – номиналистская методологическая традиция.

§ 1.2. Человеческий мир как социальная реальность

Задачей данного параграфа является раскрытие основных характеристик, функций и свойств социальной реальности, отображающих специфику человеческого мира.

Жизнь общества объективно строится в рамках определенных *Rax* (в переводе с латинского *Rax* обозначает «мир»), или типов человеческого мира, интерпретация которых отлична применительно к действительности разных стран и регионов мира. Общественная практика показывает, что в условиях наличного комплекса ландшафтных, климатических, геополитических и иных определений, не зависящих от человека и общества, люди могут успешно реализовывать свое жизнеутверждение в системе определенного человеческого мира. Так, каждый человеческий мир предполагает свою социальную реальность, отображающую его специфику.

Само понятие социальной реальности является одним из ключевых в социальной философии, так как обладает огромной объясняющей силой, и постоянное обращение к нему философского знания на каждом новом этапе развития вполне закономерно [128]. Однако, исследователям представляется затруднительным дать однозначное определение данного понятия ввиду сложности и многообразия проявлений социальной реальности, а также сложившихся школ и направлений социальных исследований.

В конце XIX в. в рамках разделения «наук о природе» и «наук о духе» начались активные поиски термина, обозначающего весь «человеческий мир».

Немецкий философ и историк культуры Вильгельм Дильтей впервые использовал в качестве такого термина сочетание «социальная реальность».

Впоследствии этот термин получил широкое распространение благодаря работам зарубежных авторов А. Шюца, Э. Дюркгейма, а также отечественных исследователей С.Л. Франка Л.П. Карсавина, И.А. Ильина и др., изучающих феномен социальной реальности.

В ходе истории люди постоянно старались понять смысл, содержание, характер социальной реальности, в которой проходила их повседневная жизнь. Важно учитывать, что главной особенностью социальной реальности является то, что в центре ее находится человек, который занимает в обществе определенную нишу и стремится жить в согласии с всеобщими интересами. Так, философское осмысление социальной реальности предполагает, с одной стороны, относительную самостоятельность людей, с другой стороны – их спонтанное, но активное взаимодействие друг с другом, а следовательно, и взаимное влияние. Понятие «социальная реальность» употребляется для обозначения объективной жизненной связи людей и закрепляет их объединение в целях удовлетворения насущных материальных потребностей и духовных интересов.

Согласно работам белорусского философа и социолога Р.А. Смирновой, социальная реальность представляет собой действительность социального мира: существующие в действительности социальные явления и процессы. По мнению автора, в социальной философии и социологии понятие «социальная реальность» еще четко не определено и чаще всего употребляется как синоним понятий «общественная жизнь», «общество», «социально-историческое бытие», «общественный процесс» и др.

Р.А. Смирнова в своих исследованиях ориентирует современную науку на плюралистический образ социальной реальности и утверждает, что в настоящее время термин «социальная реальность» употребляют в двух смыслах: онтологическом, отражающим все объективно существующие социальные процессы и явления, и эпистомологическом, являющимся предметом конкретных социально-гуманитарных наук и теорий. Отличие онтологического смысла

понятия «социальная реальность» от эпистемологического выражается в разном понимании «существования» объектов социальной реальности. В онтологическом смысле для объекта социальной реальности «существовать – значит реально быть». В эпистемологическом смысле социальная реальность предстает объективированной в категориальном аппарате в виде особого рода «научной социальной реальности» [144]. Мы согласны с мнением Р.А. Смирновой, что социальная реальность в данном смысле выступает как гносеологическое определение предметных смыслов этого понятия: историческая реальность, психологическая, правовая, социологическая и др. Таким образом, различают разные виды социальной реальности (предложенные в теориях различных авторов) и допускают возможность их научного употребления и объяснения общественной жизни.

Главный научный сотрудник Института социологии РАН Ю.Л. Качанов утверждает, что социальная реальность создает познавательный контекст, видение действительности. Социальная реальность образована смысловыми схемами и является совокупностью рамочных условий социальной действительности. [87, с. 60]. Задавая предельно общие структуры социального порядка, социальная реальность выражает уровень социологических представлений своего времени в целом. Именно в такой роли, по мнению Юрия Львовича, «социальная реальность» задает меру для любой социологической мысли о сущем социального мира [87].

Согласно философскому словарю под редакцией Г. Шмидта социальная реальность – это «наличное бытие человека; действительность, сотворенная человеком на основе преобразования природы и включения ее предметов и свойств в социальное содержательное функционирование» [186]. Очевидно, что данное определение основано на дихотомии социального и биологического и характеризует совместное существование людей, отличное от их природной, физико-биологической основы.

У большинства авторов других энциклопедических и справочных словарей в основе определения понятия «социальная реальность» лежит ее понимание двумя авторами: А. Шюцем и Э. Дюркгеймом.

Социальная реальность в представлении французского социолога и философа Эмиля Дюркгейма складывается из социальных фактов, которые представляют собой «всякий образ действия, резко определенный или нет, но способный оказывать на индивида внешнее давление...и имеющий в то же время свое собственное существование, независимое от индивидуальных проявлений» [67, с. 19]. Там, где люди вступили во взаимодействие, возникает новый уровень социальной реальности, несводимый к сознанию индивидов, внешний по отношению к ним и осуществляющий контроль над их действием. Согласно Э. Дюркгейму, эта реальность включает в себя два рода явлений: во-первых, способы действия, мышления, чувствования, внешние по отношению к индивиду и обладающие силой принуждения, во-вторых, прочие факты («социальные течения»), которые не обладают устойчивой формой, но являются столь же объективными и так же господствуют над индивидом. В качестве примеров социальных фактов автор выделяет власть, государство, законы, социальное управление, социальные потребности, социальные институты, ценности и нормы, наука, религия, искусство, мифы, общественное мнение и др.

Необходимо также выделить базовые постулаты концепции социальной реальности, предлагаемой Э. Дюркгеймом:

- 1) социальная реальность включена в универсальный природный порядок, как и другие виды реальности, в связи с чем, по их подобию, развивается в соответствии с определенными законами;
- 2) общество есть реальность особого рода, которая не сводится к другим ее видам.

Австрийский социолог и философ Альфред Шюц в своей статье «Формирование понятия и теории в социальных науках» определяет данное понятие как «тотальную сумму объектов и событий в социокультурном мире в том виде, как они воспринимаются в опыте обыденного мышления людей,

живущих повседневной жизнью среди других людей, связанных с ними множеством отношений и взаимодействий. Это мир культурных объектов и социальных институтов, в котором мы родились, несем свою ношу и с которым должны поладить. Мы, действующие и живущие в социальном мире, изначально воспринимаем его в опыте как мир природы и культуры, и не как свой собственный, но как intersубъективный, т. е. как общий всем нам мир, актуально и потенциально доступный каждому; а это означает, что он включает в себя взаимную коммуникацию и язык» [190, с. 55–56]. Используя в своих исследованиях социологический подход, А. Шюц отмечает также, что социальная реальность содержит в себе элементы веры и убеждения, которые реальны, поскольку так их определяют участники, и которые ускользают от чувственного наблюдения. «Для жителей Салема в XVII столетии колдовство было не обманом, а элементом их социальной реальности, и вследствие этого оно является предметом изучения для общественной науки» [190, с. 487].

Одним из значимых аспектов проблемы изучения социальной реальности является ее решение в контексте теории действия, классические основания которой были заложены М. Вебером. С точки зрения Вебера, социальная реальность – это сфера осмысленной и целенаправленной деятельности людей, основной структурной единицей которой является социальное действие.

В концепциях Э. Дюркгейма, М. Вебера, а также Ф. Тенниса, Г. Зиммеля, В. Парето и др. сложилось представление о социальной реальности как воплощении общественных процессов и явлений. В их интерпретации социальная реальность предстает в единстве своих объективных и субъективных измерений, т. е. как совокупность человеческих действий, взаимодействий, отношений, норм, процессов, явлений, институтов и приписываемых им смыслов и значений. При этом фактичность социальной реальности авторы наделяют понимающей, интерпретационной способностью индивидов и групп, которые приносят внутренний смысл в свои действия.

Сторонники системного подхода понимают социальную реальность в применении к научному знанию, прежде всего, как систему. Большой вклад в эту

работу внес В.А. Гребенщиков, для которого наиболее существенным признаком любой системы является наличие в ней определенной совокупности компонентов, элементов и установленной их логической упорядоченности, известного системного порядка – логики внутренней организации, которая через системообразующие факторы придает этой совокупности качество целостности системы, относительно самостоятельного объекта с присущими ему свойствами. Исследователь исходит из того, что «весь окружающий нас мир естественно-природных и рукотворных объектов, предметов есть бесконечное многообразие материальных систем разных пространственных размеров, разных логик внутренней упорядоченности, разных сил внутреннего взаимодействия, разных уровней системной целостности и совершенства внутренней организации» [53, с. 36].

Каждая реальность в мире, пишет В.А. Гребенщиков, обладает определенными свойствами, качественными признаками – некоторой качественной определенностью, информационным содержанием [53, с. 22]. Человеческий уровень организации материи надстраивается системоорганизующей активностью человека над более простыми уровнями: физическим, химическим, биологическим. Специфическими системами данного уровня являются иерархизованные самоорганизующиеся социальные системы – общество, система человеческого общежития, наука и т. д.

Э.О. Леонтьева отмечает тотальный характер социальной реальности. Под тотальностью автор подразумевает всепроникающий характер проявлений социального в человеческой повседневности и доказывает это на примере невозможности строгого разграничения «несоциального» и «социального» в сфере реальности [106].

Теоретические позиции И.А. Терентьева представлены в статье «Проблемы социальной реальности в истории социально-философской мысли», в которой он проанализировал исторически-сложившиеся теории социальной реальности. Его исходная позиция состоит в том, что социальная реальность есть наиболее сложный вид реальности, представляющей собой систему объектов, с которой взаимодействует социальный субъект. «Она является средой его формирования,

объективным условием его и непосредственным предметом социального творчества. Выступая как данность, социальная реальность есть и результат собственной деятельности любого социального субъекта, и социальное пространство его деятельности, которая может быть описана как освоение и присвоение социального мира».

В качестве основы социальной реальности И.А. Терентьев выделяет стандартные схемы интерпретации мира, представляющие собой совокупность типизированных конструкторов, формирующихся в сфере повседневного знания. Автор утверждает, что это знание возникает в ходе совместной деятельности людей как универсальное, независимое от непосредственного опыта людей. «Зафиксированные с помощью значений повторяющиеся действия людей, передаваемые от поколения к поколению, становятся объективными характеристиками социальной реальности» [153].

В 1883 г. в своей известной работе «Введение в науки о духе» Вильгельм Дильтей предложил «трехчленную» модель социальной реальности, которую определял как «систему общественной жизни». В рамках данной модели социальная реальность может быть представлена как состоящая из трех подсистем: 1) личности (охватывающей мыслительные и поведенческие аспекты существования человека); 2) социальной подсистемы (система внешней организации общества); 3) культуры (включающей продукты материальной и духовной культуры). Немецкий историк культуры сформулировал такую модель социальной реальности, которая в настоящее время считается общепринятой в современной теоретической социологии, хотя названия отдельных подсистем и концепции взаимосвязей между ними варьируется [64].

Изучая социальную реальность, К.С. Пигров выделяет четыре модели социальной реальности: натуралистическую, реалистическую, деятельностьную и феноменологическую. При этом Константин Семенович отмечает, что реалистическая модель является наиболее древней, натуралистическая и деятельностьная модели — это продукты новоевропейской цивилизации, феноменологическая модель — порождение новейшего времени [128].

Согласно натуралистической модели человечество – это рядовой биологический вид среди других биологических видов. Социальная реальность представляет собой реальность биологической популяции. Человечество как биологический вид приспосабливается к среде особым образом – не с помощью культуры, а с помощью внегенетической связи поколений. При этом базовыми остаются биологические закономерности, а культура выступает лишь как их модификация и формируется внутри границ, которые обусловлены биологически. Натуралистическая модель социальной реальности предполагает, что социальные изменения объясняются действием природных закономерностей (физических, географических, биологических). Развитие этих идей отражено в работах Э.О. Уилсона, А. Швейцера, С. Кларка и других авторов [198; 210]. Описанная выше модель продуктивно реализовывается применительно к геополитике, которая исходит из того, что национальная судьба определяется борьбой за жизненное пространство и ресурсы.

Действительно, в работах по истолкованию социальной реальности исторически первым появился реализм, следуя которому О. Конт, Г. Спенсер и позже М. Ковалевский, Э. Дюркгейм, а в дальнейшем К. Маркс, Ф. Энгельс и др. исходили в своих теориях из того, что общество существует как особая онтологическая реальность, как система объективных отношений, независимая от индивидуального сознания и выступающая внешней «принудительной силой» для чувств, мышления и поведения индивидов.

Описывая реалистическую модель социальной реальности, Э. Дюркгейм писал, что индивидуальное, части, элементы «образуют благодаря факту их синтеза реальность совершенно нового рода, реальность жизни» [67, с. 270]. Э. Дюркгейм доказывал, что разделение труда создает и воссоздает общество. В то же время, несмотря на необходимость для современного человека как никогда прежде быть личностью, в работе «О разделении общественного труда» он отмечает: «Но в действительности, эта обнаруживаемая им деятельность – не его деятельность. Это общество, раса, действующая в нем и через него; он только

посредник, через которого они осуществляются. Его свобода только кажущаяся, а его личность заимствована» [66, с. 256].

Таким образом, реалистическая модель объясняет социум, обнаруживая в нем высшее духовное начало. Социальная реальность строится на базе вертикальной устремленности к высшему, к Абсолюту, к Богу, и предполагает, что не индивиды определяют общество, а общество определяет индивидов. Реалистическая модель стремится к созданию общества, социального, как целостной и всеобъемлющей макротеории, отвергая любые иные построения к функционированию и развитию общества. Лишь в рамках целого общества, в сопоставлении с другими обществами или прошлыми фазами его собственной эволюции, могут быть адекватно поняты семья, хозяйство, политическое устройство, то или иное религиозное верование, эстетический вкус и многие другие социальные явления.

Деятельностная модель предполагает, что именно человеческая деятельность создает новую реальность, специфическую, принципиально неприродную и сверхприродную. В работах Д. Белла, У. Рослоу, М. Маклюэна, а также Х. Арендта, М. Вебера, С. Хантингтона и других исследователей постулируется, что источник изменений в самом обществе, т. е. люди в процессе своей общественной жизни сами создают основы для ее изменения. В процессе производства средств жизни люди вступают в объективные, независимые от воли и сознания производственные отношения; возникает социальная реальность, которая не зависит ни от индивидуальных сознаний, ни от общественного сознания в целом, а, наоборот, определяет это сознание [55, с. 116–120].

Основной разновидностью деятельностной модели являются марксистские представления о социальной реальности, получившие название материалистической модели, в основе которой лежат работы К. Маркса и Ф. Энгельса.

Согласно материалистической модели в процессе производства средств жизни, в ходе создания и использования производительных сил люди вступают в производственные отношения, которые являются объективными, т. е. не зависят

от воли и сознания участвующих в них людей. На базе этих объективных производственных отношений и конституируется «социальная материя», социальная реальность, которая хотя и не вещественна, но материальна в том смысле, что объективна.

Феноменологическая модель описывает социальную реальность как бытие intersубъективности, постоянно воссоздающее в рамках обыденного знания представления о социальном мире. Основоположник феноменологического направления философии А. Шюц рассматривает общество как явление, созданное и постоянно воссоздаваемое во взаимодействии индивидов. Феноменологическая модель социальной реальности А. Шюца представляет ее как бытие познающей себя intersубъективности. Автор пишет в этой связи: «любое знание начинается с обыденного знания и не может быть отделено от социального контекста» [205, с. 31].

Феноменологическая модель предполагает, что социальная реальность (в отличие от природной) сконструирована, она постоянно конституируется в процессах интерпретаций участников. Поэтому социальная реальность обладает внутренней смысловой структурой. Социальный мир – это мир, конституированный особым образом, а именно – конституированный смыслами. Вне человеческого признания социальная реальность не обладает свойством существования. Общество реально потому и постольку, поскольку члены общества признают его реальным, относятся к нему как к реальности, определяют его как реальность [128].

Традиционно считается, что современный социолог Дж. Ритцер предложил ввести в организацию социологического знания *интегральную модель* «уровней социальной реальности». Данная модель предполагает исследование взаимодействия четырех уровней: макро- и микроуровней, а также объективного и субъективного. В состав интегральной модели входят макрообъективные явления, макросубъективные структуры, микрообъективные феномены и микросубъективные факты. Предложенная Дж. Ритцером модель дает возможность установить реальные взаимосвязи между различными уровнями

социальной реальности и служит основой классификации изучаемых явлений [136, с. 402–408].

Надо отметить, что интегральную модель социальной реальности можно интерпретировать в соотнесении с основными парадигмами западноевропейской и американской социологии. Например, плану макрообъективного и макросубъективного уровней отвечает парадигма «социальных фактов». Тенденция подобного разделения социальной реальности четко обозначилась в 1980-е гг. Среди наиболее ярких ее представителей – Э. Гидденс, Ю. Хабермас, Дж. Александер, Р. Коллинз, М. Хечтер, Р. Эмерсон, Р. Берт, Р. Будон и ряде других.

По нашему мнению, немаловажный интерес для современного научного познания представляет понятие «конструирование социальной реальности». Под конструированием понимается формирование и построение определённой модели (образца) и их технологическое овеществление и материализацию. Социальная реальность в этом смысле предстает как следствие соответствующей технологической практики, а сама технологическая практика – как «социальное конструирование реальности».

Питер Бергер и Томас Лукман подробно рассматривают проблему того, как происходит сгущение социальных взаимодействий в устойчивые феномены социальной реальности в своей книге «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания», которая стала известна российской общественности в 1995 г. На наш взгляд, важно отметить, что данная работа написана в американской неоминалистской, неопозитивистской традиции, при ее создании было использовано значительное количество работ западных авторов, специализирующихся в ряде областей научного знания, таких как теория экономики, социология, психология, философия и пр.

Вышеуказанные авторы затрагивают в своей работе следующие вопросы: о конструировании программы социологии знания, конструировании идей, создании теоретических конструкций, конструировании систем, конструировании объективности, конструировании обстоятельств, конструировании обществ,

смыслов, конструировании мира, вероятностных структур, конструировании социальных наук и в целом о социальном конструировании реальности. Так, теория конструирования социальной реальности П. Бергера и Т. Лукмана раскрывает то, как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека. Согласно данной теории, люди сами создают социальную реальность и формируют собственную идентичность в зависимости от социальных условий и контекста. В социологическом смысле социальная реальность не существует сама по себе, она может быть лишь представлена как конкретная реальность индивидов, живущих в конкретном обществе.

Социальная реальность в трактовке этих авторов предстает, прежде всего, в качестве феномена «жизненного мира», как нечто непосредственно данное сознанию индивидов, существующее в их «коллективных представлениях» и конструируемое intersубъективным человеческим сознанием. Существует сложная взаимосвязь общественного и личного конструирования реальности, социализации и идентичности, которая возникает в результате этого процесса.

По мнению авторов, социальное конструирование реальности является предметом социологии знания, при этом в качестве высшей реальности для них выступает упорядоченная реальность повседневной жизни (кроме того, они различают множество реальностей и их взаимные переходы друг в друга, а также возможность произвольного конструирования реальностей). Важно отметить, что неоминалистская социология знания только представляет, репрезентирует социальную реальность, которую мы, согласно точке зрения авторов книги, хотя и конструируем, но, тем не менее, не знаем и знать не можем, что с этой социальной реальностью происходит. Исследователи пишут по этому поводу: «Социология знания понимает человеческую реальность как реальность сконструированную» [26]. При этом особое внимание уделяется понятию способа конструирования реальности, в значении которого конструирование реальности предстает как сугубо технологический процесс.

Н.М. Чуринов отмечает в этой связи разницу «между конструированием социальной реальности, которую мы хотя и конструируем, но не знаем, что с ней

в действительности происходит, и конструированием реальности знания, когда нам известно всё, что с нею происходит, показывает, что конструируемая реальность знания в собственно неономиналистском смысле выступает как репрезентация конструируемой человеческой (социальной) реальности» [174, с. 184].

П. Бергер и Т. Лукман в своей работе обращают особое внимание на процессы развития социальности и социальной реальности, делая акцент на технологической прозрачности указанных процессов. По этому поводу исследователи пишут, что человек «рождается с предрасположенностью к социальности и затем становится членом общества. Поэтому в жизни каждого индивида существует временная последовательность его вторжения в орбиту социетальной диалектики. Отправной пункт этого процесса – интернализация: непосредственное постижение или интерпретация объективного факта как определенного значения, то есть как проявления субъективных процессов, происходящих с другими, благодаря чему этот факт становится субъективно значимым для меня самого. Это не значит, что я хорошо понимаю другого... Но тем не менее его субъективность объективно доступна мне и становится значимой для меня независимо от того, совпадают ли интернализации в этом общем смысле – основа для понимания, во-первых, окружающих меня людей, а во-вторых, мира как значимой и социальной реальности» [26]. Несмотря на то, что исследователи активно пользуются понятиями «объективная реальность», «субъективная реальность», «диалектика», «космос» и т. д., они в то же время не отказываются в своих рассуждениях от стандартов неопозитивизма, метафизики. Важно отметить, что западные исследователи исконно являются приверженцами культуры метафизического теоретизирования, лежащего в фундаменте технологического мышления.

П. Бергер и Т. Лукман приводят доводы в пользу того, что любое знание, включая базовое, как восприятие реальности исходя из здравого смысла, происходит и поддерживается за счёт социальных взаимоотношений. Когда люди общаются между собой, они делают это будучи уверенными в том, что их

восприятие реальности схоже; и, действуя в согласии с этим убеждением, их восприятие этого как истины повседневной жизни только закрепляется. Так как повседневные знания являются продуктом договорённости людей, то в результате любые человеческие типологии, системы ценностей и социальные образования представляются людям как часть объективной реальности. Таким образом, можно сказать, что реальность конструируется самим обществом.

Согласно теории социального конструирования, социальный конструкт является идеей, которая воспринимается как естественная и очевидная теми, кто принимает её, при этом она остаётся изобретением или искусственно созданным культурным артефактом, принадлежащим определённой культуре или общности. Подразумевается, что человек проявляет избирательность по отношению к социальным конструктам, принимая одни и отвергая другие. Данная теория рассматривает пути создания людьми социальных феноменов, которые институционализируются и превращаются в традиции. Социально конструируемая реальность – это постоянно идущий, динамический процесс. Так, реальность перевоспроизводится людьми под влиянием её интерпретации и знаний о ней.

П. Бергер и Т. Лукман пишут: «Человек биологически предопределён к конструированию мира, в котором он живёт с другими. Этот мир становится для него доминирующей и определяющей реальностью. Его границы установлены природой, но стоит этому миру возникнуть, и он оказывает на природу обратное влияние. В диалектике природы и социально сконструированного мира трансформируется сам человеческий организм. В той же диалектике человек творит реальность и тем самым творит самого себя» [26].

Британский социолог Рой Бхаскар в своей работе «Общества» придерживается противоположных взглядов, утверждая, что люди и общество не имеют диалектической связи. Р. Бхаскар считает, что общество не является продуктом деятельности отдельных субъектов и по отношению к ним оно выступает как «нечто такое, чего они никогда не делали, но что существует только благодаря их деятельности» [45, с. 226]. Субъекты не могут «творить»

общество, скорее «воспроизводить» или «преобразовывать» его, в таком случае любой акт объективации может только видоизменить общество. Так, автор предлагает «преобразовательную модель» связи личности и общества, объективного и субъективного, которая вносит качественные изменения в понимание социальной реальности. Данная модель подразумевает следующие положения: «...люди не творят общество. Ибо оно всегда предшествует им и составляет необходимое условие для их деятельности. Скорее на общество должно смотреть как на совокупность структур, обычных практических процедур и условностей, которые индивиды воспроизводят и преобразуют, но которые реально не существовали бы, если бы они этого не делали. Общество не существует вне человеческой деятельности. Но оно и не продукт ее» [45, с. 228]. Таким образом, общество следует понимать не как чистый продукт человеческих решений, а как общество, в котором «люди сознательно преобразуют свои социальные условия существования (социальную структуру) так, чтобы максимизировать возможности для развития и непроизвольного проявления своих природных способностей» [45, с. 230]. Такая сознательность, преднамеренность, целенаправленность человеческого действия имеет название «интенциональность» и является, по мнению Р. Бхаскара, необходимым условием существования социальной реальности.

Американский философ Джон Серл в своей книге «Конструирование социальной реальности» утверждает, что социальная реальность имеет сложную структуру, которая является «невесомой и невидимой». Так, ребенок растет в культуре, где он впитывает социальную реальность как данную. «Мы учимся воспринимать и использовать автомобили, ванны, здания, деньги, рестораны и школы не задумываясь об их специфической природе. Они кажутся нам такими же естественными как камни, вода и деревья». Таким образом, существуют части реального мира, объективные факты о мире, которые являются таковыми только в соответствии с человеческим соглашением: «есть вещи, которые существуют только потому, что мы полагаем, что они существуют. Это такие вещи как правительство, собственность, брак». По мнению автора, людям в большинстве

случаев проще рассматривать объекты только как «естественные явления отдельно от их функциональных ролей», рассматривать свое окружение в терминах, не касающихся «социально определенных функций» [207]. Важно отметить, что цель своей научной работы Дж. Серл видел в том, чтобы соединить социальную реальность с базисной онтологией – физикой, химией, биологией. Центральным звеном этого соединения, по его мнению, является интенциональность, т. е. способность организма представлять объекты и состояния самого мира. «Люди через коллективную интенциональность налагают функции на явления, функции которых не могут быть выведены исключительно из их физики и химии, но требуют длительного человеческого сотрудничества и специфических форм признания, принятия и подтверждения нового статуса, которому назначается функция» [207, с. 17]. Так, социальная реальность создается посредством коллективной интенциональности, а именно коллективного интенционального наложения функций на объекты, которые не могут выполнять этих функций без такого наложения (собственность, деньги, правительство, брак и т. д.).

Еще один американский автор, психолог Ульрик Найссер (профессор Корнеллского университета, США), анализирует восприятие реальности человеком, причем опыт и знания воспринимающего оказывают критическое влияние на полноту восприятия реальных предметов и событий. В своей книге «Познание и реальность» У. Найссер обращает свое внимание, прежде всего, на общепсихологические, философские и социальные следствия активности познания человеком окружающего мира. «В обычных условиях человек воспринимает свое окружение, примерно зная, что можно ожидать в той или иной ситуации, предвосхищая ту информацию, которую он еще не видит или не слышит. Схема выполняет роль плана, к которому обращаются при выполнении сложной последовательности действий, или контекста, в рамках которого читатель легко воспринимает отдельные неразборчиво написанные слова» [122, с. 6–7]. Автор отмечает диалектичность этого процесса: «восприятие реальности возможно лишь благодаря активному предвосхищению ее свойств,

однако это предвосхищение в свою очередь требует дополнительной спецификации и коррекции со стороны реального окружения» [122, с. 7]. В рамках общебиологической перспективы исследований, где всякая активность в конечном счете оказывается активным приспособлением к условиям окружающего мира, У. Найссер выделяет специфические человеческие формы отражения действительности, а именно активное предвосхищение событий на основе существующих схем.

Однако мы полагаем, что мир, сконструированный посредством технологических процессов, оказывается чуждым природе и естественному пути развития общества и цивилизации в целом. В этом смысле диалектика, о которой говорят западные исследователи, представляет в их понимании произвольную теоретическую схему, не выходящую за пределы теории технологии и метафизики.

С позиций теории познания как теории отражения раскрывает понятие социальной реальности и процессы ее формирования В.С. Барулин. В диалектике человека и общества огромную роль играет такое качество сознательной человеческой деятельности как духовность. В своих работах автор подчеркивает, что воплощение духовности человека, ее опредмечивание свойственны не только его материально-производственной деятельности. Любая деятельность человека пропитана духовностью и детерминируется его сознанием, поэтому и результаты этой деятельности несут в себе слагаемые этой духовности. «Духовность, — утверждает В.С. Барулин, — это имманентный духовно-идеальный мир человека, воплотившийся в человеческой активности, в человеческой потенции, человеческой устремленности» [16, с. 134]. В этом процессе труд выступает своего рода переносчиком, преобразователем идеальности человеческого духа в материальность, социальную реальность производимых продуктов и явлений.

Духовность как качество человеческой деятельности под особым углом зрения раскрывает и сам человеческий (общественный) мир, он предстает как неразрывно связанный с человеком и от него производный, как мир воплощенной, опредмеченной человеческой духовности. «Иными словами, — пишет В.С.

Барулин, – это и реально сложившаяся жизнедеятельность, и богатство возможностей для других жизнедеятельностей. Это богатство, хотя оно и не всегда явно о себе заявляло и заявляет, всегда было, есть и будет» [15, с. 141].

В.С. Барулин утверждает, что благодаря труду человеческий мир предстает не чем иным, как кристаллизацией, овеществлением самой человеческой деятельности, постольку этот же мир предстает как воплощение человеческой духовности в социальной реальности. Человеческий мир есть не что иное, как своеобразная обратная сторона этой духовности, хотя внешне противоположная, существующая в собственных материальных формах, но все же от нее зависимая и ею определяемая. По мнению В.С. Барулина, духовность, в силу ее всеобъемлющего характера, правомерно рассматривать как неотъемлемый компонент человеческого мира, как форму интериоризации в освоении человеческого опыта [15, с. 90–92].

Э.О. Леонтьева выделяет следующие основные, наиболее общие характеристики социальной реальности, с учетом которых должно происходить ее изучение: организованность, динамичность, стратифицированность и коммуникативность [106]. Для нас наибольший интерес представляет последняя из них, а именно коммуникативность социальной реальности.

Н.И. Мартишина в своей работе «Коммуникационная природа социальной реальности» приходит к выводу, что «социальная реальность есть, прежде всего, совокупность результатов деятельности, того, что в этой деятельности производится и обретает относительно самостоятельное существование, уже в каком-то смысле независимое от порождающего процесса. Социальная реальность – это мир воплощенных ценностей культуры» [112, с. 46].

Н.И. Мартишина утверждает, что образование социальной реальности происходит при помощи двух типов объектов. Первый тип составляют материальные (вещественные) артефакты. Так, материально-вещественный уровень социальной реальности включает в себя технологически освоенные энергетические и сырьевые ресурсы материального производства, орудия труда (от простейших орудийных форм до сложных машинных комплексов), здания и

сооружения, средства коммуникации и транспорта, парки и историко-культурные памятники и т. д. Второй тип объектов – феномены социальной реальности, образующие объективированные условия человеческого бытия, т. е. формы, установления, результаты социально-организующей, познавательной, духовной деятельности, которые обрели надличностное бытие. К феноменам этого уровня автор относит такие важнейшие составляющие социальной реальности, как государственную власть, право, товарно-денежные отношения, моральные нормы и т. д. Данные формы ненаблюдаемы и неосязаемы в буквальном смысле, однако они ощущаются человеком как базовая структура той социально-культурной среды, в которой он живет: «существование в постоянно возобновляющемся единстве процессов воплощения смысловых систем в материализованных формах и раскрытия, обнаружения этих смыслов составляет специфику бытия социальной реальности» [112, с. 49].

По мнению Н.И. Мартишиной, социальная реальность «в первом приближении практически совпадает с миром культуры и может быть определена как совокупный результат культуротворческой деятельности человека. Таким образом, автор определяет социальную реальность как имеющую коммуникативную природу, поскольку именно постоянное возобновление коммуникации между поколениями обеспечивает устойчивость феноменов социальной реальности [112, с. 50].

Концепция социальной реальности Дж. Мида также тесно связана с разработкой категории «коммуникации», являющуюся не чем иным, как способом взаимоприспособления индивидов, который становится центральным звеном механизма самоподдержания и саморазвития общества. Автор отмечает по этому поводу: «Принцип, который я предполагаю, является основным в социальной организации, есть коммуникация, вовлекающая других в процесс соучастия. Он требует присутствия других в самости, идентификации других с самостью, обретения самосознания через других» [117, с. 252]. Данное определение указывает на то, что коммуникация проявляет сущностные характеристики

общества и индивида, их единство, достигаемое в процессе взаимного приспособления.

Специфику социальной реальности Дж. Мид усматривал не только в коммуникации, но и в одном из главных ее качеств – символичности. Символика жестов и языка позволяет существовать обществу в его определенной качественной целостности и человеку в его специфической социальной сущности. Особое значение в системе символов принадлежит языку, который, в понимании ученого, является «голосовым жестом» [117, с. 78].

По мнению К.С. Пигрова, в качестве одной из фундаментальных характеристик социальной реальности выступает язык. Он пишет по этому поводу: «Социальная реальность создается, в частности, простым проговариванием некоторых тезисов, формул, клише даже безотносительно к тому, в какой мере проговаривающие их люди действительно в них верят. Аналогичным образом эта действительно прочная социальная реальность может быть разрушена настойчивым пассивным сопротивлением («непроговариванием»)). Таким образом, социальная реальность экстериоризуется, прежде всего, при помощи языка. В качестве еще одного проявления экстериоризации социальной реальности выступает территория страны, которая становится ценностью для народа и в которой этот народ опредмечивается.

Идея существования национально-специфических языковых картин мира зародилась в немецкой философии конца XVIII – начала XIX в. В настоящее время проблема «языковой картины мира» становится все более популярной среди философов, лингвистов и специалистов различных областей языкознания, а также философии и истории языка, среди которых Ю.Л. Воротников, О.А. Корнилов, В.Н. Телия, Н.С. Новикова, Г.В. Колшанский, В.Н. Топоров, Н.Л. Чулкина, А.А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелев, В.А. Маслова, Е.С. Яковлева и др. Данные авторы в своем понимании не ограничиваются исключительно инструментальным подходом к языку, т. е. рассматривают язык не только как знаковую систему, инструмент коммуникации и орудие мышления и

познания. Они считают, что любой этнический язык намного шире перечисленных ипостасей и представляет собой вместилище души, духа народа. Язык есть коллективный продукт национального творчества, которым можно пользоваться не только для конкретных нужд общения, сообщения и хранения информации, оформления логических операций, но и для наслаждения им, созерцания его богатства и неповторимости. Таким образом, каждый этнический язык – это уникальное коллективное произведение искусства, неотъемлемая часть культуры народа, орган саморефлексии, самопознания и самовыражения национальной культуры.

С.Г. Тер-Минасова в своей работе «Язык и межкультурная коммуникация» особое внимание уделяет взаимоотношению и взаимодействию социальной реальности, языка и культуры, поскольку, по мнению автора, данные проблемы играют важнейшую роль не только в педагогических вопросах, но и в вопросах совершенствования форм и эффективности общения. Игнорирование этих проблем влечет за собой многочисленные неудачи в международных контактах и педагогической практике. С.Г. Тер-Минасова утверждает, что язык не просто отражает социальную действительность, но создает свою картину мира, специфичную и уникальную для каждого языка и, соответственно, народа, этнической группы, речевого коллектива, пользующегося данным языком как средством общения. «Слово отражает не сам предмет реальности, а то его видение, которое навязано носителю языка имеющимся в его сознании представлением, понятием об этом предмете. Понятие же составляется на уровне обобщения неких основных признаков, образующих это понятие, и поэтому представляет собой абстракцию, отвлечение от конкретных черт. Путь от реального мира к понятию и далее к словесному выражению различен у разных народов, что обусловлено различиями истории, географии, особенностями жизни этих народов и, соответственно, различиями развития их общественного сознания» [154, с. 40].

С.Г. Тер-Минасова приходит к выводу, что человеческий мир представлен в трех формах: реальная картина мира, культурная картина мира, языковая картина

мира. Под реальной картиной мира она понимает объективную внечеловеческую данность, окружающий человека мир, т. е. природную и социальную реальности. Культурная картина мира есть отражение реальной картины через призму понятий, сформированных на основе представлений человека, полученных с помощью органов чувств и прошедших через его сознание, как коллективное, так и индивидуальное. Культурная картина мира является специфичной и различается у разных народов, что обусловлено различными факторами, такими как география, климат, природные условия, история, социальное устройство, верование, традиции, образ жизни и т. д.

Языковая картина мира отражает реальность через культурную картину мира и является ее существенной частью. Однако культура также является частью языка, поскольку культурная картина мира предполагает образ мира, преломленный в сознании человека, т. е. мировоззрение человека, создавшееся в результате его физического опыта и духовной деятельности. Так, целесообразным будет говорить о тесной взаимосвязи культурной и языковой картин мира, которые находятся в непрерывном взаимодействии и восходят к социальной реальности, в которую погружен человек.

С.Г. Тер-Минасова обращает особое внимание на понятие национальной картины мира и отмечает своеобразие языковых картин у разных народов. Подобное своеобразие обусловлено различиями истории и условий жизни этих народов, спецификой развития их общественного сознания и проявляется в лексике, грамматике и принципах категоризации действительности. «Именно язык реализует, вербализует национальную культурную картину мира, хранит ее и передает из поколения в поколение» [154, с. 48].

В.А. Маслова пишет в своих работах, что языковая картина мира представляет собой общекультурное достояние нации, при этом является структурированной и многоуровневой. Коммуникативное поведение, понимание внешнего мира и внутреннего мира человека обусловлено именно языковой картиной мира, которая отражает способ речемыслительной деятельности, характерной для той или иной эпохи, с ее духовными, культурными и

национальными ценностями» [115, с. 60]. Е.С. Яковлева, специалист по современной лингвистике, разделяет мнение В.А. Масловой и под языковой картиной мира, зафиксированной в языке и специфической для мира, понимает «своего рода мировидение через призму языка» [193, с. 75].

Таким образом, следует отметить, что исторически к понятию социальной реальности обращались представители самых разных философских школ и направлений. Однако, как отмечают многие авторы, в современной социально-философской теории нет более многозначного и неясного, многогранного и сложного понятия, именно поэтому изучение социальной реальности во всем ее многообразии представляет особый интерес

Эта тенденция при изучении концепта человеческого мира показывает, что научные взгляды на человеческий мир как социальную реальность должны строиться в контексте стандартов, свойственных космическому проекту науки, космической модели мира. Под социальной реальностью мы понимаем содержание человеческого мира, диалектически находящее свое отражение в многочисленных определениях, которые выступают как характерные черты, функции, свойства социальной реальности.

Итак, раскрывая основные характеристики, функции и свойства социальной реальности, отображающие специфику человеческого мира, мы пришли к следующим выводам:

- Показано, что каждый человеческий мир предполагает адекватную ему социальную реальность, раскрывающую его определенность, самобытность, индивидуальность, неповторимость, а также включающую исторические, антропологические, идеологические, социально-психологические особенности и социальный опыт общества и т.д.

- Показано, что жизнеутверждение общества в условиях наличного комплекса ландшафтных, климатических, геополитических и иных объективных условий и субъективных факторов действительности детерминирует специфическое содержание социальной реальности и модель мира, в рамках которой оказывается возможным и исторически оправдывается его продуктивное

развитие. В зависимости от характера модели мира оказывается актуальной та или иная философская методология и теория познания.

§ 1.3. Разнообразие типов человеческого мира

Задачей третьего параграфа данной главы является исследование типов человеческого мира и содержания их социальных реальностей.

Разнообразие в самом общем понимании означает отсутствие однообразия, монотонности, наличие несходных, неповторяющихся элементов [32]. Русский драматург А.Н. Островский писал: «Все высокое и все прекрасное основано на разнообразии, на контрастах. Возьмем самые изящные сочетания в природе, и что ж мы видим? Суровый гранит и меланхолический плющ, несокрушимый дуб и нежную повилику» [125, с. 260].

В социально-философской науке проблема разнообразия типов человеческого мира не теряет своей актуальности с древних времен до настоящего времени. Свидетельством этому служит тот факт, что на протяжении многих веков ученые и философы стремились отыскать основания для различения обществ. При этом наиболее существенный вклад в формирование представлений о различиях обществ внесли предложенные в XIX и XX вв. выдающимися отечественными и западными исследователями классификации обществ, в которых они дифференцировались по разным основаниям. В качестве примера приведем некоторые из этих классификаций:

А.С. Хомяков, религиозный философ, славянофил, в основу разделения человечества положил веру, выделяя две человеческие стихии: стихию необходимости (кушитство) и стихию свободы (иранство). Так, исследователь полагает, что развитие человеческой цивилизации происходит вследствие постоянной борьбы этих двух первобытных стихий – двух духовных начал, двух

поведенческих типов, двух видов религий, двух систем письменности, двух культур.

Изучая психологические, морально-этические, религиозные и бытовые элементы, А.С. Хомяков приходит к выводу, что именно они определяют «дух народов». Так, для «кушитства» характерно преобладание вещественной необходимости (Бог как высшее проявление природы, жречество, анализ и рационализм, образное письмо, охота и собирательство, презрение к побежденным, использование рабского труда, воинственность). «Иранство», в свою очередь, характеризуется преобладанием духовной свободы (Бог как свободно творящая личность, апостольство, нерасчлененное восприятие мира, чувство справедливости, гласное письмо, земледелие, готовность жить своим трудом, миролюбие). В первом случае охота, собирательство, скотоводство определяли высокую подвижность и воинственность завоевательных племен. Во втором – оседлость, земледелие создавали условия для семейного быта и просвещения. В связи с этим автор подчеркивает разный характер и дух народов, например: «германцы и франки – воинственные, славяне – миролюбивые» [169].

В основании всех концепций, связанных с подавлением чужого мира, лежит концепция Г.В.Ф. Гегеля об исторических и неисторических народах, т. е. его попытка разделить многообразный исторический опыт на четыре мира: восточный, греческий, римский и германский (пруссский). При этом автор возвеличивал германские народы, приукрашивал степень развитости Пруссии и других немецких государств. Таким образом, миры, не вошедшие в число вышеперечисленных, оказывались «вне истории», рассматривались как отсталые и «неисторические». С этой точки зрения Гегель в некоторой степени оправдывает подавление других народов, ввиду их «неисторичности» и отказывает всему миру в разнообразии. С нашей точки зрения, нет основания считать, что прусский мир является «высшим миром», тем более, что автор не учел в своем исследовании славянский мир, хотя к тому времени Россия уже приобрела статус империи.

Н.Я. Данилевский выделяет десять сложившихся, отличных друг от друга культурно-исторических типов – цивилизаций. Понятие «культурно-исторический тип» подразумевает наличие особой исторически созданной культуры, типичной для определенных обществ. Важно учитывать, что понятие культуры Н.Я. Данилевский использует в широком смысле – как всю совокупность черт, свойств, составляющих своеобразие и специфику обществ конкретного культурно-исторического типа.

Автор анализирует особенности народов германо-романского и славянского типов, акцентируя особенное внимание на последнем, его национальном характере, «психическом строе», историческом воспитании и религиозности. Н.Я. Данилевский приходит к выводу, что «психическому строю» народов германо-романского типа присуща «насильственность», понимаемая как «чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо-должен ему уступить волею или неволею, как неравноправный ему» [62, с. 216]. Данное утверждение показывает нам индивидуалистическую специфику народов германо-романского типа. Показательно, что в своих исследованиях Н.Я. Данилевский признает наличие и других самобытных культурно-исторических типов, их самостоятельности и жизнеспособности.

Французский философ Анри Бергсон предлагает свою классификацию типов общества. В своей работе «Два источника морали и религии» автор различает открытую и закрытую формы морали и общества. Закрытое общество возлагает на индивида совокупность позиций, в которой мораль функционирует как система безличных норм, диктуемых требованиями сообщества. Открытая же мораль зиждется на свободе, любви и живом примере. Таким образом, А. Бергсон выделяет два типа общества – «закрытое» и «открытое», каждый из которых в своей основе имеет присущий ему (им порожденный) тип морали и религии. Возможность дальнейшего прогресса человеческого общества А. Бергсон видит лишь в открытом обществе, выделяя при этом в качестве главных принципов

любовь к человечеству, «дух простоты», отказ от искусственных потребностей, вызванных преимущественным развитием «тела» человечества в ущерб его духовной культуре [27].

Упомянутая работа А. Бергсона получила в 1930-ые гг. настолько широкую известность, что К. Поппер позаимствовал предложенные им термины – открытое и закрытое общество – и положил их в основу своей классификации. К. Поппер рассматривает наличие различных типов общества как неопровержимый научный факт, проводя различие между ними на основе выраженности уровня рационально-критического отношения индивидов к действительности. В своей работе «Открытое общество и его враги» К. Поппер определяет закрытое общество как «племенное или коллективистское общество», в свою очередь, открытое как «общество, в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения» [131, с. 218].

В изучении данного вопроса нельзя обойти вниманием и работу британского историка А. Дж. Тойнби «Постижение истории». Автор полагает, что цивилизации представляют собой определенные типы человеческих сообществ, «вызывающие определенные ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов, обычаев – словом, в области культуры». Жизнеспособность каждой цивилизации определяется, согласно автору, возможностью последовательного освоения жизненной среды и развитием духовного начала во всех видах человеческой деятельности. Так, Тойнби признавал существование различных обществ, «границы которых были приблизительно установлены с учетом исторического контекста данной страны и которые представляют собой к настоящему времени общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства или какие-либо другие политические союзы» [158, с. 24].

Исследование автора представляет для нас интерес и в том смысле, что он подходил к жизни общества как к исследованию человеческих отношений, как во внутренних, так и во внешних ее аспектах. Тойнби пишет по этому поводу: «Внутренняя сторона – есть выражение жизни любого данного общества в

познавательности глав его истории, в совокупности всех составляющих его общин. Внешний аспект – это отношения между отдельными обществами, развернутые во времени и пространстве» [158, с. 25].

Идея разнообразия типов человеческого мира продолжает развиваться и в настоящее время. Эту идею разрабатывают В.С. Степин, А.А. Ивин, Н.М. Чуринов, А.С. Панарин, А.А. Штрыбул и ряд других исследователей.

В.С. Степин различает два основных типа цивилизации (традиционную и техногенную), каждый из которых реализуется в многообразии конкретных видов общества. Причем понятие «тип цивилизации» выступает у В.С. Степина синонимом понятия «тип общества». Описывая техногенный тип цивилизации, В.С. Степин отмечает, что он возник в эпоху великой духовной революции Возрождения. «Я этот тип цивилизации обозначаю как техногенную цивилизацию. Ее часто называют цивилизацией проекта Модерн, говорят часто о западной цивилизации, но цивилизация эта уже не западная, она и на востоке уже есть, идет по всему миру, и там есть своя структура ценностей и свой генотип, в соответствии с которым она воспроизводится» [149, с. 10].

Традиционный тип цивилизации В.С. Степин определяет как общества, характеризующиеся наличием очень устойчивых консервативных тенденций воспроизводства социальных отношений и соответствующего образа жизни. Виды деятельности, их средства и цели могут столетиями существовать в качестве устойчивых стереотипов. Так, В.С. Степин приходит к выводу, что в культуре традиционных обществ приоритет отдается традициям, образцам и нормам, аккумулирующим опыт предков, канонизированным стилям мышления.

Интересным является уточнение исследователя, касающееся положения, согласно которому каждый из типов общества реализуется в многообразии конкретных видов. Важнейшим моментом здесь является то, что предложенная классификация типов общества задает общие контуры фундаментальных отличий, которые предметно раскрываются в жизнедеятельности конкретных обществ и предполагают также их различение в случае соотнесения с одним из основных типов. Например, исследователь относит к западной цивилизации конкретные

западноевропейские государства, которые в своем конкретном жизнеутверждении наиболее показательно раскрывали данный тип цивилизации, но каждое из них сохраняло при этом свою, только ему присущую самобытность. [149, с. 10–14].

Итак, вопрос о существовании различий между обществами волновал исследователей на протяжении многих столетий, на сегодняшний день он не теряет своей актуальности, поскольку современные авторы продолжают предлагать нашему вниманию разные основания для типизации. В конечном итоге, ни одному из авторов не удалось доказать, что все общества одинаковы, а значит имеют объективные различия. Следовательно, возникает необходимость предметного изучения всего богатства специфицирующих каждый человеческий мир характеристик, изучения их такими, какими они сложились в социальной действительности, изучения их социальной реальности. Целесообразно теперь обратиться к проблеме определений, отличающих одни человеческие миры от других.

Определение представляет собой философскую категорию, отражающую качества, функции, свойства, характерные черты объекта, в нашем случае человеческого мира. С точки зрения диалектики определение есть нечто неотделимое от реальности. В понимании Г.В.Ф. Гегеля определение предстает как явление всеобщего, выступающего в качестве сущности, и раскрывает различные проявления и стороны сущности. Определенность же, в свою очередь, раскрывается как полнота определений и как конкретное тождество различий [51].

Следовательно, каждый тип человеческого мира по-своему определен и раскрывает свою определенность под влиянием особых объективных условий и субъективных факторов.

В качестве примера уместно привести точку зрения византийского философа, историка и церковного деятеля Георгия Пахимера (1242 – около 1310, Константинополь), который указывал на прямое влияние географического положения на характер, предрасположенность и природные способности человека. Пахимер отмечал, что природные способности людей, их характер и

темперамент зависят от силы солнечного света и теплоты климата. Согласно автору, южане, которые получают больше солнечного света, – умны, способны в области искусств и наук, но слишком слабы и неумелы в бою; северяне же, живущие в условиях холодного климата, – бледны, недалеки, жестоки, грубы, но и более воинственны.

Так, жизнь каждого общества разворачивается при определенных климатических, географических, геополитических и других условиях: одним народам свойственен оседлый, другим – кочевой образ жизни, также имеют место территориальные различия: одни народы живут как горцы, другие как степняки, тундровики, пустынцы и пр. [33].

Общества живут при наличии определенных субъективных факторов (политических режимов, систем правления, способов производства общественной жизни, систем труда и отдыха, систем общественного производства; в соседстве с другими обществами, традиционными и внезапными угрозами и т. д.). Так, в целом можно сказать, что жизнеутверждение обществ должно осуществляться по принципу: каждое общество самоутверждается в своих объективных условиях и при наличии своих субъективных факторов.

Каждый человеческий мир имеет свою специфику становления, раскрывающую свойственный ему стиль и образ жизни. В процессе взаимодействия с другими человеческими мирами обнаруживаются процессы интеграции или, напротив, дифференциации и обособления, что впоследствии может привести к утрате обществом своей идентичности, а также к возникновению социальной и национальной катастрофы.

Очевидно, что своеобразие каждого народа (общества) имеет огромное значение, особенно в условиях, когда существует опасность навязывания ему вестернистских представлений. Еще Сократ в свое время призывал «познать самого себя», и теоретическое осмысление жизни каждого общества призвано вносить значительный вклад в формирование им «определенного понятия» о себе самом и своей идентичности.

Примечательно, что проблема идентичности общества на протяжении многих веков изучалась как западными, так и отечественными авторами, среди которых Д. Юм, Р. Декарт, Дж. Локк, Г. Кан, Э. Гидденс, П. Бергер, Т. Лукман, З. Бауман, а также А.С. Хомяков, И.С. Аксаков, И.В. Киреевский, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, Л.П. Карсавин, П.И. Новгородцев, Г.В. Флоровский, Н.К. Михайловский, В.П. Воронцов и др. В современной отечественной науке можно отметить таких выдающихся исследователей этого понятия, как А.С. Панарина, В.С. Степина, Н.М. Чуринова, А.Г. Дугина и др. Остановимся на определении этого понятия в рамках диалектической методологической традиции. Так, в общем смысле идентичность общества представляет собой способность оставаться самим в условиях изменяющегося состава детерминантов его жизнедеятельности.

Согласно теории познания как теории отражения, познание субъекта (общества, социальной группы, проявления человеческого мира) предполагает его изучение как образа действительности, т. е. таким, каким он объективно сложился. Причем это изучение должно осуществляться с учетом всей совокупности его определений, а именно его объективных качеств, свойств, характерных черт, благодаря которым мы можем распознать его в многообразии других субъектов. Например, если речь идет о конкретном человеке, то все, что делает его узнаваемым среди других людей – манера двигаться и разговаривать, тембр голоса, речь, походка, внешность, качества характера – формирует объективную определенность (идентичность) этого человека. Если же речь идет о конкретном обществе, то в качестве определений, образующих его определенность, выступают язык, традиции, обычаи, вероисповедание, стандарты социальности, этническая мораль, этническое право, предрассудки, убеждения, менталитет и многое другое. Следовательно, познание жизни каждого конкретного народа должно осуществляться в рамках не заимствованной, а адекватной этому обществу традиции теоретизирования.

Таким образом, мы видим, что разнообразие типов человеческого мира – проблема крайне существенная и раскрывается многими авторами. На наш взгляд,

типы человеческого мира, способы производства общественной жизни, системы самовоспроизведения различных обществ должны быть исследованы с учетом идентичности каждого из них, их методологических традиций и специфики различных теорий познания.

В предыдущем параграфе мы уже определили, что социальная реальность формируется в соответствии с определенной моделью мира, в результате чего образуются определенные границы между социальными реальностями разных типов человеческого мира. На основании этого можно заключить, что переход из одной социальной реальности в другую имеет определенные трудности. Это связано в первую очередь с тем, что каждый раз мы имеем дело с совершенно другим типом социальной реальности, с другим типом человеческого мира (с другой Рах). Наиболее показательными, по нашему мнению, являются примеры, связанные с трудностями перевода. Так, существует проблема непереводимости текстов с одного языка на другой, поскольку каждый предполагает определенное мировидение.

Особое внимание необходимо уделить идеям разнообразия человеческих миров и их индивидуальной культурно-языковой самобытности, которые высказывают представители немецкой философии конца XVIII – начала XIX в.

Вильгельм фон Гумбольдт, лингвист, создатель современной философии языка, утверждает, что подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир. В своей теории он показывает видение языка как видение мира, а также не допускает существование человеческого мира, лишённого языка. Таким образом, автор подчеркивает, что язык с самого начала является человеческим языком, заложен в природе самих людей и необходим для развития их духовных сил и образования мировоззрения.

В. фон Гумбольдт проявляет особый интерес к эмпирическому многообразию строения человеческих языков для того, чтобы с помощью этого осязаемого проявления постичь индивидуальное своеобразие народов. В этом контексте он высказывается, что языки представляют собой мировидения: «Различные языки по своей сути, по своему влиянию на познание и на чувства

являются в действительности различными мировидениями» [58, с. 370]. Автор утверждает, что язык обладает своего рода самостоятельным бытием по отношению к отдельному человеку, принадлежащему к данному языковому сообществу, и что язык, в среде которого вырастает человек, определяет вместе с тем его связь с миром и отношение к миру. Язык является внешним проявлением духа народа. Строение языков у разных народов различно, потому что различными являются и духовные особенности народов; язык, какую бы форму он ни принимал, всегда есть духовное воплощение индивидуально-народной жизни.

В. фон Гумбольдт называет язык зеркалом духовного своеобразия народов и особо подчеркивает его историческую ценность: «отдаленное прошлое все еще присутствует в настоящем — ведь язык насыщен переживаниями прежних поколений и хранит их живое дыхание». Так, человек, живущий в определенной социальной реальности, не просто снабжен языком как некоей «оснасткой» — но на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть мир.

Ганс Георг Гадамер обосновывает тезис о разнообразии человеческих миров с позиций языкового и культурного разнообразия. Языковой характер человеческого мира он основывает на том, что люди, воспитанные в традициях определенного языка и определенной культуры, видят мир иначе, чем люди, принадлежащие другим традициям. «Разумеется, исторические «миры», сменяющие друг друга в ходе истории, отличаются как друг от друга, так и от современного мира. И тем не менее, в какой бы традиции он ни выражался, везде выражается человеческий мир, то есть мир, имеющий языковую природу. В качестве такового любой «мир» способен к познанию иного, а значит, и к расширению своего собственного образа мира; он соответственно доступен и для других миров» [48, с. 517]. Автор говорит о «языковых оттенках», которые получает мир в различных языковых мирах. Человек может своими собственными силами понять и постичь тот «вид» мира, в котором мир являет себя в другом языке. Таким образом, Г.Г. Гадамер утверждает, что «языковая связанность нашего опыта мира отнюдь не вводит нас в некую перспективу, исключаящую

все другие перспективы; если мы благодаря взаимодействию с иными языковыми мирами преодолеваем предрассудки и границы нашего прежнего опыта мира, то это ни в коем случае не означает, что мы покидаем и отрицаем наш собственный мир» [48, с. 518]. Так язык участвует в реализации того отношения к миру, в границах которого мы живем.

Таким образом, язык каждого народа, этнической группы, государства предполагает, прежде всего, определенное мировидение, отражающее общие черты восприятия мира тем или иным языковым коллективом. Так, носители разных языков принадлежат к разным социальным реальностям, что обуславливает множество проблем, связанных с трудностями взаимопонимания, общения, эффективной коммуникации их представителей, а также с трудностями перевода. Поэтому мы считаем необходимым обратиться к специалистам в области теории перевода, которые наиболее четко и обоснованно в теории и на практике доказывают значение специфики мировидения в каждом языке. Поскольку именно разница мировидений является, по мнению многих авторов, основной причиной столь трудного перехода из одной социальной реальности в другую.

Представители отечественной науки широко исследовали проблему непереводимости текстов с одного языка на другой и связывали возникающие в процессе перевода трудности, прежде всего, с этнолингвистической спецификой. «Каждый язык на протяжении своей истории впитывает в себя особенности обычаев и характера народа, который на нём говорит, факты его истории» [5, с. 171]. Проблема этнолингвистической специфики текста впервые стала ставиться еще на рубеже XVIII–XIX вв., тогда речь шла о «национальном колорите» [5, с. 94-95, 172]. В XX–XXI вв. лингвострановедческая специфика текстов стала предметом обсуждения многих исследователей, среди которых А.Д. Швейцер, И.С. Алексеева, А.В. Федоров, Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров, С.И. Влахов, С.П. Флорин, В.Г. Кульпина, Н.К. Гарбовский, С.Г. Тер-Минасова, В.С. Виноградов и др.

Так, А.Д. Швейцер, специалист по социалингвистике, характеризуя трудности, возникающие в процессе перевода, отмечает, что в основе перевода как вида межъязыковой и межкультурной коммуникации лежит не столько нахождение соответствий отдельным языковым единицам, сколько продуцирование текста, адекватно заменяющего текст оригинала в другой культуре, другом языке и другой коммуникативной ситуации. Наиболее полно позиция А.Д. Швейцера относительно разнообразия типов человеческого мира прослеживается в следующем его утверждении: «При конкретном подходе обнаруживается, что языки наций, воспринимаемые в сопоставлении друг с другом как нечто гомогенное, на самом деле представляют собой совокупность форм речи, различающихся территориально и социально...» [178, с. 30].

Преодолевая трудности перевода, особое внимание, по мнению выдающихся специалистов переводоведения, следует уделять «фоновой информации». В.С. Виноградов раскрывает понятие фоновой информации следующим образом: это «социокультурные сведения, характерные лишь для определённой нации или национальности, освоенные массой их представителей и отражённые в языке данной национальной общности» [44, с. 36]. Автор также указывает, что фоновая информация «охватывает прежде всего специфические факты истории и государственного устройства национальной общности, особенности её географической среды, характерные предметы материальной культуры прошлого и настоящего, этнографические и фольклорные понятия и т.п. Всё то, что в теории перевода обычно именуют реалиями» [44, с. 36–37].

С.И. Влахов и С.П. Флорин подчёркивают, что слова или словосочетания, «называющие объекты, характерные для жизни (быта, культуры, социального и исторического развития) одного народа и чуждые другому; будучи носителями национального и/или исторического колорита, они, как правило, не имеют точных соответствий (эквивалентов) в других языках, а следовательно, не поддаются переводу «на общих основаниях», требуя особого подхода» [178, с. 47].

Из вышесказанного можно заключить, что в основе трудностей перевода лежат разные мировидения, разные определения, разная социальная реальность.

Приведем в качестве подтверждения слова известного французского писателя Жана Поля Рихтера: «Произведение, которое переводимо, не стоит перевода», что в очередной раз подчеркивает богатство содержания и разнообразие различных проявлений человеческого мира.

Человеческий мир представляет собой специфический мир человеческой культуры, который реализуется в многообразии его конкретных видов (*Pax*-ов), обладающих отличительными, объективно сложившимися особенностями. Отметим также, что понятие «*Pax*» слабо разработано в современной научной литературе. Оно используется некоторыми отечественными исследователями (А.Н. Яковлевым, Н.М. Чуриновым, Д.А. Антоновым, и др.) для характеристики социокультурных различий между различными типами цивилизаций.

В переводе с латинского *Pax* предстает перед нами в двух значениях: в первом случае как «мир», во втором – как «отсутствие войны». В римской мифологии *Pax* (Пакс) – это богиня мира, соответствующая греческой Эйрене. В древнейшие времена римляне не знали такой богини. Её почитание начинается со времен императора Августа, который посвятил богине Пакс «Алтарь мира», установленный на Марсовом поле в 9 г. до н. э. после возвращения из Испании и Галлии. Алтарь служил символом установленного Августом мира и благоденствия на земле. Римляне оказывали богине мира различные почести, в т.ч. совершали жертвоприношения, они стремились к миру после длительных гражданских войн, которые им надоели. Богиню Пакс изображали молодой женщиной с оливковой ветвью и рогом изобилия. Чаще всего подобный образ можно было встретить на монетах времен империи [166, с. 224–236].

А.Г. Асмолов, современный психолог, бывший зам.министра образования, отмечает, что мир представляет собой «множество миров», т. е. единство качественно своеобразных, но сквозь пространства и времена соприкасающихся друг с другом жизненных пространств индивидов [11]. Так, существуют различные интерпретации понятия человеческого мира (*Pax Romana*, *Pax Americana*, *Pax Germanica*, *Pax Sinica*, *Pax Africana* и т. п.), которые используются

применительно к действительности различных стран, разнообразных регионов мира.

Многие из них в историческом контексте уже утратили свое существование: *Pax Britannica*, *Pax Chazarica*, *Pax Mongolica*, *Pax Ottomana*, *Pax Romana*, *Pax Sovietica* и др. Специалисты различных областей научного знания, в т.ч. и российские историки (Ю.В. Готье, Г.В. Вернадский и др.) используют эти понятия для обозначения периода доминирования той или иной цивилизации, общества, нации.

В качестве примера, прежде всего, необходимо проанализировать ту интерпретацию человеческого мира, которая на протяжении продолжительного времени волнует умы многих выдающихся исследователей (А.Н. Яковлев, Р. Фландерс, А.А. Зиновьев, А. С. Панарин, А. Г. Дугин, И. А. Пфаненштиль и др.). Речь идет об источнике возникновения и сознательного продвижения глобализационных процессов – американском мире, или *Pax Americana*. Результаты отечественных и зарубежных исследований в различных областях научного знания показывают, что в деле глобализации по отношению к остальным странам западного мира США занимает статус лидера, который призван мобилизовать его (западного мира) усилия [76, с. 499]. Такой интерес к данной проблеме обусловлен, прежде всего, позицией США в реализации стратегии глобализации и конструировании мира под названием «*Pax Americana*» – мира по-американски, задающего необходимость поиска обществами нового способа вписывания себя в этот мир.

По мнению многих авторов, именно американская массовая культура является одним из самых существенных определений *Pax Americana*, представители которого стараются повсеместно навязать ее представителям других миров (паксов). В частности, А.Н. Яковлев, д-р ист. наук, автор книги «*Pax Americana*. Имперская идеология: истоки, доктрины», утверждает, что политическая наука США активно разрабатывает подобные концепции пропаганды с целью формирования общественного мнения, политико-идеологических концепций американского империализма. В качестве примера

можно привести его достаточно критические суждения относительно целенаправленной пропаганды американского мира. Таким образом, А.Н. Яковлев особо подчеркивает «стремление сбить с толку молодежь, воспитать у нее некритическое отношение к капитализму путем поверхностного представления о нем (мода, танцы, музыка), очернить идеи классовой борьбы и социального прогресса, заразить молодежь равнодушием, аполитичностью, нигилизмом, стяжательством, лишить ее таким путем достойных идеалов. Обращаясь к молодежи, буржуазная пропаганда настойчиво и лицемерно распространяется о «свободе вообще и для всех», спекулируя на привлекательности лозунга и используя политическую неопытность части молодежи» [192, с. 13].

Итак, очевидно, что в основе создания *Pax Americana* лежит навязывание американской массовой культуры с ее ориентацией на построение общества потребления и адекватного данному обществу типа личности – индивида-потребителя. Американское общество представляет собой «общество потребления» – именно так определяет *Pax Americana* английский социолог, профессор Зигмунт Бауман [20, с. 115].

Для распространения своего влияния *Pax Americana* использует, согласно работам Дж. Ная, Н. Фергюсона, метод «мягкой мощи» (*soft power*), опирающийся на использование привлекательного образа и обращение к объекту воздействия через средства массовой культуры. Применяя этот метод, это нетрадиционное средство давления, США стремится достичь желаемых результатов в мировой политике. В этой связи В.Г. Федотова также отмечает распространение «мягкой мощи» массовой культуры США по всему миру [162, с. 22]. Так, другие страны хотят следовать по пути американского мира, подражать ему, восхищаться его ценностями, имитировать его, стремиться достичь его уровня процветания и открытости.

Многие *Pax* пытаются вписать себя в этот мир, примеряя на себя определения Американского мира: американскую массовую культуру, ценности демократии, индивидуализма и т. д. Важно отметить, что за этой внешней привлекательностью стоит одна очевидная угроза – постепенная утрата

обществами собственной идентичности. Э. Гидденс указывает на наблюдаемый в настоящее время кризис идентичности как обществ, так и, соответственно, представляющих их индивидов. Автор призывает государства «пересмотреть свою идентичность в целом» и сконструировать новую идентичность в условиях «глобального космополитичного общества» [52, с. 35].

В литературе все чаще появляются сравнения «американской империи» с прошлыми. Проводятся аналогии, которые не дают покоя идеологам «империи» все послевоенные годы. Р. Фландерс в книге «Американское столетие» пишет, что «американский образ жизни» уже одержал победу, а роль «мирового гегемона» прочно закрепилась за США. В этом нет ничего необычного, утверждает автор книги. Мировое развитие подчиняется закону, по которому «мировое господство» поочередно переходит от одного государства к другому, так период *Pax Romana* сменил период *Pax Britannica*, а затем наступило время *Pax Americana*» [199].

Представители отечественной науки, рассуждая о *Pax Americana*, как об Американской мировой империи, обращают внимание, прежде всего, на теоретическое «обоснование» концепции «американской исключительности», «предопределения судьбы», т. е. важнейшую социальную функцию американской политической науки и пропаганды». А.Н. Яковлев пишет по этому поводу: «Особое место в политической науке занимает обоснование необходимости и неизбежности создания «американской мировой империи». Издается множество книг, в которых доказывается, что нынешний век — век Америки, что США являются «законными наследниками всех классических империй прошлого, что новая империя, исполненная в современном стиле, может решить все проблемы на Земле» [192, с. 19].

Нельзя не принимать во внимание существование такого типа человеческого мира, как *Pax Islamica*, который берет свое начало еще с 622 г. н.э. В настоящее время исламский мир представляет собой сообщество из более чем 50 государств, в которых большинство населения исповедуют ислам — 1,5 млрд человек (пятая часть населения Земли) являются последователями этой мировой религии [23, с.112-113].

Такие российские исследователи, как В.В. Бартольд, А.Е. Крымский, В.В. Жуковский, В.Ф. Минорский, В.А. Иванов, А.Э. Шмидт, И.Ю. Крачковский, Е.Э. Бертельс и многие другие сыграли ключевую роль в становлении российской науки о *Rax Islamica*. Их труды, получив международное признание, послужили фундаментом формирования мирового исламоведения. Представители современной науки (И.В. Зайцев, В.О. Бобровников, Г.Г. Косач, М.В. Минц, А.Ю. Хабутдинов, М.В. Николаева и др.) также посвящают свои работы исследованиям данной *Рак*, делая акцент на различных аспектах формирования, истории и идентичности исламского мира.

Само понятие «исламский мир» является достаточно условным, поскольку охватывает два географически разнородных региона:

1. Мусульманский Восток – арабские государства Ближнего Востока и Персидского залива, государства Южной и Юго-Восточной Азии (Афганистан, Иран, Пакистан) и Турцию. В этих странах ислам выступает определяющим фактором общественной жизни.
2. Мусульманский Север, включающий мусульманские страны постсоветского пространства на Кавказе и в Центральной Азии, мусульманские регионы России (где мусульманами считают себя 15 млн человек).

За пределами этих двух наиболее крупных ареалов исламского мира быстро растут мусульманские общины в *странах Запада*: во Франции (5,5 млн), в Германии (3.2 млн.), Великобритании (1,7 млн.) [77].

Быстрому росту исламского мира способствует демографический фактор: если в 1980 г. численность мусульман в мире составляла 18 % от всего населения земного шара, то в 2011 г. – уже 23 %, а к 2030 г. составит уже 26,4 % т. е. впервые превзойдет по численности христианское население планеты [100, с. 90].

Сам исламский мир идеологически расколот: 80 % – это сунниты, 20 % шииты. Из-за своей разнородности и многообразия *Rax Islamica* не стала единым центром силы. Исламский мир неоднороден политически, в нем

отсутствует объединяющая идея. Однако в сфере внешней политики многие мусульманские государства пытаются закрепить за собой политическую нишу на международной арене, мотивируя ее религиозными мотивами. Еще одной немаловажной характерной приметой внешней политики большинства стран Ближнего Востока и Персидского залива стал ярко выраженный антиамериканизм.

В настоящее время все обиды и претензии арабского мира вылились в национально-религиозный протест, соединились в новой интернациональной идее арабских идеалистов – «мировой исламской революции» и «мировой арабской империи», которые направлены, прежде всего, против Запада. Большинство российских востоковедов, среди которых В.О. Бобронников, М.В. Николаева, И.В. Зайцев, уверены в том, что весьма трудно ожидать сплочения мусульманского мира на антизападной платформе.

Идеологические ресурсы отличаются отсутствием консолидации общества и политических элит вокруг какой-либо идеологии, как это имело место в 1950–1960-е гг. во времена массовой популярности в арабском мире идеологии арабского национализма. Попытка решить эту проблему приводит к разговорам об арабской и исламской специфике развития, неприемлемости слепого копирования западного либерально-демократического пути развития, необходимости учета национальной специфики при проведении модернизации.

В настоящее время изучением *Pax Africana* по широкому кругу вопросов, связанных с исторической самоидентификацией африканцев, занимаются ведущие российские ученые-африканисты: А.Б. Давидсон, И.И. Филатов, А.С. Балезин, В.П. Городнов, Л.В. Иванова, И.В. Кривушин, А.Л. Литинский, С.В. Мазов, С.Ю. Никуличев, И.И. Филатова, Г.В. Цыпкин, Н.Г. Щербаков и др.

По мнению А.Б. Давидсона, д-р ист. наук, руководителя Центра африканских исследований Института всеобщей истории РАН, понимание современного мира будет неполным, если не взглянуть как можно пристальнее в африканскую действительность. Апполон Борисович утверждает: «Чужое легче понять через свое, а свое становится яснее, если не забываешь сравнивать его с

чужим. Хотя, конечно, каждый народ, каждая страна, как и каждый отдельный человек, считают себя особенными (нередко – еще и еще раз особенными) и отвергают сопоставления, параллели» [203, с. 5].

Обратимся теперь к набирающему в настоящее время популярность идейному течению «афроцентризма», которое является по большому счету ответной реакцией афроамериканцев и африканцев на длившуюся из поколения в поколение униженность, на угнетение, на европейское высокомерие, на имперский расизм. [195, с. 64] И.И. Филатова в своей статье «Исторические пласты афроцентризма» пишет, что афроцентризм, одно из идейных течений в среде афроамериканского населения США, начал активно формироваться с начала 1980-х гг., а затем захватил постепенно и африканскую интеллигенцию [203, с. 6].

Теория афроцентризма, пересмотр традиционной науки с точки зрения народов Африки и африканской диаспоры, является главным достижением афроамериканского писателя, профессора М.К. Асанте. Смысл его концепции заключается в том, что афроцентризм представляет собой интеллектуальное учение, направленное на то, чтобы помешать любым ученым, которые игнорируют факт, что человеческая цивилизация началась на возвышенностях Восточной Африки. При этом М.К. Асанте не раз утверждал, что он не намерен принижать значение европейской культуры, но только для европейцев. Обращаясь к афроамериканцам и африканцам, он убеждает их отвергать любые культурные и интеллектуальные ценности, которые он считает европейскими: «Если они говорят, что классический танец – это балет, знайте, что не существует ничего более классического, чем африканские танцы».

М.К. Асанте создал новое современное направление – афрологию. «Это афроцентристское изучение концепций, проблем и разновидностей поведения с особым упором на африканский мир, как в диаспоре, так и на самом континенте... это кристаллизация идей и методов ученых, ориентированных на черную расу» [195, с. 58-59].

Также данный автор выделяет традиционную африканскую религию, которую, согласно его теории, нужно исповедовать. Он называет ее «Птаре» – Популярная традиционная африканская повсеместная религия. Характерными ее чертами являются наличие бога-творца; вместилищ бога, таких как «присутствие» или «гробница»; жрецов и жриц; медиумов; гербалистов-врачевателей; психиатров – гармонизаторов ума; прорицателей-ученых; охотников-исследователей.

В действительности идеи «африканской исключительности», особой «африканской личности», мистической сущности африканской души, особого духовного богатства «африканской личности» возникли еще во второй половине XIX в. с появлением черной интеллектуальной элиты и распространением идей панафриканизма. Впервые они были сформулированы в трудах Эдуарда Блайдена, западноафриканского просветителя, священника и государственного деятеля (в 1864-1871 гг. он был министром иностранных дел Либерии). Выступая с требованием «духовной деколонизации» Африки, он утверждал, что для европейцев характерны материализм, индивидуализм, воинственность, соревновательность и культ науки, а африканцев отличает духовность, связь с природой, естественность и доброжелательность.

Идеи Бладена не получили широкой известности, но в их основе – та же идея исключительности, особого психического склада «негритянской души», которую нельзя понять и объяснить с позиций логики, рационализма.

В настоящее время становится особенно актуальным изучение панафриканского движения второй половины XX в. Н.Г. Щербаков, канд. ист. наук, отмечает, что именно к нему и подобным «пан-» движениям обращаются сегодня те, кто пытается противостоять глобализации с позиций защиты своей расовой (этнической, культурно-исторической, религиозной, языковой и любой иной – на выбор) идентичности [203, с. 49].

Во всем вышеописанном многообразии существует также **французский мир**, исследования которого всегда уделялось особое внимание, в частности исследованиям французской культуры и французского языка. Такие авторы, как

В. Жискара д'Эстен, Ф. Бродель, Р. Мюссе, Ж.Р. Питт, Е. Тодд, Х. ле Бра, П. Нора, Ж. Нуарьель, С. Ситрон, К. Помян, А.-М.Тисс и др. раскрывают многочисленные определения, отличающие эту Рах от других.

Выдающийся французский историк Фернан Бронель уделяет очень много внимания географическому и культурному разнообразию Франции, ее краев, регионов и городов. По его мнению, эта страна обладает «неповторимым французским рельефом», в котором заключается ее уникальность. «Наша страна славится пестротой: всем известно, что Франция на удивление богата пейзажами, умами, расами, крышами и сырами» [34, с. 22]. Исследователь раскрывает идентичность французского мира, основываясь на объективном анализе исторических фактов его развития. В своей работе «L'indentité de la France. Espace et histoire» (в пер. с фр. «Что такое Франция? Пространство и история») отмечает, что в процессе объединения французского государства действовали и переплетались разнообразные исторические силы: социальные, экономические, государственные, культурные. При этом автор делает особый акцент на французском языке, вышедшем из Иль-де-Франса и ставшем языком власти, административного упорядочивания страны [34, с. 331].

Обратимся также к работе В. Жискара д'Эстена «Французы. Размышления о судьбе народа», в которой он указывает на такую отличительную черту французского мира, как природное окружение, определенная территория. Действительно, общеизвестным является сравнение французской территории с шестиугольником («L'hexagone»), где три его стороны составляют моря или океаны, полторы стороны – высокие горы, северо-восточная сторона – единственная граница с соседними странами. «Это положение не то чтобы делало французов полностью равнодушными к своим соседям, но развивало у них чувство неразрывности со своей землей благодаря длительному пребыванию «в своих границах», точнее, «у себя дома» [72, с. 50].

Авторы отмечают наличие у представителей французского мира чувства «центральности», вызванного интересом и восхищением остального мира на протяжении почти трех столетий (XVII, XVIII, XIX вв.) – эпохи блестящего

расцвета и подлинного господства французской цивилизации и культуры. Французский язык был самым употребительным в политике и дипломатии. «Сфера употребления латыни в то время постепенно сужалась, ограничиваясь областью религии и некоторыми отраслями науки, на английском говорили только сами британцы и чиновники их империи, а также несколько миллионов американских поселенцев; немецкие же, русские и латиноамериканские элиты изыскались и писали исключительно на французском» [72, с. 51]. Показательно, что в романах Л.Н. Толстого герои часто разговаривают по-французски, не допуская при этом ни одной словарной или грамматической ошибки. В XVIII в. переписку со своими посольствами большинство дипломатических ведомств, включая российское Министерство иностранных дел, вело на французском языке.

Также широкое распространение получила идея «французской исключительности», в соответствии с которой французский стиль жизни является одним из самых лучших в мире и стоит того, чтобы открыть его для себя. Это французское искусство жить (*bien-vivre*) не ограничивается материальной стороной, оно включает в себя такие качества цивилизованного человека, как терпимость и чувство меры, проявляемые при пользовании индивидуальными свободами [72, с. 185–186].

Под **китайским миром** (*Pax Sinica*) принято понимать культурную сферу как совокупность стран Восточной Азии, а именно Внутренний Китай с Тайванем, Корею, Японию, Вьетнам, а также Сингапур и Малайзию, чья культура формировалась под влиянием китайских образцов. Одним из первых данное понятие использовал американский лингвист, профессор Джеймс Мэтсофф в своих исследованиях по сравнительно-исторической проблематике.

Изучая китайский мир, исследователи (Т. Аоушан, В.В. Малявин, В.М. Алексеев, Л.С. Васильев, Э.М. Яншина, Б.С. Ерасов и др.) уделяли особое внимание его неповторимой образной системе. Сложению последней способствовали особенности художественного мировосприятия, своеобразие исторических судеб, жизненных условий, климата и ландшафта Китая, которые породили свои выразительные приемы.

Мир природы был в Китае с глубокой древности объектом пристального наблюдения и одним из ведущих элементов мифопоэтической картины мира. Природа превратилась в объект религиозного поклонения и философского осмысления, эстетического созерцания и поведенческого подражания ей. Под воздействием благоговейного отношения к природе как огромному космосу, в котором человек лишь малая частица, сформировалось художественное сознание китайского народа [9].

Современная наука понятием *Pax Sinica* обозначает период роста китайского политического и экономического влияния начиная с конца XX века. Особый интерес вызывает доктрина «мирного подъема Китая», получившая широкое распространение в последнее время и связанная с растущим значением Китая в международных отношениях. Так, многие авторы (среди которых М.В. Крюков, М.В. Софронов и др.) высказывают предположения о том, что *Pax Sinica* в настоящее время приходит на смену *Pax Americana*.

В.В. Малявин, известный российский культуролог и китаевед, рассуждая о положении *Pax Sinica* в современном мире, отмечает, что «вообще «Китай» в современном мире есть не просто географическая реальность, но прежде и превыше всего — символическое «пространство сердца», хранящее в себе необозримо густую паутину культурных норм, традиционных идеалов, исторических ассоциаций — словом, всего, что составляет «духовное наследие» Китая» [110, с. 613].

Еще со времен Древнего Китая *Pax Sinica* рассматривает себя как центр мира. Главным свидетельством чему служит точный перевод иероглифа, которым он обозначается в китайской письменности, — «срединное место». Данный иероглиф рисуют в два приема: сначала чертится трапеция, обозначающая мир, затем проводят вертикальную линию, разрезающую эту трапецию на две части и выражающую центральное положение Китая: 中.

Представление китайцев о своей *Pax Sinica* как о центре мира объясняется тремя обстоятельствами: многочисленностью ее населения, избавлявшей от страха перед другими народами; тем, что границы Китая проходили

исключительно по морям, пустыням и непроходимым горам, поэтому временами можно было забывать о существовании соседей, которых почитали за варваров; наконец, превосходством китайской цивилизации, породившим у жителей этой страны убеждение в том, что им нечего заимствовать у остального мира.

Существует мнение, что объединение различных диалектных групп в Китае произошло благодаря появлению китайских иероглифов, которые являются до сих пор бессменными символами китайской культуры. Так, представители *Rex Sinica*, которые не понимали устной речи друг друга, общались исключительно с помощью иероглифов. Таким образом, иероглифика предотвратила возникновение в провинциях местного национального самосознания и стала причиной образования «синоцентристского» ареала. Иероглифическая письменность и тесно связанное с ней сознание культурного единства (и превосходства над «варварами») не дала единому Китаю превратиться в десяток независимых государств. «Еще в первой половине XX столетия в Китае на улицах можно было увидеть монахов, которые ходили и собирали обрывки газет и другой бумаги с нанесенными иероглифами. Рядом с домами выставлялись специальные ящики, в которые собиралась исписанная бумага. Впоследствии бумага с написанными иероглифами сжигалась в храмах в специально архитектурно оформленных печах, как бы вознося к небесам вместе с дымом и дух священных знаков» [113, с. 106].

Общественная практика доказывает, что многие народы, страны, государства стремятся показать свою культурную уникальность и самобытность, т. е. показать свой мир. При этом восприятие других типов человеческого мира происходит через призму своего.

Наиболее наглядным в данном случае является пример, касающийся национальной символики и направленный на пропагандирование собственного мировидения. Китай имеет богатейшие многовековые традиции ковроткачества, однако объемы экспорта китайских ковров оставляют, по мнению самих производителей, желать лучшего. Китайцы убеждены, что причиной тому незнание скрывающейся в вытканых изображениях символики. Специалисты

считают, что если бы потенциальные потребители узнали, что скрывается за коврами узорами, экспорт ковров мог бы в разы возрасти. Китайцы не стали бездействовать и ждать, пока остальной мир проявит любознательность и попытается проникнуть в китайское видение мира. Так, они выпустили для потенциальных покупателей специальную книгу на английском языке, своего рода путеводитель по сложным коврам узорами. Это позволило любому желающему взглянуть на причудливый орнамент глазами носителей древнейшей китайской культуры, в которой устрашающего вида дракон с пятью когтистыми лапами символизирует императорскую власть, летучая мышь – верный знак удачи, а торчащие из вазы копы символизируют пожелание удачной карьеры. Разъясняя назначение книги, один из авторов Цзэн Бин поясняет, что цветы, звери, пейзажи да и сами китайские иероглифы несут определенную устойчивой традицией смысловую нагрузку и могут быть адекватно восприняты только тренированным глазом и подготовленным сознанием, усвоившим самые разнообразные сведения из национальной истории, фольклора, эстетики, языка.

По нашему мнению, при изучении проблемы разнообразия человеческого мира показательными являются примеры из области рекламы. Если рекламные ролики изготавливаются в одной стране, а их потребителями (т. е. зрителями) становятся носители других культур, то скрытый смысл, основанный на тонких ассоциациях, легко улавливаемых носителями «родной» культуры, остается совершенно непонятным для людей из других национально-культурных сообществ.

Подобная ситуация произошла с японской фирмой «Сони», предложившей для российского рынка рекламный ролик, в котором внимание сконцентрировано на образе медузы: «Посмотри, какие мы красивые...» Важно отметить, что в Японии медуза – это один из символов красоты и нежности, но для большинства россиян медузы вряд ли могут оказаться приманкой для приобретения новой камеры. Если бы изготовители этого ролика знали, какие значения имеет в русском языке слово медуза, то они вряд ли предложили бы его русскому зрителю.

Таким образом, необходимо различать социальные реальности каждого мира и учитывать их во всех сферах международной, политической и социальной деятельности.

Важное место в процессе изучения выше обозначенной проблемы занимают исследования, позволяющие рассматривать ментальность как одно из определений, характеризующих то или иное проявление человеческого мира. В рамках этих изысканий в общественных науках накоплены многочисленные данные об этой основной структуре, обуславливающей и регулирующей поведение людей. Несмотря на обилие определений этого понятия, сегодня в науке не сложилось единого мнения по поводу того, что такое ментальность.

Как коллективно-личностное образование ментальность представляет собой устойчивые духовные ценности, глубинные аксиологические установки, навыки, автоматизмы, латентные привычки, долговременные стереотипы, рассматриваемые в определенных пространственно-временных границах, являющиеся основой поведения, образа жизни и осознанного восприятия тех или иных явлений действительности.

В современной научной литературе можно также встретить следующее толкование этого понятия: «Ментальность – совокупность этнокультурных, общественных навыков и духовных установок, стереотипов» [146, с. 35].

Ментальность, по мнению А.Я. Гуревича, представляет собой специфический уровень общественного сознания, на котором мысль не отделена от эмоций, привычек и приемов сознания, – люди ими пользуются, обычно сами того не замечая, т. е. бессознательно. Автор пишет по этому поводу: «Ментальность выражает повседневный облик коллективного сознания, не отрефлексированного и не систематизированного посредством целенаправленных умственных усилий мыслителей и теоретиков. Идеи на уровне ментальности – это не порожденные индивидуальным сознанием завершенные в себе духовные концепции, а восприятие такого рода идей определенной социальной средой, восприятие, которое их бессознательно и бесконтрольно видоизменяет, искажает

и упрощает.... Неосознанность или неполная осознанность – один их важнейших признаков ментальности» [61, с. 115–116].

Гуревич, как многие отечественные и зарубежные исследователи, в своих работах указывал на основное свойство ментальности, обуславливающее ее влияние на поведение людей – субъектом ментальности является не индивид, а социум. Ментальность выражает не столько индивидуальные установки каждого из людей, сколько внеличную сторону общественного сознания и проявляется в словесном языке (вербальной культуре общества), языке жестов, в поведении, обычаях, традициях и верованиях.

По мнению А.А. Велика, ментальность представляет собой окраску каждой конкретной культуры, которая создает свою специфику, т. е. мировосприятие особой конфигурации, которая определяет ракурс базовых характеристик, становых основ национального характера [38, с. 79].

А.К. Михальская (д-р пед. наук, Высшая школа журналистики Международного университета) рассматривает термины «менталитет», «ментальность» и «душа народа» в качестве синонимов и считает, что их значение – это «способ мышления личности или общественной группы, присущая им духовность, склад ума, мировосприятие» [119, с. 35].

Вальтер Ламмерс и Юрген Митке дают ментальности следующую характеристику: «Люди в пределах некой группы демонстрируют – как в повседневной жизни, так и в экстремальные моменты – более или менее единообразное, сравнительно постоянное отношение к жизненным обстоятельствам, которые являются своего рода «экзистенциональной» конституцией истории. Привычки, реакции, решения, суждения, ценности членов групп во многих отношениях единообразны». В. Ламмерс и Ю. Митке подчеркивают, что менталитет представляет собой, прежде всего, «самопонимание групп», о котором можно говорить только при изучении группового поведения. Так, групповой менталитет проявляется не в заметных поступках и индивидуально окрашенных представлениях, а в повседневном, полуавтоматическом поведении и мышлении.

Очевидно, что среди всех типов ментальности самым сильным по своему влиянию на поведение человека и самым стабильным во времени является национальная, или этническая, ментальность.

Под национальной ментальностью мы понимаем такие глубинные структуры сознания народа, которые определяют на протяжении длительного времени его этническое или национальное своеобразие. Черты, характеризующие ментальность того или иного народа, в отличие от идеологических, социально-политических, религиозно-конфессиональных и иных культуротворческих факторов, отличаются большой стабильностью и не изменяются столетиями.

Рассмотрим этнолингвистический аспект, который непосредственно связан с этнической идентичностью и различием мировидений. Согласно общепринятому мнению, существует базовое разделение между такими понятиями как «Мы» и «Они», «Свое» и «Чужое». Данное разграничение понятий следует из наиболее естественного первичного языкового критерия. Наиболее ярким примером является наличие в греческом мире основного термина для обозначения чужеземца – «*barbaros*», происходящий от насмешливой имитации звуков иностранной речи, которая представлялась для греческого слуха нечленораздельным шумом. Язык в данном случае играет роль основного критерия этнокультурного различия [196, с. 105].

В этой связи весьма интересной представляется точка зрения Г.Д. Гачева, крупнейшего специалиста по менталитету народов мира, который рассматривает проблему разнообразия типов человеческого мира с учетом ментальности конкретных народов. Целью своего исследования автор считает необходимость «явить взаимную дополнтельность, как бы разделение исторического и культурного труда между странами и народами, описать национальный мир и ум как инструмент с особым тембром в симфоническом оркестре человечества и так продемонстрировать богатый спектр в наличном достоянии современной цивилизации Земли. Возлюбленная непохожесть – этим дорожить надо, это наша общая ценность» [50, с. 5]. В своей книге «Ментальности народов мира» автор показывает панораму национальных миров и их ментальностей и утверждает, что

каждая национальная целостность (народ, страна, культура) имеет особое мировоззрение, уникальную шкалу ценностей. «Индивидуум, выросший в атмосфере определенной национальной культуры, одарен ею талантом особого видения явлений бытия – даже в физике, не говоря уж об искусстве и поэзии. Национальная природа и дух питают интеллект и воображение своих детей, снабжают особыми архетипами, оригинальными интуициями, неповторимыми образами, странными ассоциациями» [50, с. 14]. Таким образом, национальный мир и национальный ум рассматриваются Г.Д. Гачевым на разных уровнях: в быту, языке, религии, литературе, искусстве, естествознании. По мнению автора, первое и очевидное, что определяет лицо народа, – это природа, среди которой он вырастает и совершает свою историю: «Действительно, фундамент истории есть история его труда по преобразованию природы, в которой он живет» [50, с. 30].

В процессе изучения национального самосознания народов Г.Д. Гачев находит его в различных сферах жизни, культуры: в языке, кухне, играх, физике, поэзии, вариантах религиозных чувств, национальных образах Бога. Автор высказывает предположение, что у каждого народа, каждой культурной цельности есть свой особый строй мышления, который предопределяет картину мира, «что здесь складывается и сообразуясь с которой и развивается здешняя история, и ведет себя человек и слагает мысли в ряд, который для него доказателен, а для другого народа – нет».

Ранее в этом параграфе мы уже касались проблемы отношений между различными проявлениями человеческого мира. Действительно, многие авторы отмечают, что современный мир сегодня существует как предельно конфликтный и нестабильный. Усиление взаимосвязи всех культурных миров приводит к обострению отношений между более и менее информационно развитыми общественными системами, между этническими и национальными культурами, между национальными государствами и международными политическими и экономическими организациями, отстаивающими автономные интересы. В этой ситуации, по мнению А.В. Костиной, д-ра филос. наук, доктора культурологии, диалог становится той, возможно, единственной нормой взаимодействия, которая

может способствовать установлению хотя бы относительного равновесия. Костина убеждена, что основным необходимым условием для осуществления диалога является состояние равенства культур и отсутствие каких-либо иерархий – положений, авторитетов. Если подобное неравенство будет присутствовать, диалог неизбежно превратится не только в монолог, а вероятнее всего, в планомерное и жесткое проведение определенной политики, рассчитанной на интересы доминирующего субъекта коммуникации [96].

Показательными в данном случае являются рассуждения У. Вильямса в книге «Трагедия американской дипломатии». Американский историк и правовед пишет, что стратегия американских правящих сил строилась в расчете на научную «отсталость» СССР, на перманентный характер такой «отсталости». В этих условиях американцам незачем было идти на такую компромиссную, с их точки зрения, политику, как мирное сосуществование. Верховным арбитром в отношениях между нациями, единственно надежным средством достижения «национальных интересов» выступала сила [208, с. 112].

Однако, к огорчению Вильямса, советская наука сделала гигантский шаг вперед, что указывает на просчет американских стратегов, которым впоследствии оставалось только одно – мирное сосуществование.

Так, нельзя назвать «диалогической» ситуацию навязывания ценностей западного мира (либерализма и демократии) остальному миру. В настоящее время эти ценности остаются внешними во многих странах незападного мира, живущих по другим законам, например в Сирии, Афганистане, Иране, Тунисе, Египте и др. На протяжении долгого времени эти страны подвергаются вмешательству со стороны стран НАТО, по мнению которых в них нарушаются основные принципы демократии. Очевидно, что в данном случае речь о «диалоге культур» не идет.

Русский философ и мыслитель, теоретик европейской культуры и искусства М.М. Бахтин выдвигал свою идею «диалога культур», развитие которой он видел в диалогическом сосуществовании – залоге безконфликтного культурного развития. По мнению, ученого в этот диалог должны быть включены все

современные культуры, обладающие весьма существенной спецификой и функциональными особенностями [21].

И.Ф. Кефели выделяет в своих работах направленность межкультурной коммуникации на признание многообразия как факта культурно-исторического развития (от субкультур до цивилизаций) и права на подобное многообразие. Здесь ведущим становится отказ от логики конфронтации и утверждение логики компромисса и сотрудничества, основанной на толерантности идеологий и культур и своей целью имеющей предотвращение различных социальных катаклизмов – как локальных, так и глобальных [88, с. 171].

Однако надо признать, что одной из самых острых проблем современности является проблема мультикультурализма, направленного на развитие и сохранение в отдельно взятой стране и в мире в целом культурных различий. Термин «мультикультурализм», с точки зрения В.А. Тишкова, появился в Канаде в 1960-х гг. для обозначения состояния этнокультурного, расового, религиозного разнообразия населения страны.

Концепция мультикультурализма противопоставляется концепции «плавильного котла» (от англ. *melting pot*), предполагающей слияние всех культур в одну. Традиционно в качестве примеров приводят Канаду, где культивируется мультикультурализм, и США, где традиционно провозглашается концепция «плавильного котла». Эти идеи получают развитие в теориях В.А. Мамоновой, В.А. Тишкова, А.А. Борисова, Н.С. Кирабаева, В.С. Малахова и др.

В дословном переводе мультикультурализм есть не что иное, как поликультурность, которая присуща всем странам, в т. ч. России, насчитывающей в своих границах более ста народов. Так, данное понятие предполагает, прежде всего, толерантность, заключающуюся в требовании параллельного существования культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле массовой культуры.

Идея мультикультурализма выдвигалась главным образом в высокоразвитых обществах Европы, где издавна существует высокий уровень культурного развития. В современной Европе мультикультурализм предполагает

включение в её культурное поле элементов культур иммигрантов из стран «третьего мира» (в том числе из бывших колоний европейских стран).

Однако после конфликтов в североафриканских странах Европа испытывает миграционное давление, что заставляет правительства европейских стран и, прежде всего, Италии, выполняющей функции своеобразного «моста» между континентами, принимать решения о пересмотре многих соглашений – прежде всего, Шенгенских, и многих политических доктрин – прежде всего, доктрины мультикультурализма, – казавшихся совсем недавно практически незыблемыми. Сегодня беженцы, равно как и трудовые мигранты, становятся нежелательными гостями в европейских странах [202].

Все это приводит к тому, что ведущие политики европейских держав – наиболее определенно эту позицию выразили канцлер Германии А. Меркель и экс-президент Франции Н. Саркози – признают крах в Европе политики мультикультурализма. Так в 2010 году Ангела Меркель, выступая в Потсдаме на встрече с молодежным крылом ее партии Христианско-демократический союз Германии, заявила: «Попытки построить мультикультурное общество в Германии, в котором представители различных культур будут «жить в полном согласии», полностью провалились». В этом же ключе высказался и Николя Саркози в феврале 2010 года, добавив, что если человек приезжает во Францию, он должен стать частью французской нации, а если не собирается этого делать – желанным гостем в стране он не станет. В большей степени заявление французского президента относилось к представителям мусульманских народов, предпринимающим попытки добиться запрета девочкам во Франции ходить в школу и разрешения на то, чтобы люди молились на улице у всех на виду.

Таким образом, на практике мультикультурализм обернулся лоббированием прав этнических меньшинств, настаивающих на предоставлении льгот и требующих компенсационных мер для нейтрализации соревновательного превосходства более развитых групп перед правами гражданского большинства [25].

Рассмотрим еще один пример, касающийся готовности этногрупп в США отказаться от своего этнического своеобразия в пользу национальности и гражданства. В частности, многочисленные группы мигрантов зачастую не хотят ассимилироваться в американскую культуру и образуют некие общины, которые, по существу, воспроизводят их коренную культуру. Так, многие граждане владеют английским языком в ограниченных пределах, позволяющих осуществлять лишь бытовую коммуникацию. В китайских, русских, индийских кварталах говорят на своих языках и диалектах, во многих южных штатах – там, где большинство населения имеет латиноамериканское происхождение – в качестве государственных языков сосуществуют два – английский и испанский. Это свидетельствует о том, что граждане различных стран все в большей степени соотносят свои идеалы и свой образ жизни с теми, которые формируются в локальных сообществах.

С полным правом можно сказать, что на современном этапе развития общества взаимообогащение культур, диалог культур, безусловно, необходимы. В большей степени для того, чтобы в социальной и политической деятельности учитывались различия социальных реальностей каждого из проявлений человеческого мира.

На наш взгляд, целесообразно сохранить логику предыдущего параграфа и обозначить типы человеческого мира с точки зрения сложившихся на сегодняшний день моделей мира – космической и универсалистской.

Для более полного понимания обозначенной проблемы необходимо обратиться к истории возникновения различных типов человеческого мира.

Человеческий мир в каждом конкретном своем проявлении представляет собой социальную реальность, с которой представители других человеческих миров обязаны считаться. В этой связи, нам необходимо обладать достаточными знаниями относительно разнообразия проявлений человеческого мира в соответствии с теорией познания как теорией отражения.

Принято считать, что западные страны берут свое происхождение от *Rex Romana*. Обратимся к истории для более подробного изучения данного вопроса.

Так, выдающийся английский историк, мыслитель, интеллектуал Арнолд Дж. Тойнби датирует установление *Pax Romana* первым веком до н.э. Именно в этот период времени произошел духовный разлом, отделивший друг от друга греческую *Pax Oecuménica* и римскую *Pax Romana* [158, с. 383].

В этом отношении важно отметить, что совершенство слова греческой ойкумены по принципам греческой философии должно отвечать требованиям космической модели мира, в соответствии с которыми обществу необходимо заботиться о совершенстве и усовершенствовании общественных отношений (между людьми и между природой и обществом). И, следовательно, социальные нормы должны также соответствовать содержанию космической модели мира, т. е. быть способными к совершенствованию и усовершенствованию социальными отношениями.

В свою очередь, свобода слова римского мира по принципам римской философии должна отвечать требованиям изобретенной римлянами универсалистской модели мира, в соответствии с которыми обществу нужно заботиться о пополнении или ограничении своих степеней свободы. И, следовательно, социальные нормы должны соответствовать содержанию универсалистской модели мира и быть характеристиками разрешенных и гарантированных законом степеней свободы.

Таким образом, А.Дж. Тойнби показывает, что римский мир (*Pax Romana*) возникает вслед за крушением греческого мира (*Pax Oecuménica*), а затем также приходит к своему крушению *Romana* [158, с. 383].

Конечно, после столь судьбоносного для истории духовности Запада *Pax Romana* существовали и многие другие паксы, но заключавшееся в данном мире фундаментальное открытие, а именно: правовое государство, союз норм права, риторики и формальной логики, было неотъемлемой частью многих паксов и прошло через века. Так, «*Pax Romana* не только пережила римский мир, но и стала бессмертной душой всего западного мира, а также душой тех, кто при тех или иных обстоятельствах примыкал к западному миру, хотя и со времен

римского мира претерпел некоторые изменения и корректировки в последующих *Pax* (паксах)» [174, с. 43].

Что касается греческого мира *Pax Oecumenica*, то после возникновения Римской империи он на некоторое время уступил торжеству власти *Pax Romana*, но сумел сохранить свою идентичность. Однако, эта победа далась ему нелегко, поскольку действовать ему приходилось тайно, подпольно, пока в 476 гг. не произошло крушение Римской Империи и не возникла Византия. «Греческий мир в философском плане готовил победу аристотелизма и наработывал новый, альтернативный латинскому, теоретический, категориальный аппарат и многими трудами донес его до русских твердынь» [175, с. 22]. Так, русский мир стал достойным приемником греко-византийской версии *Pax Oecumenica*, который существует во всем вышеописанном многообразии. Н.М. Чуринов определяет его как реальность, с которой окружающие миры считаются уже не первое тысячелетие. «И он стоит как своеобразный топологический объект, который, обильно набираясь сил, отталкивает от себя обманчивые наваждения, восполняет утраченное и имеет свои собственные неизреченные глубины, из которых он восстает с новыми необъятными пространствами и силами, одолеть которые не может никто» [175, с. 20].

Таким образом, существует разнообразие *Pax* (паксов), в которых самоутверждается общество, и каждый из них обладает своей специфической социальной реальностью. С нашей точки зрения, философам, представителям естественных и гуманитарных наук, полагается знать социальные реальности других человеческих миров, и это знание должно быть адекватным действительности. Учитывая тот факт, что наша отечественная наука развивается в соответствии с теорией познания как теорией отражения, данное знание должно основываться на ее принципах. Только в этом случае мы сможем понимать и принимать другие типы человеческого мира.

В ходе истории выдающиеся умы философской науки постоянно задаются вопросами: в чем величие французской философии, в чем величие английской философии, в чем величие немецкой философии? Возможно, ответ кроется в том,

что французские, английские и немецкие философы знают *Rax* своих обществ и знают, в каких моделях эти миры разворачиваются. В том, что касается нашего общества, имеет место тенденция «навязывания» западных стандартов жизни без учета того, в рамках какой модели исконно разворачивается русский мир. Так, зачастую русский мир квалифицируется многими авторами как цивилизация догоняющего типа [24]. Учитывая это мнение, Н.Я. Бердяев в своих работах особо подчеркивает, что в западном общественном сознании прочно укоренена мысль о том, что западный способ производства общественной жизни является единственно правильным.

М.В. Буташевич-Петрашевский полагает, что каждое общество должно развиваться согласно своей природе и не должно утрачивать своей идентичности. Исследования Аристотеля, И. Г. Гердера, Ш. Л. Монтескье, Г. Гегеля доказывают, что на формирование специфики обществ оказывают влияние географические, климатические, природные и другие объективные условия их становления и развития.

Итак, очевидно, что определения, специфицирующие жизнь соответствующих миров (греческая ойкумена, римский мир, русский мир, французский мир и т. п.) предстают как совокупности опорных для данных миров социальных норм, задающих их устойчивость, определенность, способность справляться со смутами (социальный хаос, социальная энтропия). Определения указывают, что нужно защищать, в чем состоят слабости соответствующего мира, что безрассудно заимствуется и внедряется в данный мир, и предупреждают, в чем состоит опасность чуждого, безрассудно учреждаемого в данном социальном континууме и т. д.).

Подведем итоги. На основании проведенного исследования типов человеческого мира и содержания их социальных реальностей можно сделать следующие выводы:

– Установлено, что человеческий мир реализуется в многообразии его типов, обладающих содержательными отличиями, объективно сложившимися

особенностями. Каждый из типов человеческого мира имеет свою специфику становления и приобретает устойчивость, самоутверждаясь в своей модели мира.

– Показано, что понятиями *Pax Romana* (римский мир), *Pax Africana* (африканский мир), *Pax Islamica* (исламский мир), *Pax Sinica* (китайский мир) и т. д. раскрывается специфика содержания обществ различного типа, специфика миров, задаваемых объективными условиями и субъективными факторами, требующих своей защиты в соответствующих исторических условиях.

– Установлено, что каждый человеческий мир характеризуется своими определениями (качества, функции, свойства, отличительные черты проявлений человеческого мира). Идеология трансформации общества опасна для него, поскольку данная трансформация грозит выходом общества из своей модели мира и утратой исторически складывающихся определений его социальной реальности.

ГЛАВА 2

РУССКИЙ МИР И ЕГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Вторая глава данного исследования будет посвящена социально-философскому анализу концепта «русский мир», конкретного содержания его социальной реальности, а также рассмотрению основных определений, специфицирующих его по отношению к другим проявлениям человеческого мира.

§2.1 Концепт русского мира

Задачей данного параграфа является исследование концепта русского мира с позиций диалектической методологической традиции философского познания действительности, выявить, в каком содержании данный концепт используется в научном познании.

В течение всего XX в. в научном познании возникло множество самых разнообразных направлений в исследовании концепта и соответствующего ему понятия «русский мир». Такие специалисты различных областей знания, как В.А. Никонов, Т.В. Полоскова, В.М. Скринник, А.М. Столяров, В.А. Тишков, Н.А. Шалимова, П.Г. Щедровицкий и др., широко используют это понятие в своих исследованиях.

В предыдущей главе мы уже обращались к вопросу о существовании *Rach Rossica* (русского мира) во всем многообразии проявлений (типов) человеческого мира. Данная *Rach* жизнеутверждалась в принципиально иных (отличных от западных) объективных условиях, при наличии иных субъективных факторов, при этом была сформирована другая идентичность и «непохожесть на других», которую следует изучать такой, какой она действительно является, — как объективно сложившуюся определенность.

По мнению В.Ю. Даренского, русский мир — понятие, к настоящему времени принятое для обозначения объективно сложившейся культурно-

исторической общности этносов и населенных ими территорий, в течение длительного времени находящихся или находившихся под определяющим влиянием российской государственности и культуры. Русский мир может рассматриваться как одна из цивилизаций, имеющая ряд специфических особенностей социокультурного бытия, определяемых объективными факторами исторической жизни [63].

О.Н. Батанова трактует русский мир как глобальный культурно-цивилизационный феномен, состоящий из России как материнского государства и русского зарубежья, объединяющий людей, которые независимо от национальности ощущают себя русскими, являются носителями русской культуры и русского языка, духовно связаны с Россией и неравнодушны к её делам и судьбе» [19, с. 83–84].

Тематике русского мира и формирования русской цивилизации посвящены работы многих известных философов и ученых XIX–XX вв., раскрывающих концепт русского мира с позиций отечественной (диалектической) методологии и теории познания как теории отражения, т. е. как образ действительности.

Существенный вклад в развитие русских цивилизационных идей внес отечественный историк, культуролог, евразиец Г.В. Вернадский. В своей книге «Начертание русской истории» автор утверждает, что русский народ рос и развивался «не в безвоздушном пространстве, а в определенной среде и на определенном месте» [40, с. 21]. Так, на этнографической карте расселения русского племени к началу XX в. рамки его расселения практически совпадают с границами русского государства – Российской Империи. Большая часть русского племени после падения Российской Империи осталась в рамках Союза Советских Республик, но значительные группы отошли после войн 1914–1920 гг. к Польше, Румынии, Литве, Латвии, Эстонии и Финляндии.

Географические особенности Евразии во многом предопределили ход исторического развития русского народа, который выступает в истории преимущественно как носитель земледельческой культуры. Хозяйственному освоению данных территорий способствовал тот факт, что наряду с земледелием

русский народ всегда занимался посредничеством между лесными промыслами и степным скотоводством [40, с. 23].

По мнению Г.В. Вернадского, связь народа с государством, которое этот народ образует, а также с пространством, которое он осваивает, не является случайной. В каждой народности заложена жизненная энергия, которая стремится к своему проявлению. «Каждая народность оказывает психическое и физическое давление на окружающую этническую и географическую среду. Создание народом государства и усвоение им территории зависит от силы этого давления и от силы того сопротивления, которое это давление встречает. Русский народ занял свое место в истории благодаря тому, что оказывавшееся им историческое давление было способно освоить это место» [41, с. 5]. В качестве основных элементов русской истории Г.В. Вернадский выделяет степень давления русской народности на окружающую среду и степень сопротивления, которая была противопоставлена окружающей средой. Таким образом, в своих исследованиях ученый принимает во внимание не только внутреннее развитие самой русской народности, но также и внешнюю историческую среду (географическую, этническую, хозяйственную и пр.), где происходило развитие этой народности. Географические рамки развития русской народности чрезвычайно широки, они включают в себя не только европейскую часть России, как было ранее принято считать в европейской и русской исторической и географической науке в XVIII-XIX вв., но также и азиатскую часть. Так, автор вычленяет наделенную естественными границами географическую область, которую в стихийном историческом процессе суждено было освоить русскому народу. Признает Россию-Евразию как особый географический, этнический и культурно-исторический мир, наделенный самостоятельной ценностью русской национальной стихии [40, с. 23–25].

Русский евразиец, геополитик П.Н. Савицкий в своих работах, посвященных изучению культурной и геополитической специфики России, уделяет особое внимание понятию русского мира. Важно отметить, что Савицкий также является ярким представителем евразийской геополитической

школы, он подчеркивает, что Россия есть особый географический и исторический мир. «Русский мир евразийцы ощущают как мир особый и в географическом, и в лингвистическом, и в историческом, и в экономическом и во многих других смыслах. Это "третий мир" Старого Света, не составная часть ни Европы, ни Азии, но отличный от них и в то же время им соразмерный» [141, с. 480].

По мнению автора, Россия-Евразия – это территориальное воплощение русской самобытности, которому присуща уникальная историческая судьба. В предметных очертаниях руссиеведения (геософии территории России) им была разработана «синтетическая формула пространства русского мира», которое совпадает с границами России-Евразии, т. е. границами Российской империи конца XIX в.

П.Н. Савицкий утверждает, что Россия представляет собой государство-материк (государство-мир), и в этой связи отмечает ее уникальность: «Франция есть часть Европы, Россия же составляет «континент в себе», в определенном смысле «равноправный» Европе» [142, с. 137]. «Россия-Евразия – другой мир географически, исторически и духовно. Это – русский мир, центральный мир старого материка, ибо Россия занимает на этом материке основное его пространство, его торс» Устраните этот центр, утверждает П.Н. Савицкий, и все остальные его части и вся система материковых окраин (Европа, Передняя Азия, Иран, Индия, Китай, Япония) превращается как бы в «рассыпанную храмину» [140, с. 112].

Теория этногенеза позволила выдающемуся русскому историку и географу Л.Н. Гумилеву по-новому взглянуть на историю русского народа и русского мира в целом, подтвердить многие идеи евразийского движения. В своих монографиях и статьях ученый неоднократно воспроизводил историю этносов, историю народов, в которой особую роль играют такие категории как Время и Пространство: «Этносы, существующие в пространстве и времени, и есть действующие лица в театре истории». Под этим углом зрения автор

рассматривает наиболее значимые события русской истории, реконструирует ее этапы.

Учитывая весь спектр этнических контактов и их социальных последствий для России, Л.Н. Гумилев обращает особое внимание на ряд проблем: славяне и их соседи (готы, хунны и гунны); славяне и их враги (хазары, византийцы); крещение Руси, обусловленное «постоянными суперэтническими контактами и подарившее Руси тысячелетнюю историю». В этой связи Л.Н. Гумилев изучает судьбы сыновей великого князя Владимира (Ярослава, Мстислава, Бориса и Глеба, Святополка и др.), Ярославичей, а также Владимира Мономаха; междоусобную княжескую борьбу (как «процесс разрушения чувства этнического единства между отдельными русскими землями»); XIII столетие, когда «этногенез Руси вступил в фазу обскурации (ослабления) и оказался усложнен этническими контактами с представителями иных суперэтносов: Монгольского улуса и Христианского мира». Анализируя, казалось бы, известные факты, ученый выходит на новый уровень их осмысления, показывает не только противостояние Руси и Степи, но и факты общения, положительного влияния друг на друга.

В понятие этноса Гумилев вкладывает следующее содержание: «Этнос – коллектив особей, выделяющий себя из всех прочих коллективов. Этнос более или менее устойчив, хотя возникает и исчезает в историческом времени. Язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология иногда являются определяющими моментами, а иногда – нет. Вынести за скобки мы можем только одно – признание каждой особью: «Мы – такие-то, а все прочие – другие» [60, с. 95].

Л.Н. Гумилев отмечает отличающийся путь развития русского народа, приспособленный для освоения огромных малонаселенных пространств на востоке Евразии, и сдерживающий при этом агрессивное воздействие Запада. Немаловажное значение, по мнению ученого, сыграл тот факт, что включение огромных территорий в Московское царство осуществлялось не насильственным (для веры и традиций) путем, а за счёт добровольного перехода народов под руку московского царя. Л.Н. Гумилев отмечает специфику колонизации Сибири

русским народом, а также тот факт, что к этому времени многие народы (французы, англосаксы, голландцы, португальцы и др.) уже преодолели век Просвещения и считали себя «цивизованными» [59].

А.А. Белоусов, автор книги «Свобода без просветительства порождает анархию и произвол» определяет русский мир как самостоятельную, автономную, локальную цивилизацию. При этом исследователь отмечает, что Россия не является ни Европой, ни Азией, она есть уникальный, достаточно исторически самостоятельный синтез «европейского» и «азиатского» начал, давший отдельный, самостоятельный культурно-цивилизационный архетип большому пространству исторического бытия людей, населяющих территорию России. Так, по мнению автора, русский мир выступал и выступает «цивилизацией всечеловечности», внутри себя он моделирует все проблемы бытия человечества на Земле. «Практически во всех сферах жизнедеятельности российского государства в период с XVI по XX в. наблюдаются черты, отличные от западноевропейского пути развития, а своеобразная кодификация отношений собственности в России наряду с сформированным духовным укладом народа привели к стойкому оформлению приоритета общего над личным, государственной собственности над частной, государственного порядка над свободой самовыражения личности» [24, с. 24].

А.А. Белоусов уделяет внимание в своей работе особому евразийскому местоположению России, которое определяет ее своеобразную системную функцию на Земле – функцию примирения мира. «Она всегда была устремлена к миру без войны. Исторической заслугой России является то, что она первая в лице императора Николая II в конце XIX в. предложила всем странам стратегию разоружения. Но мир тогда оказался неспособным услышать этот голос» [24, с. 23].

Мы считаем необходимым также обратиться к вопросу изучения теоретических представлений о русском мире с позиций православной религии, поскольку 3 ноября 2009 г. на открытии Третьей Ассамблеи русского мира в Москве Патриархом Московским и всея Руси Кириллом было предложено ввести

в употребление понятие «русский мир». Данное понятие, по его словам, должно обозначать сообщество стран, объединенных русской культурой, в которых русский язык используется как язык межнационального общения, хранится общеисторическая память и развивается русская культура. В своем выступлении Патриарх отмечает, что раньше культурное пространство русского мира поддерживалось общими государственными границами, однако на данный момент его единый географический ареал во многом разрушен.

Очень важно, по мнению Патриарха, «осознавать уникальность русского способа жительства» и воспроизводить его не только в странах с доминирующей русской культурой, но свидетельствовать о нем далеко за своими пределами. Он считает ошибочным ассоциирование данного понятия только с «матрешками, платками и самоварами».

В качестве одного из важных элементов русского мира Глава Церкви выделяет русский язык, который является общим достоянием, а для сохранения и распространения его необходимо приложить ряд усилий. При этом по его словам, поскольку русская культура «изначально несла в себе возможность для соединения других национальных традиций», важно поддерживать «многоязычное сокровище русского мира», в частности украинский, белорусский, молдавский языки. Это позволит сохранить уникальное глубинное содержания понятия «русский мир» и самобытную традицию русской культуры.

Патриарх утверждает, что для укрепления ареала русского мира «ключевое значение должна иметь этика межэлитных отношений, предполагающая уважение друг к другу и исключаящая всякую попытку играть роль старшего брата». Ни одна из стран, по его мнению, не может действовать на международной арене в полном одиночестве, поэтому соблюдение принципа соборности является обязательным: «Только сплоченный русский мир может стать сильным субъектом международного права».

Важно учитывать, что русский мир объединяет в себе разные народы, обладающие уникальной культурой, историей, религией. Так, например, ислам является традиционной религией 37 народов и этносов России и занимает важное

место в большом русском мире. По этому поводу выразил свое мнение Глава Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, выступая на третьей ассамблее фонда «Русский мир»: «Мы гордимся уникальной историей нашей страны, исторической волей народов, призванных жить в мире, добре, сохраняя разнообразие религий, языков и культур». Р. Гайнутдин убежден в необходимости сохранения разнообразия и уникальности входящих в русский мир народов и культур.

По нашему мнению, интересным для данного исследования является выступление Иеромонаха Евфимия на круглом столе на тему «Русский народ, русский мир и русская цивилизация: история и современность», которое состоялось 20.03.2009 г. на базе исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Преподаватель Московской духовной академии, кандидат богословия иеромонах Евфимий (Моисеев) в своем докладе указал на несовершенство концепции фонда «Русский мир»: «Совершенно очевидно, что предложенная конструкция, в основе которой лежит любовь к России и популяризация русской культуры, неустойчива, как стул, стоящий на двух ногах. Конечно, Россия – хорошо, русская культура и русский язык – замечательно, но поскольку в цитированной концепции нет ни слова о православии как объединяющей и вдохновляющей силе этого самого Русского мира, то и сама концепция не может считаться сколько-нибудь завершенной».

Иеромонах утверждает, что под русским миром следует понимать общность всех людей, идентифицирующих себя с Русской цивилизацией, основополагающим принципом которой является православие. Так, границы Русского мира совпадают с границами Русской Православной Церкви.

Понятие «русский мир» в настоящее время получает все большее распространение со стороны государственных и общественных институтов. В 2007 г. Министерством иностранных дел и Министерством образования и науки был создан фонд «Русский мир» (указ Президента РФ от 21.06.2007 № 796 «О создании фонда «Русский мир»), целью которого является популяризация русского языка и поддержка его изучения за рубежом. По мнению учредителей

фонда, русский язык является национальным достоянием России и важным элементом российской и мировой культуры.

Согласно информации, размещенной на официальном сайте фонда, представителями русского мира являются не только русские, граждане Российской Федерации, представители ближнего и дальнего зарубежья, эмигранты, выходцы из России и их потомки, но также и иностранные граждане, говорящие на русском языке, изучающие или преподающие его. Все эти люди объединены осознанием своей причастности к России. Ввиду существующих на сегодняшний день проблем российского общества, таких как разобщенность, индивидуализм, разрушение социальных связей, необходимо восстановление и укрепление этих связей, воссоздание общности и единения в пространстве и истории.

Целью формирования русского мира как глобального проекта является обретение идентичности, новых возможностей эффективного сотрудничества с остальным миром, а также дополнительных импульсов собственного развития.

Идеология фонда «Русский мир» включает в себя положение о том, что русский мир представляет собой примирение, согласие, русский лад, единство, преодоленные расколы XX в. Русский мир должен быть деятельным, мобилизующим началом построения лучшего будущего для великого народа, живущего в мире с собой и остальным миром [165].

По словам известного российского политического аналитика, исполнительного директора фонда «Русский мир» В.А. Никонова, при создании фонда его учредители ориентировались на опыт различных организаций, имеющих широкую сеть своих представительств по всему миру. Действительно, существует большое количество подобных организаций, специализирующихся на распространении своей национальной культуры: Британский совет, институты Сервантеса, Гете, Конфуция, общество Данте и др.

Они охватывают практически весь мир и позволяют знакомиться с языком, историей, культурой, кинематографом, литературой стран, представителями которых они являются.

Например, Британский совет, основанный в 1934 г. с целью распространения британской культуры за пределами Великобритании, насчитывает на сегодняшний день 215 представительств в городах по всему миру. Данная независимая и неполитическая организация пропагандирует Соединенное Королевство за рубежом через развитие культурных и научных связей: организацию различных образовательных программ по всему миру, обмен студентов, проведение выставок, фестивалей, научных конференций и семинаров [148, с. 42–45].

Институт Сервантеса имеет более 40 центров по всему миру и главный центр, который находится в Мадриде. Институт Сервантеса – это государственное учреждение Испании, созданное в 1991 г. в целях преподавания испанского языка, а также популяризации испанской и латиноамериканской культуры в мире. Создание института позволило распространить влияние Испании, поддержать ее имидж, укрепить двусторонние связи с зарубежной общественностью, способствовать развитию торгово-экономических связей и туризма. Его президентом является премьер-министр страны, а в административный совет входят представители Министерства иностранных дел, а также культуры и экономики. По мнению д-ра ист. наук, профессора Н.А. Аникеевой, руководство института придает большое значение открытию новых центров. Так, в 2002 г. на церемонию торжественного открытия библиотеки при московском отделении Института Сервантеса приехал Принц Фелипе Астурийский [7, с. 111–112].

Гете-институт – общественная организация, которая с 1925 г. занимается распространением немецкого языка и культуры, налаживанием научных и культурных контактов различных стран с Германией. На сегодняшний день организация насчитывает более 140 институтов в 91 стране мира. Гете-институт несет не только образовательную и культурную миссию, но также рассказывает о современной жизни Германии, информация о которой в полном объеме представлена в библиотеках института и отражает актуальные для страны дискуссии и проблемы.

Также следует отметить такие организации, как Общество имени Данте Альгьери (учреждена в 1889 г. международная неправительственная организация с центром в Риме и филиалами в более чем 500 городах мира), Институт Конфуция (открыт в 2004 г. в Республике Корея, имеет более 130 институтов в 50 странах мира), Альянс Франсез (авторитетная организация, создана в 1884 г., состоит более чем из 1000 самостоятельных представительств в 150 странах). Все эти организации имеют своей целью, прежде всего, распространение своего языка и популяризацию своей культуры на всех четырех континентах.

Заметим, что в советское время существовала система Домов советской культуры (ДСК), которая была развита в странах социалистического лагеря и в дружественных государствах: в Венгрии, Польше, Югославии, Индии, Индонезии, Монголии, Марокко, на Кубе, Кипре, а также в Восточной Германии. После распада Советского Союза система ДСК была преобразована в Дома российской культуры в 35 странах.

Однако в России существует и более глубокий опыт по сохранению русской культуры, языка и религии. Это опыт представителей русского дворянства, интеллигенции и творческой элиты, которые эмигрировали из страны после революции. Именно они познакомили Запад с понятием «Русский дом». Это были центры общины эмигрантов, в которых находились богатейшие собрания книг, музеи, музыкальные гостиные, театры и даже мужские и женские гимназии. Такие крупные центры были в Париже, Лондоне, Берлине. Их судьба в XX в. во многом типична - после 1945 г., как правило, эмигрантские центры становились очагами советской культуры и науки. [101, с. 314–319].

Одним из самых активных российских центров науки и культуры на сегодняшний день считается «Русский дом» в Белграде, поскольку ему одному из немногих удалось сохранить непрерывность русской традиции. Он знаменит своей уникальной историей: ему удалось стать домом не только для русских, но и для коренного населения Югославии. Как известно, после Первой мировой войны Югославия находилась в глубоком кризисе, более 80 % мужского трудоспособного населения погибло на фронте, численность неграмотного

населения достигала в некоторых местах 90 %. Российские эмигранты в основной своей массе были высокообразованными и квалифицированными специалистами: русские инженеры и ученые, юристы и медики, архитекторы и педагоги, деятели культуры и искусства, священнослужители и военные участвовали в восстановлении страны. При этом русские оставались русскими, старались сохранить связь с Родиной, с родной культурой. В целях сохранения культурного наследия и единства в конце 1920-х гг. родилась идея строительства «Русского дома» в Белграде.

Культурный центр русской эмиграции был торжественно открыт 9 апреля 1933 г. и получил название «Русский дом имени императора Николая II». На его открытии председатель Государственной комиссии помощи русским беженцам, академик Александр Белич сказал: «Для всех многосторонних отраслей эмигрантской культурной жизни нужно было создать центр, который бы с одинаковой любовью и независимо от местопребывания принял к себе всех, в ком горит живой пламень русского духа» [101, с. 314]. А. Белич также отметил, что возведение здания — это поддержка «духовных нужд русского народа» и одновременно оценка того важного вклада, который внесла русская эмиграция в восстановление и развитие культуры Югославии. «Пройдет еще очень много времени, и в строительстве новой культурной жизни нашей страны все еще будет заметно участие в ней русских интеллигентов, у нас живших», — сказал сербский ученый [10, с. 66].

В построенном здании разместились Русский научный институт, Русская публичная библиотека, русско-сербские мужская и женская гимназии, начальная школа, Музей императора Николая II, Государственная комиссия по делам русских беженцев, музей русской кавалерии, домовая церковь, театральные труппы, балетная студия, Русский общедоступный театр, Русское музыкальное общество, Союз русских художников и др. Таким образом, за короткий срок «Русский дом» стал национальным центром, влияние и значение которого переросло границы многочисленной русской колонии в Белграде.

До 1980-х гг. русская цивилизация практически не изучалась, не существовало и самого термина «русская цивилизация». Н.Я. Данилевский, один из основателей цивилизационного подхода к истории, исследовал особенности славянского культурно-исторического типа цивилизации и ввел термин «славянский мир», который по своему содержанию позволяет говорить о русском мире, имеющем самобытный характер. В этом плане особенно показательны следующие слова автора: «Обращаюсь теперь к миру славянскому, и преимущественно к России как единственной независимой представительнице его, с тем, чтобы рассмотреть результаты и задатки еще начинающейся только его культурно-исторической жизни, с четырех принятых точек зрения: религии, культуры, политики и общественно-экономического строя, дабы таким образом уяснить, хотя бы в самых общих чертах, чего вправе мы ожидать и надеяться от славянского культурно-исторического типа, в чем может заключаться особая славянская цивилизация, если она пойдет по пути самобытного развития?» [62, с. 479–480] Н.Я. Данилевский анализирует общие результаты деятельности предшествующих культурно-исторических типов и сравнивает их частично с «высказавшимися уже особенностями славянского мира», частично с теми задатками, которые лежат в славянской природе. На основании этого анализа ученый приходит к выводу, что славянский культурно-исторический тип впервые представит «синтез всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма не полном соединении». Автор утверждает, что Россия и славянский мир в целом должен следовать пути развития, альтернативному западному, что приведет к самореализации славянских народов.

Ключевой темой исследований д-ра экон. наук, руководителя Института русской цивилизации О.А. Платонова также является философия и идеология русской цивилизации. По его словам, русскую цивилизацию можно рассматривать как замкнутую духовную общность, целостное развитие духовно-нравственных и материальных форм жизни русского народа, определивших его

историческую судьбу и сформировавших национальное сознание. В своей работе «Святая Русь и окаянная нерусь. Русская цивилизация против мирового зла» О.А. Платонов обращается к историческим источникам, согласно которым славяно-русская цивилизация зародилась еще во втором тысячелетии до нашей эры. Другие авторы придерживаются мнения, что формы жизни русской цивилизации можно проследить, примерно с середины первого тысячелетия нашей эры [130].

Философ К.Н. Леонтьев, мыслитель религиозно-консервативного направления, в своей работе «Византизм и славянство» высказывает противоположную точку зрения, опровергая существование самобытной славянской цивилизации. Главным аргументом, по его мнению, является отсутствие у славян формообразующей религии, пронизывающей весь духовный строй этих народов, часть из которых принадлежат к православной, а часть к католической вере. Более того, ученый пишет о том, что православной веры в славянах осталось очень мало — отдельные «замечательные святые» только оттеняют этот факт. «Интеллигенция всех этих христианских стран Востока страдает давно уже индифферентизмом гораздо более, чем русское общество» [104, с. 388]. Автор не видит также в славянстве всемирно-оригинальных идей, которыми славяне бы отличались резко от других наций и культурных миров, и придает славянскому миру в каком-то смысле отрицательный оттенок. «Мы видим только общие стремления, отчасти общие племенные интересы и действия, но не видим общих своеобразных идей, стоящих выше племенного чувства, порожденных им, но после вознесшихся над племенем, для вящего всенародного, ясного руководства и себе, и чужим (человечеству). Славянство есть, и оно численностью очень сильно; славизма нет, или он еще очень слаб и не ясен» [104, с. 117].

При этом К.Н. Леонтьев надеется, что племенное чувство славянства, сближая славян письменно и политически между собою, может способствовать выработке культурного славизма — органической системы своеобразных идей, стоящих вне личных интересов и над ними, но глубоко связанных с этими

интересами. К.Н. Леонтьев писал по этому поводу: «в современной нам великой борьбе за свободу восточных христиан православие является знаменем, под сению которого наше войско совершало свои блистательные подвиги» [104, с. 104].

Философ подчеркивает: «Славизма как культурного здания или нет уже, или ещё нет; или славизм погиб навсегда, растаял вследствие первобытной простоты и слабости своей, под совокупными действиями католичества, византизма, германизма, ислама, мадьяров, Италии и т.п., или, напротив того, славизм не сказал ещё своего слова и таится, как огонь под пеплом, скрыт незримо в аморфической массе племенного славянства» [104, с. 56].

Подобных взглядов придерживаются многие авторы, среди которых профессор славяноведения П.А. Кулаковский, известный историк и философ-славист. Важно отметить, что он в течение долгого времени жил в качестве дипломата на православном Востоке, исследовал образ жизни, особенности мироощущения большинства славянских народов и их соседей греков, албанцев, румынов. Являясь активным участником славянского движения, П.А. Кулаковский развивал идею «слияния государственных и культурных сил всего славянства», сохраняющего «самобытность и национальность каждого народа» при безусловной гегемонии России [102, с. 725-749].

Представления о русском мире в западной философской традиции сформировались на основе теории познания как теории репрезентации. Обратимся к концепции, являющейся на сегодняшний день наиболее тщательно разрабатываемой западными авторами, которые анализируют пути развития русского мира, его будущее и проблемы его «выживания» — концепции М. Кастельса.

Мануэль Кастельс, современный американский социолог, профессор, разработал концепцию сетевых обществ, в рамках которой он описывает русский мир в условиях идущих в мире процессов, в первую очередь, в условиях всемирной глобализации. Его концепция строится вокруг понятия «сетевое общество», которое представляет собой социальную структуру, характеризующую в зависимости от культурной и институциональной специфики

информационную эпоху развития общества. Социальная структура в виде сетевого общества характерна для большей части планеты и основана на новой глобальной капиталистической экономике. Другими словами, знания и информация становятся ключевыми источниками производительности и конкурентоспособности. Новая экономика организована вокруг информационных сетей, не имеющих центра, и основана на постоянном взаимодействии между узлами этих сетей, независимо от того, локальные они или глобальные. При этом концепция М. Кастельса предполагает смену ведущего типа коммуникации, где само понятие «сеть» приобретает универсальный характер и включает в себя деловые, семейные, предпринимательские, иерархические компоненты. М. Кастельс обосновывает новую культурную интерпретационную модель, влияющую на способы и характер социальной эволюции [84].

По нашему мнению, вышеприведенные положения американского ученого как нельзя лучше характеризует метафизическую основу его концепции.

Мануэль Кастельс отмечает также, что инфраструктура России и ее возможности в области информационно-коммуникационных технологий не соответствуют ни высокому образовательному и культурному статусу России, ни ее геополитической и потенциальной экономической роли в международной системе. Тем не менее автор отмечает факт возникновения сетевого общества, характеризующего социальную инфраструктуру информационной эпохи. Причем процесс социальных изменений не является прямым следствием действия технологических сил. «С одной стороны, реально наблюдается быстрое распространение новых информационных технологий в определенных регионах, среди определенных сегментов населения и в определенных областях деятельности. И хотя это явление непосредственно затрагивает только малую часть россиян и экономических процессов, это меньшинство может служить динамичным ядром нового общества. С другой стороны, Россия уже сейчас связана с глобальными сетями капитала, торговли, технологии и информации, и эти связи работают на основе новой технологической инфраструктуры» [86, с. 28]. Таким образом, М. Кастельс вкладывает произвольное значение в концепт

русского мира, основывая его на понятии сетевого общества и анализируя возникновение новой экономики, нового общества и новой институциональной системы.

С нашей точки зрения, вряд ли можно согласиться с мнением М. Кастельса относительно русского мира. Однако, не только среди западных, но и среди наших отечественных исследователей присутствуют представители метафизической методологической традиции. П.Г. Щедровицкий, философ, руководитель Центра стратегических исследований Приволжского федерального округа, утверждает, что в течение XX в. под воздействием тектонических исторических сдвигов, мировых войн и революций на планете сложился русский мир – сетевая структура больших и малых сообществ, думающих и говорящих на русском языке. При этом автор отмечает, что на территории, очерченной административными границами Российской Федерации, проживает едва ли половина населения Русского Мира.

Признавая существование русского мира как сетевой структуры, автор акцентирует внимание на вопросах о русском капитале, совокупности культурных, интеллектуальных, человеческих и организационных потенциалов, выражаемых в языковом мышлении и коммуникационных (гуманитарных) ресурсах русского языка. «Энергия воли различных этнокультурных групп, думающих и говорящих на русском языке, позволяет актуализировать эти потенциалы и превратить их в ряд образов будущего, задающих рамки и границы поля хозяйственных, политических и образовательных онтопрактик» [189, с. 11].

Важным моментом концепции П.Г. Щедровицкого является формирование одной из ключевых ценностей и целей русского мира, а именно, всемирное повышение производительности русского капитала (как основы воспроизводства богатства), что в корне противоречит диалектической методологической традиции. По мнению ученого, данная цель отвечает глубинным вызовам нового тысячелетия и не содержит в себе оснований для межцивилизационной и международной конфронтации. Реализация названной ценности предполагает решения трех вторичных обеспечивающих целей и задач: формирование

инновационной экономики; развитие человеческих ресурсов; совершенствование институционального обеспечения процессов развития в ядре русского мира – Российской Федерации – России [189, с. 17–21].

Необходимо также уделить особое внимание концепциям, согласно которым содержание концепта «русский мир» декларируется вне зависимости от того, является ли оно отражением действительности или нет, либо в него вкладывается произвольное содержание. Так, в системе метафизической методологической традиции зачастую утверждается «отсталость» русского мира, соответственно, его описание приобретает негативный характер. Данная ситуация имела место и в *Pax Sovietica*, и в *Pax Rossica*, русский мир подвергается порицанию со стороны западной общественности, ему буквально навязываются западные, чуждые стандарты общественной жизни.

А.Н. Яковлев отмечает в этой связи: «Любые выдумки о Советском Союзе американская пропаганда распространяет с наслаждением, многократно и в разных вариантах повторяет их. Что до правдивой информации, то здесь можно рассчитывать только на сообщение голого факта, если, разумеется, о нем умолчать уже невозможно» [192, с. 43].

Ю.В. Тихонравов утверждает, что русский мир представляет иной, чем Запад, тип культуры, и западные ценности не могут быть им прямо заимствованы и усвоены, они неизбежно будут перерабатываться чуждой для них культурной средой. «Идеологическая экспансия Запада главным образом проявляется в том, что западные стандарты, западная идеология, образцы этических норм жизни, цели и идеалы, являющиеся совершенно нормальными в том обществе (западном, американском), такие, например, как ярко выраженный индивидуализм, ориентация на приоритет материальных благ, широко пропагандируемые в период реформ в России, не являются истинными ценностями русского характера. Маловероятно, что эти ценности могут когда-нибудь составить основу жизненных устремлений русского человека, так как Америка и Россия в своем историческом развитии шли разными путями. Желания русского человека, основа его жизни формировались в традиционной общине, где каждый с молоком матери впитывал

потребность сделать что-то полезное для блага людей, живущих рядом (помощь, взаимовыручка, совместная работа, улучшение жизни общества – ориентиры поведения русских людей). Без этих качеств трудно самореализоваться в процессе формирования духовного мира данного типа личности» [155, с. 190].

Следует отметить также, что когда современные западные исследователи в предвзятой форме пишут о русском мире, то делают это с позиции идеалов адекватного им западного типа человеческого мира, не желая принять реальности иного типа человеческого мира. Гораздо более серьезной, по нашему мнению, является ситуация, когда в тех же самых терминах пишет русский человек, не желая принимать во внимание специфику и стандарты жизни родного ему типа человеческого мира.

Противопоставляя типы человеческого мира друг другу, тот или иной исследователь провоцирует практику «догонять и перегонять», неуместное копирование чужого вместо того, чтобы, следуя завету древних, каждый человеческий мир познавал сам себя и т. д. Подобное противопоставление русского мира другим влечет за собой необходимость учета его особенностей в повседневной международной, экономической, политической, научной и иной деятельности.

Итак, исследуя концепт русского мира с позиций диалектической методологической традиции философского познания действительности, а также содержание, в котором данное понятие используется в научном познании, мы пришли к следующим выводам:

– Доказано, что концепт «русский мир» функционирует в социально-философском познании как одно из проявлений человеческого мира и используется применительно к действительности культурно-исторической общности русского народа.

– Показано, что в диалектической методологии и системе теории познания как теории отражения концепт «русский мир» выступает как образ действительности. При этом изучение русского мира как объективно сложившейся определенности должно происходить с учетом взаимного обогащения с социальной реальностью других народов. Русский мир в

соответствии с принципом единства мира и принципом всеобщей связи явлений развертывает свой потенциал, руководствуясь необходимостью установления адекватных отношений между людьми, между природой и обществом.

§2.2 Русский мир как социальная реальность

Задача данного параграфа – показать русский мир как социальную реальность.

Стандарты жизнедеятельности и жизнеутверждения русского мира определяются социальной реальностью, которая складывается в соответствии с определенной моделью мира, в рамках которой русский народ самоутверждается и становится способным ужиться в обществе и природе. К примеру, когда человек пишет книги, пашет землю, строит города и т.д., он создает социальную реальность, которая раскрывает содержание русского мира.

Идеи об обществе и его жизнедеятельности формировались в контексте различных методологических традиций – диалектической и метафизической. Поскольку эти идеи изначально сформированы в рамках конкретных обществ и их методологических традиций, они приобретают совершенно иные, новые контексты, становясь достоянием обществ, где господствуют другие методологические традиции.

Важно отметить, что различие диалектической и метафизической традиций само по себе имеет множество оснований, которые прослеживаются «в духовности общества, в предпочтениях, которые складываются непредумышленно, не становясь предметом сознательного выбора, а в духовной, производящей стихии, в которой человек обретает свою состоятельность, свою силу, свою способность осознать себя тем, что так или иначе отличает его от природы» [173, с. 20].

В России со времен Древней Руси разворачивается от этапа к этапу теория познания как теория отражения, в системе которой функционирует понятие «русская модель мира», неразрывно связанное с диалектической методологической традицией и соответствующими теоретико-познавательными традициями. Эта модель в ее греческой определенности получила название «космической», а в русской – модель мира Лад.

Проблема русской модели мира находила отражение в работах многих отечественных философов, среди которых В.И. Иванов, В.Г. Белинский, Я.В. Толмачев, М.А. Антонович, Е.Н. Трубецкой, Н.Г. Чернышевский, Г.В. Флоровский и др. Таким образом, постепенно формировался круг необходимых ассоциаций, понятий и концепций, доказывающих, что Лад - это исконная русская модель мира, в рамках которой происходило успешное самоутверждение русского общества. В своей статье «Русская модель мира Лад» Н.М. Чуринов пишет по этому поводу: «Данная модель мира все более отчетливо проступала в философско-научном познании, она все более определенно выходила из духовной и производящей стихии русского народа и занимала свое законное место в философско-научном творчестве, показывая, что это творчество заключено в данной модели мира как в некотором запрограммированном объеме, вмещающем в себя данную стихию, содержащую в себе определенный потенциал, тот потенциал, который может заключать в себе осознание модели мира, ее непредумышленное объективное наличное содержание» [173, с. 21].

Известный философ и теолог Г.В. Флоровский неоднократно в своем творчестве рассуждает на тему исконной русской модели мира. В его работах Лад предстает как нечто органично и естественным образом оформляющее общественную жизнь русского народа, как нечто, в чем данная общественная жизнь отделяется от всего другого. Именно это, по мнению автора, и является основой самоутверждения русского мира, которая позволит ему выстоять при всех испытаниях и почувствовать характер своей целеустремленности [164, с. 342–343].

Лад как модель русского мира приобретает официальный, общеполитический статус модели в содержании русского народного общественного сознания. За исходные пункты развертывания данной модели приняты принцип единства мира, принцип всеобщей связи, принцип отражения, принцип развития и т.д. Так, русские философы начали пристально изучать стандарты и параметры данной модели и уже в полной мере руководствовались ими в своих сочинениях. Результатом придания русской модели Лада общеполитического статуса стала возможность строить русское философское теоретизирование не по западным образцам.

Русская модель мира основательно укоренена в духовности и, главным образом, в жизнедеятельности нашего народа, она определяет стандарты его жизнеутверждения. Прежде всего, эти стандарты характеризуют русский мир как мир, содержащий детерминанты, уготованные русскому народу в природе и среди других обществ и способствующие его непобедимости и устойчивости. Также это относится и к качествам, которыми должны обладать общество и каждая личность в отдельности, и к контексту русской национальной практики, т. е. тому контексту, в котором нужно понимать национальную практику как отличную от западной.

Н.Я. Данилевский в своих исследованиях неоднократно касается темы Лада, в т. ч. применительно к соотношению национального и общечеловеческого. Соответственно понятие «Лад» имеет два значения – широкое и узкое, которые ни в коем случае не могут подменить друг друга. В первом случае, Лад выступает как модель всего мира, в котором имеют место английский лад, французский лад, европейский лад и т. д. Во втором – предстает как сугубо русская национальная модель мира. Интересен для нашего исследования тот факт, что «иностраный лад» для Данилевского предстает как лад, лишенный естественного склада всеобщей связи явлений. «Искажения на иностранный лад всех внешних форм быта, одежды, устройства домов, домашней утвари, образа жизни, кажутся для многих совершенно несущественными и безразличными, но при тесной связи внутреннего с внешним едва ли это может быть так» [62, с. 268]. Приведенная

цитата как нельзя лучше подтверждает точку зрения автора и обращает наше внимание на современное состояние российского общества, когда в результате войн нового поколения (психологических, информационных, сетевых, теоретических, идеологических и т. п.) «под прицелом» оказывается его национальная идентичность. Результатом подобного рода воздействий является утрата обществом устойчивости и национальных твердынь. Таким образом, автор показывает нам опасности для русского мира, которые влечет за собой перенимание западных ценностей.

«Пребывание общества в исконной модели мира – Ладе, объединяет общество и бытие общества в исконной и в укорененной в нем модели мира. – Пишет в продолжение нашей предыдущей мысли Н.М. Чуринов, – В этом бытии разворачивается величие человека и общества на родной и благодатной почве» [176, с. 25].

Изучая русскую модель мира с точки зрения информационной теории, В.Г. Белинский придерживался мнения, что Лад предполагает множество «ниш», каждая из которых представляет собой соответствующее оформление совершенства. По мнению Белинского, совершенство предстает как фундаментальный стандарт, раскрывающий определенность Лада как модели мира. В том же духе автор пишет и о сильно развившейся русской цивилизации, которая сложилась в рамках русской модели мира Лада, и характеризует ее в частности многосложными общественными отношениями.

М.М. Сперанский в своих размышлениях о мире совершенств и их оформлениях руководствуется принципами единства мира, всеобщей связи, отражения и т. п. В своем философском познании М.М. Сперанский следует русской модели мира Ладу, в рамках которой имеют место рукотворные и природные совершенства. Причем в качестве оформлений совершенства, по мнению автора, может выступать все, что задается более или менее совершенными отношениями, в т. ч. и отношениями общественными [147, с. 7].

Согласно А. Тойнби, «...человеческое общество само по себе представляет собой отношение, вернее, особый вид отношений между людьми как явлениями

частными, индивидуальными, но в то же время и социальными в том смысле, что они не могут существовать без общественных связей» [158, с. 207].

Важным является содержание русской модели мира Лада, включающее в себя всю соответствующую духовную стихию (духовную жизнь общества), в которой могут быть различены определенности некоторых вековечных традиций как формы бытия русского общества. Традиции, в свою очередь, раскрывают определенность нашего общества, прошедшую через испытания, многочисленные победы и поражения, где русский народ испытывал взлеты и падения и, в конце концов, обрел свое величие по отношению к другим народам. Эти традиции заключены в духовную стихию нашего общества и обнаруживаются как тончайшие стороны отношений, раскрывающие совершенство слова. Показательным в данном контексте является мнение Н.М. Чуринова: «Нет совершенства слова без совершенного отношения, и нет совершенного отношения без совершенства слова» [176, с. 21].

Итак, можно сказать, что духовная стихия общества заключена в богатстве сторон совершенства слова и имеет место в рамках определенной модели мира. В данном случае в рамках русской модели мира Лада. Прежде всего, данная модель мира раскрывает отношения, которые находятся в процессе прогресса или регресса, когда они становятся более совершенными или менее совершенными. При этом совершенные отношения выступают как нормы, в системе которых все богатство сторон совершенства слова может выступать как совокупность более или менее совершенных отношений.

Весь выше обозначенный комплекс представлений еще раз подтверждает, что Лад является моделью мира, включенной в духовную жизнь общества, более того, многовековой, глубоко укорененной в народе моделью мира.

В своей статье «Совершенство слова и совершенные отношения» Н.М. Чуринов уделяет особое внимание тому, каким образом раскрывается совершенство слова в системе русской модели мира Лада. По его мнению, совершенство слова раскрывается не только отношениями, которые запечатлены в художественных образах, пословицах, поговорках и т. д., но и в тех отношениях,

которые касаются непосредственно русской модели мира. В качестве примера, Н.М. Чуринов анализирует употребление выражений в следующих ситуациях: «Если, например, за кого-то беспокоились, то говорили: «надо уладить дело миром»; «у него что-то не ладится»; если хотели незлобно поругать, то говорили: «Будь ты неладен»; если хотели похвалить, то говорили: «Слава Богу, у вас лад в семье»; если хотели кем-то восхититься, то восклицали: «Она у меня вся такая ладная»; если кого-то хотели наставить, то говорили: «Надо уметь ладить друг с другом»; если хотели сказать, что нечто надо отремонтировать, то говорили: «Это нечто надо наладить»; если нужно было сказать об аномальных явлениях в природе, то говорили: «В природе что-то разладилось» или «В природе что-то не заладилось»; «Кто-то не в ладах с наукой» и т.д. и т.п.» [176, с. 23].

Если попытаться обобщить все вышеприведенные ситуации, то можно сказать, что автор имеет в виду определенную систему отношений, в которой «объективно происходит абсолютно все». А именно, систему совершенных отношений, где природа и общество неразличимы.

В целом, проблема совершенных общественных отношений в отечественной социально-философской науке получила широкое распространение в работах многих авторов. Например, в работах Н.О. Лосского, К.Н. Леонтьева, М.М. Сперанского, А.И. Герцена, М.В. Буташевич-Петрашевского, А.П. Карсавина, И.С. Рижского, П.И. Новгородцева и др. Их достоинство, главным образом, состоит в том, что эти русские философы в своих трудах вынесли на первый план положения о борьбе с нестроениями и нестройностями.

Важно отметить, что в русской философии, начиная с самых ранних веков, решающими характеристиками Лада являются понятия «стройность» и «нестроение». Свидетельства о функционировании данных понятий в отечественных первоисточниках восходят к IX в., причем эти понятия не просто активно использовались нашими предками, а прочно вошли в понятийный аппарат русской модели мира Лад и проясняли характер поведения и мышления русских людей. Таким образом, само русское созидание мыслится как борьба с нестройностями и нестроениями, в результате которой возникают совершенные

общественные отношения, образующие гармоничность, стройность, организованность, системность и др. Так, созидание в любой сфере общественной жизни (в рамках русского исследовательского подхода) обнаруживает действие законов диалектики: законов развития природы, общества и мышления.

М.В. Буташевич-Петрашевский, выдающийся русский подвижник, в своих исследованиях акцентирует особое внимание на понятии гармонии общественных отношений. Автор уверен, чтобы общественные отношения в условиях нормального развития общества оставались гармоничными, их надо совершенствовать. При этом под нормально развитым, или благоустроенным обществом (обществом, находящимся в нормальном состоянии) он понимает такое общество, которое «доставляет всякому из членов своих средства для удовлетворения их нужд пропорционально потребностям и поставляет всякого человека в такое положение или отношение к деловому обществу, что он предаваясь вполне влечению естественных своих побуждений, нисколько не может нарушать гармонии общественных отношений» [35, с. 392].

По своей сути космическая модель мира представляет собой модельное воспроизведение принципа всеобщей связи явлений, которое предполагает самосовершенствующуюся реальность. Такая реальность раскрывается, в частности, в совершенствовании отношений между людьми и отношений между природой и обществом. Мир, согласно концепциям византийских философов, является прекрасным домом-дворцом, в котором человеку подобает жить, осуществляя свое высокое призвание. При этом нами уже не раз отмечалось, что основными принципами космической модели мира (русской модели мира Лад) являются принципы единства мира, всеобщей связи явлений и теория познания как теория отражения.

Резюмируя все вышесказанное, можно сделать вывод о том, что русский мир разворачивается согласно модели русского мира Лад, которая является многовековой, глубоко укорененной в народе моделью мира, включенной в духовную жизнь русского общества. Это предполагает, прежде всего,

совершенствование и гармонизацию общественных отношений, возникающих в результате актуализации принципа единства мира и принципа всеобщей связи.

Отметим еще одно понятие, тесно связанное с термином «совершенные отношения» и представляющее интерес для нашего исследования, на котором акцентирует свое внимание выдающийся русский лингвист, философ Н.В. Крушевский - «совершенствование языка». В своей работе «Очерк науки о языке» этот выдающийся русский философ и лингвист показывает нам многогранность совершенствования языка, благодаря которой он во многих отношениях становится совершенным словом и выступает в качестве совокупности совершенств. По мнению ученого, процесс совершенствования языка является непрерывным и происходит постоянно от одной исторической эпохе к другой. При этом процессы совершенствования языка и слова являются неотделимыми от практической деятельности и происходят вместе с ее объективной деятельностью, с ее объективной логикой, с ее диктуемыми объективными процессами и субъективными факторами, стандартами [98, с. 126–129]. Н.В. Крушевский полагал, что совершенство слова – это дело повседневной речевой практики, осуществляющейся в рамках той или иной модели мира (в нашем случае – русской модели мира Лада). Так, учитывая нормы морали, религии, нормы обычаев и традиций, а также учитывая все подобные отношения, совершенство слова само становится совершенным отношением. Немаловажно также, что совершенствование языка и слова происходит в соответствии с естественным для данного общества способом производства общественной жизни, согласно которому общество из века в век последовательно воспроизводит само себя, свою индивидуальность, свою культуру. Общество приобретает также способность от эпохи к эпохе понимать само себя [98, с. 27–30].

В предыдущем параграфе мы уже обращались к исследованиям В. фон Гумбольта, который также утверждал, что способ производства общественной жизни детерминирует определенную модель мира и определенное мировидение. В связи с этим необходимо рассмотреть, какую роль русский язык играет в формировании социальной реальности русского мира.

Известный теоретик словесности, профессор Санкт-Петербургского университета Я.В. Толмачев полагает, что именно русский язык раскрывает определенность мировидения как развертывание Лада в рамках того способа производства общественной жизни, который воспроизвел модель мира как модель успешного самоутверждения русского общества.

Носители того или иного языка, в результате отражения в своем сознании окружающей действительности, обладают не только специфическим мировидением, но и общей языковой картиной мира. Как уже отмечалось выше, грамматическое и лексическое строение того или иного языка навязывает определенный способ осмысления и описания окружающей действительности.

В своих исследованиях филолог А.Д. Шмелев, д-р фил. наук, профессор кафедры русского языка Московского педагогического государственного университета, под языковой картиной русского мира понимает представления о мире, «свойственные носителям русского языка и русской культуры и воспринимаемые ими как нечто самоочевидное» [183, с. 12]. Эти представления укоренены в семантике языковых единиц, закодированы в значении русских слов. Языковая картина мира разделяется всеми говорящими по-русски, поэтому, по мнению автора, возникает иллюзия, «что так вообще устроена жизнь». Однако различия становятся особенно заметными при сопоставлении разных языковых картин мира. Шмелев исследует наличие связи между представлениями об устройстве мира и некоторыми специфическими особенностями русской культуры. В частности, автор рассматривает семантику ряда труднопереводимых русских слов, бытовые представления и общие жизненные установки, а также этические представления, задаваемые русским языком. Таким образом, по мнению автора, русский язык, как и любой другой естественный язык, отражает определенный способ восприятия мира. Владение языком предполагает владение концептуализацией мира, отраженной в этом языке. Совокупность представлений о мире, заключенных в значении разных слов и выражений русского языка, складывается в некую единую систему взглядов и предписаний. При этом существенно, что представления, формирующие картину мира, входят в значения

слов в неявном виде. Шмелев определяет эти слова, как содержащие неявные, «фоновые» смыслы. Пользуясь такими словами, человек, сам того не замечая, принимает и заключенный в них взгляд на мир.

Поскольку показательными для языковой картины мира являются неявные смыслы, их обнаружение, как правило, требует детального семантического анализа. Автор показывает нам, что зачастую делаются поверхностные или неточные суждения об особенностях русской языковой картины мира. Более того, нередко суждения такого рода противоречат одно другому. Так, «положительно окрашенное слово «задушевность» иногда рассматривается как свидетельство склонности русских к неформальному общению, когда они готовы поведать друг другу свои сокровенные мысли и чувства. С другой стороны, можно было бы полагать, что отрицательно оцениваемое действие «лезть в душу» говорит о неприятии навязчивой фамильярности и демонстрирует представление о неприкосновенности личной сферы».

В предыдущих параграфах мы уже отмечали наличие ряда трудностей перевода для представителей разных типов человеческих миров. А.Д. Шмелев объясняет эти трудности на примере русской языковой картины мира. Именно неявные мотивы языковой картины мира, по его мнению, составляют основную трудность и для перевода, и для межкультурной коммуникации. «Переводчик, как правило, стремится точно передать те компоненты смысла, которые находятся в фокусе внимания. Фонových компонентов он часто вообще не замечает, а если и заметит, то нередко бывает готов ими пожертвовать. Следует иметь в виду, что, пытаясь передать их средствами другого языка, он почти неизбежно привлечет к ним внимание, переведет их из почти незаметного «фона» в фокус, а это также будет искажением исходного смыслового задания» [182, с. 29–30].

Показательным является еще один пример, приведенный А.Д. Шмелевым в книге «Широта души». Пример основан на употреблении слова «мир» в современном русском языке. Данное слово соответствует целому ряду значений: «отсутствие войны», «вселенная», «сельская община» и т. д., однако все указанное многообразие значений исторически можно рассматривать как

модификацию некоего исходного значения, которое можно было бы истолковать как гармонию, обустройство; порядок. Вселенная может рассматриваться как «миропорядок», противопоставленный хаосу (отсюда же греческое *космос*). Отсутствие войны также связано с гармонией во взаимоотношениях между народами. Образцом гармонии и порядка, как они представлены в русском языке, или «лада», могла считаться сельская община, которая так и называлась – *мир*. А.Д. Шмелев отмечает также, что общинная жизнь строго регламентирована («налажена»), и любое отклонение от принятого распорядка воспринимается болезненно, как «непорядок» [184, с. 51–52].

Многие авторы считают, что в отечественной науке слово «лад» стало пользоваться популярностью среди лингвистов и исследователей различных областей знания после публикации книги В.И. Белова под названием «Лад. Очерки о народной эстетике» [22]. Произведение этого русского писателя и общественного деятеля обладает исключительной исторической и художественной ценностью, поскольку в нем раскрываются бытовые традиции крестьянства, народный фольклор, художественные промыслы. Автор использует этнографические материалы Вологодской, Архангельской, Кировской областей и показывает на их основе эстетическое отношение крестьян к жизни.

Итак, очевидно, что социальная реальность русского мира складывается в соответствии с определенной моделью. В качестве такой модели мира выступает модель русского мира Лад, в рамках которой происходит самоутверждение русского человека в природе и обществе, и которая глубоко укоренена в духовности русского мира.

Ключевым аспектом для нашего исследования является понимание, что социальная реальность русского мира – это не только русский язык (несмотря на его величие и многовековую историю существования), но и все, кто говорит по-русски и считают его своим родным языком. Она включает в себя обычаи, традиции, определенный тип общества, социальные структуры, комплекс стандартов жизнедеятельности русского общества.

Русский мир отличается от других известных типов человеческого мира своеобразным пониманием социально-культурной жизни. Так, понятие социальной реальности используется для отображения специфики русского мира.

А.М. Ковалев в своих исследованиях показывает русский мир исходя из способов производства общественной жизни. По мнению автора, многовековая практика свидетельствует, что в России в наиболее отчетливых формах сформировался коллективистский способ производства общественной жизни.

Под способом производства общественной жизни А.М. Ковалев понимает совокупность всех форм жизнедеятельности людей и их общественных отношений, которые направлены на производство и воспроизводство собственной жизни, а также средств к жизни, и которые, будучи обусловлены определенными природными и социальными факторами, обеспечивают воспроизводство общества как целостного развивающегося социального организма. «В рамках способа производства общественной жизни существует более широкая зависимость между способом производства материальных благ, народонаселением и географической средой, с которой взаимодействует данное общество [89, с. 148].

Таким образом, автор приходит к выводу, что социальная реальность русского мира детерминируется коллективистским способом производства общественной жизни, который представляет собой специфицированное по принципу совершенства единство способа производства общественной жизни и способа производства собственной жизни. А.М. Ковалев доказывает, что обозначенные способы производства задаются единством совокупных производительных сил (природных, материально-производственных и личностных) и совокупных производственных отношений (естественных, природных и непосредственно производственных). В составе совокупных производительных сил различаются человеческие индивиды со всеми формами их жизнедеятельности, являющиеся творцами как материального богатства, так и собственно жизни; материальные и духовные блага, производимые обществом; географическая среда, которая участвует в обмене веществ между обществом и природой.

В своей работе «Диалектика способа производства общественной жизни» А.М. Ковалев пишет, что коллективистский способ производства общественной жизни в наиболее отчетливых формах сформировался в странах Востока и, в частности, в России. В качестве доказательства своего утверждения автор приводит многовековую практику строительства соборного государства, где первым лицом в стране является духовный лидер.

Согласно А.М. Ковалеву, если индивидуалистический способ производства выступает как способ производства общественной жизни, в котором господствующими среди совокупных общественных отношений являются отношения, в первую очередь контролируемые институциональными оформлениями социальной элиты, то коллективистский способ производства общественной жизни – это способ, в котором среди совокупных общественных отношений господствующими являются отношения, в первую очередь контролируемые институциональными оформлениями социального авангарда [89].

В этой связи, по нашему мнению, необходимо обратиться к проблеме, касающейся социального авангарда и его роли в развитии русского мира. Изучение этой проблемы является важнейшим условием всестороннего исследования социальной реальности *Pax Rossica*, так как исторический прогресс в любую эпоху связан с деятельностью «лучших людей» – самой передовой части общества, способной правильно осознать стоящие перед страной задачи и адекватно реализовать их на основе национальных традиций и стандартов жизнеутверждения. Эта проблема затрагивалась великими философами в античности и по сей день является объектом социально-философского анализа.

Мы полагаем, что наиболее отчетливо специфика социальной реальности *Pax Rossica* прослеживается именно на примере использования понятия «лучшие люди». Отметим также, что для представителей западного мира характерно использование понятия «элита», которая изобретает законы становления общества, тогда как социальный авангард коллективистского общества (лучшие люди) следует естественным законам общественного развития, создает

благоприятные условия для социального прогресса. Элита же стремится быть над обществом.

Упоминания о «лучших людях» встречаются в летописях, произведениях художественной литературы, устном народном творчестве, т. е. во всем историко-литературном наследии Древней Руси. Исследованием содержания данного понятия занимались многие авторы, в числе которых В.Н. Татищев, И.Т. Посошков, М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев и др.

С точки зрения А.В. Лони́на, специфическая система формирования и воспроизводства самой передовой части общества – лучших людей, сложилась в Древней Руси еще на ранних этапах ее исторического развития. Автор акцентирует наше внимание на различиях между элитой (на Западе), которая выделялась на фоне основной массы населения богатством и высоким общественным статусом, и «лучшими людьми», для которых характерны такие черты, как достоинство и наличие добродетели.

По мнению ученого, ведущая роль «лучших людей» прослеживается во всех сферах общественной жизни Руси, в особенности – в сфере государственного управления. «Обозначаемая данными понятиями категория древнерусского общества, являясь его авангардом, вносила большой вклад в устойчивое поступательное развитие Древней Руси, обеспечивала сохранение и преумножение национальных традиций народа, передачу прогрессивного социального опыта каждому новому поколению людей» [107, с. 52].

Подведем итоги. На основании проведенного исследования русского мира как социальной реальности можно сделать следующие выводы:

- Доказано, что стандарты жизнедеятельности и жизнеутверждения русского мира определяются социальной реальностью, которая складывается в соответствии с русской моделью мира Лад, в рамках которой русский народ самоутверждается и становится способным устойчиво развиваться.

- Показано, что русская модель мира прочно укоренена в жизнедеятельности народа, и в соответствии с нею разворачиваются стандарты его естественности, стандарты рациональности, методологические стандарты и т.д.

– Установлено, что социальная реальность русского мира изменялась в соответствии с характером и содержанием исторической эпохи, при этом он оставался устойчивым, реализуясь в собственной модели мира. Полнота модели русского мира раскрывается совершенством отношений между людьми и между природой и обществом и делает возможным его дальнейшее жизнеутверждение.

§2.3. Определения русского мира

Задачей последнего параграфа нашего исследования является раскрытие основных определений русского мира.

Исторический опыт свидетельствует о том, что русский мир обладает целым рядом особенностей, которые требуют их специального изучения и принципиального следования им в политической, социальной, духовной и экономической практике.

Согласно теории познания как теории отражения, чтобы познать определенность русского мира, следует изучать объект как образ социальной действительности, т. е. таким, каким он объективно, в совокупности своих определений сложился и является в действительности, а именно – изучать его объективные качества, свойства, характерные черты, благодаря которым объект является по-своему определенным, распознается в многообразии объектов.

Теория познания как теория отражения предполагает, что на уровне теоретизирования представление о социальной реальности русского мира выступает как образ социальной действительности. Следовательно, понятие социальной реальности в контексте теории познания как теории отражения мы раскрываем как объективную определенность данного типа человеческого мира, складывающуюся из совокупности его определений.

Именно в определениях русский мир раскрывает себя, свою специфику. Анализируя основные из них, в первую очередь, следует обратиться к **русскому языку**. Приведем в качестве примера некоторые из высказываний известных

деятелей отечественной и зарубежной культуры относительно русского языка и его своеобразия:

А.С. Пушкин придавал русскому языку особый статус: «Как материал словесности, язык славяно-русский имеет неоспоримое превосходство перед всеми европейскими» [132, с. 7].

Обращаясь к современникам, К.Г. Паустовский утверждал: «Нам дан во владение самый богатый, меткий, могучий и поистине волшебный русский язык».

И. С. Тургенев призывает все последующие поколения: «Берегите наш язык, наш прекрасный русский язык, этот клад, это достояние, переданное нам нашими предшественниками, в числе которых блистает опять-таки Пушкин! Обращайтесь почтительно с этим могущественным орудием: в руках умелых оно в состоянии совершать чудеса!»

Классик французской литературы Проспер Мериме, в свое время выучивший русский язык, отмечал: «Богатый, звучный, живой, отличающийся гибкостью ударений и бесконечно разнообразный в звукоподражаниях, способный к передаче тончайших оттенков, наделенный, подобно греческому, почти безграничной творческой мыслью, русский язык кажется нам созданным для поэзии» [69].

Можно с уверенностью сказать, что большинство авторов сходятся во мнении относительно величия, уникальности и богатства русского языка.

И.В. Ведюшкина, рассуждая в своих работах об особенностях древнерусского самосознания, выдвигает гипотезу о доминировании этнической составляющей в русском языке. Так, автор обращает наше внимание на особенности использования слова «народ» в русском языке. Данное слово вовсе не использовалось ни в старославянских, ни в ранних древнерусских текстах в значении «народ, этнос», для этого использовалось слово «язык». «Язык» является общеславянским, «докирилломефодиевским» понятием для обозначения этнической общности. Именно язык для славян был основным признаком их идентичности в дохристианское время [37].

В этой связи весьма интересной представляется точка зрения М. Сосницкой, специалиста языковедения, относительно коренных мировоззренческих различий «человека западного» и «человека русского», отражающихся в языке. В своей статье «На фоне русского» (газета «День литературы») М. Сосницкая пишет: «Это разница не просто в словах, но и в сознании, во взгляде на мир, события и факты» [145].

Причем, как отмечает М. Сосницкая, «западному обыденному сознанию и душе» изначально не может быть понятен перевод глубинных смыслов и тончайшей нравственной структуры русского языка, его гибкость и образность. «Запад не понял ни одного нашего поэта, начиная с Пушкина, – пишет автор. – ...поэты даже такого ранга, как Ф. Тютчев, А. Блок, просто неизвестны на Западе...». Причиной этому М. Сосницкая видит не только весьма существенную «неэквивалентность языков», но и утверждает вероятность, что и отечественные переводчики с «западного» не улавливают многие ментальные нюансы и оттенки переводимых текстов.

Речь идет, в первую очередь, о нравственных императивах, изначально заложенных в языке, проявляющихся и в повседневном, и в историческом бытовании того или иного народа. Например, в романских языках «совесть» и «сознание» обозначаются одним и тем же словом, что совершенно неприемлемо для представителей русского мира [145].

Обратимся теперь к **русской литературе** как к одному из определений русского мира, уходящему своими корнями в глубокую древность и ярко выражающему его идентичность.

Известный отечественный политолог О.Б. Неменский на экспертном круглом столе «Современная русская идентичность в России и за рубежом» отмечает: «Все, что свойственно всей русской культуре, мы усваиваем ещё в школе, читая русский эпос, русские сказки, произведения древней русской литературы, без этого понятия немыслима и вся великая русская литература XIX, да и XX века».

По мнению В.В. Зверева, на сегодняшний день литература признается «одним из системообразующих элементов мировоззрения, сочетающим рациональное и образное восприятие действительности» [75, с. 161].

Философско-культурологическая проблематика, прежде всего тема русского мира, России, русского народа, тема «русскости» пронизывает отечественную художественную литературу – она по праву должна занять самое почетное место в своеобразном мире философско-культурологического знания. М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев, Н.М. Карамзин, А.С. Пушкин, Д.В. Веневитинов, Е.А. Баратынский, К.Ф. Рылеев, М.Ю. Лермонтов, В.Ф. Одоевский, Н.В. Гоголь, Ф.И. Тютчев, Ф.М. Достоевский, А.Н. Островский, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов, А.А. Блок, А.М. Горький, В.В. Маяковский, С.А. Есенин, М.А. Шолохов, А.Н. Толстой, А.Т. Твардовский и многие другие авторы внесли существенный вклад в изучение своеобразия и самобытности русской «души» и русской культуры. Так, принято считать, что роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин» не случайно был назван «энциклопедией русской жизни», т. е. произведения русской литературы позволяют познавать отличительные особенности социальной реальности русского мира.

В современном российском обществе основными источниками формирования мировоззрения являются идеология, национальные традиции, языковая культура, учебная литература, искусство, устное народное творчество, а также историческая художественная литература.

Художественная проза является не только искусством, но и особым видом общественного сознания, где образное и понятийное переплетаются. Значительный вклад литературы в формирование мировоззрения представителей русского мира можно объяснить тем, что сфера непосредственного влияния художественных произведений на мировосприятие значительно шире, чем научных трудов. Художественный образ как средство общения с читателем несравненно действеннее, понятнее и доступнее, чем научные работы, изобилующие терминами и цифрами. Литература выполняет две важные функции: когнитивную и мировоззренческую. Таким образом, русская литература

как вид художественного творчества может быть средством познания *Pax Rossica* и оказывать влияние на формирование мировоззрения его представителей.

Художественное произведение по принципам совершенства слова представляет собой совокупность художественных образов. Текст в художественном произведении зависит от художественных образов, не подлежит интерпретации, «ему нельзя придавать никакие смыслы, кроме тех, которые придает ему автор – создатель художественных образов», поскольку в итоге разрушается весь строй произведения, и само художественное произведение как совершенство слова исчезает [174, с. 434].

Социальная реальность русского мира предполагает также определенное **мировоззрение**, которое способствует самоутверждению русского народа. Как синтез научных знаний, повседневного и исторического опыта мировоззрение изменяется и развивается в ходе истории общества. Оно одновременно является целостным восприятием мира и отражением конкретно-исторических особенностей эпохи, определяющих социальные условия жизни общества.

К понятию универсально-православного мировоззрения обращается в своих исследованиях Л.Г. Антипенко. По его мнению, оно составляет основу русской цивилизации. Автор пишет в этой связи, что все крупнейшие достижения русской цивилизации в области научного и художественного творчества, экономической жизни, вообще в сфере духовной культуры органически связаны с особой формой мировоззрения – универсально-православным мировоззрением. Кроме того, Л.Г. Антипенко отмечает, что русскому миру не свойственна ориентация на исключительно личные потребности как цель жизни. Ценности, привнесенные извне за счет активного общения с другими народами и чуждые русской культуре, не могут стать фундаментом в формировании русского мировоззрения [8].

Существует мнение, что российское общество выстояло в периоды своих великих испытаний, сохранило себя и стало по-своему определенным, благодаря наличию православной **веры**.

Древние философы Руси доказывали, что православие представляет собой социальный институт, в котором может и должно формироваться добродетельное сообщество, добродетельный социум, который называется народом.

Принятие православной веры, по мнению О.А. Платонова, являлось логическим завершением развития духовно-нравственных ценностей русского народа – добротолубия и миролюбия, самоуправления и сильной царской власти, нестяжательства и бескорыстия. Православие венчало духовно-нравственное мировоззрение русского народа, придавая ему возвышенный характер [130].

Действительно, православная вера, воспринятая русским народом от Византии, неуклонно затем поднимала его на борьбу с теми, кто пытался ее каким-либо образом разрушить. Такие ее выдающиеся защитники, как Сергей Радонежский, Иосиф Волоцкий, Иван Грозный и другие, по праву принадлежат к ряду творцов русской цивилизации и русского мира в целом.

Многие мыслители «серебряного века», в числе которых Л.П. Карсавин, Г.В. Флоровский, Н.О. Лосский и др., также уделяли значительное внимание религиозности российского общества, т. е. православию, в котором актуализируется русский мир. За основу своих концепций они взяли понятие «соборности» в понимании общества как единства индивидуальных личностей. Само понятие «соборность» не представляется возможным перевести ни на один из языков мира, следовательно, западное теоретизирование с ним незнакомо. «Соборная личность» раскрывалась как коллективистское определение специфики устройства российского общества. Так, в понятии «соборность» находит свое отражение с древних времен русский мир.

Отметим также, что соборность может иметь место лишь в условиях коллективистского общества, единства человеческого мира, представленного совокупностью взаимно предполагающих друг друга и находящих завершение друг в друге социальных норм, направленных на достижение прогрессивного развития страны. Соборность является жизнеутверждающим качеством русского мира, является законом его жизнеутверждения.

В древнерусской философии понятие «соборность» выступает как одно из важнейших теоретических соображений, а именно как характеристика всеобщей связи социальных явлений. Оно расшифровывает человеческий мир как некую мозаику, в которой каждое социальное явление составляет его неотъемлемую часть. Основываясь на этом, древнерусские философы исходили при теоретизировании из упорядоченности, сложности, разнообразия человеческого мира, природы его противоречивости, гармонии и красоты, недопустимости пренебрежения всеобщей связью явлений.

Такое теоретизирование предполагает принцип совершенства общественных отношений, заданный одной из главных заповедей православия (любви к ближнему своему), а также принцип соборности, в одном из своих значений воспроизводящий всеобщую связь социальных явлений, единство человеческого мира и мира природы.

Православная вера является одним из фундаментальных определений русского мира, раскрывая которое многие отечественные мыслители делали особый акцент на его (мира) духовной основе, объективно анализируя исторические факты его жизнеутверждения. Так, заложенные в православном вероучении коллективистские принципы человеколюбия, сострадания, добрососедства, милосердия стали органичным оформлением субъективного фактора жизнеутверждения российского общества и сыграли существенную роль в совершенствовании его общественных отношений. В частности, А. С. Хомяков доказывал, что основанием древнерусского быта служил христианский закон справедливости и взаимной любви.

Коллективизм рассматривался отечественными исследователями в его соборном значении как особая действительность, пронизывающая не только религиозную, но и все остальные сферы жизни русского мира. Причем содержание этого определения раскрывает российское общество не просто как коллективистское, но еще и как по-своему коллективистское, отличное от других обществ подобного типа.

Показательным, по нашему мнению, является следующее утверждение: «... именно из принятого в качестве стандарта естественности русского теоретизирования - стандарта добродетели - проистекает отечественная философия любви, любви к ближнему своему. И, следовательно, идеи коллективизма, соборности предстают в России как стандарты научности, раскрывающие содержание всеобщей связи явлений человеческого мира» [174, с. 486].

Коллективистский способ воспроизводства общественной жизни на Руси выдвигал в качестве первоочередной задачи укрепление и совершенствование социальных институтов. Отечественные мыслители, философы понимали, что без институтов морального, духовного самоутверждения общества народ с соборным коллективистским способом воспроизводства общественной жизни состояться не может, что государственные органы являются здесь продолжением этих институтов. Данные обстоятельства явно показывают нам отличия *Pax Rossica* от других миров, которым присущ индивидуалистический способ воспроизводства общественной жизни.

В предыдущем параграфе мы неоднократно обращались к проблеме общественных отношений, в условиях которых происходило развитие русского мира. Коллманн Н.Ш. обращает наше внимание в этом вопросе на несходства в устройстве знания об обществе и общественной самоидентификации западных и русских сообществ, которые иногда возводят к различию в языковых традициях. Коллманн отмечает, что факт отсутствия в языке Московской Руси слова «общество» является не совсем точным. Согласно результатам его исследований, слово в языке существовало, но значило не «объединение людей», а скорее «общение», хотя имеются контексты, в которых слово это означает объединение общающихся между собой людей [90, с. 108].

Следует также отметить, что в отечественном социально-философском теоретизировании накоплен богатый опыт изучения коллективистской специфики русского мира в рамках диалектической традиции теоретизирования и адекватной ей теории познания как теории отражения. Философы-славянофилы

аргументированно доказывают, что коллективистское общество жизнеспособно в силу наличия крепких общественных отношений, т. е. оно жизнеспособно именно как коллективистское, по-своему определенное общество. В данном случае коллективизм, выступая ключевой особенностью жизни *Pax Rossica*, объективно предстает как характеристика его жизнеспособности.

Веротерпимость как один из факторов формирования определенности русского мира подразумевает особый характер отношений людей между собой. Необходимо вспомнить, что в ходе истории народы России неоднократно подвергались нашествиям, для отпора которым требовалось напряжение всех сил, и это было общее дело всех этносов. Особую роль при этом играло такое качество русского человека, как терпимость к нравам и обычаям других народов. В свое время Ф.М. Достоевский отмечал, что если у французов есть гордость, любовь к изяществу, у испанцев – ревность, у англичан – честность и дотошность, у немцев – аккуратность, то у русских есть умение понимать и принимать все другие народы. Можно утверждать, что представители *Pax Rossika* с древних времен в полной мере осознавали уникальность образа жизни тех народов, с которыми сталкивались, и потому этническое многообразие русского мира продолжало увеличиваться.

В этой связи Л.Г. Антипенко отмечает: «Понятно, что границы русской цивилизации не совпадают с урезанными и эфемерными границами нынешней Российской Федерации. Россия как геополитический субъект имеет стратегические границы, которые, конечно, не совпадают, да никогда и не совпадали, с ее географическими границами» [8].

В качестве еще одного определения выступает **устойчивость**, которую Русский мир демонстрировал на протяжении многих веков. Основанием подобной устойчивости и несокрушимости русской цивилизации является славянская соборность с соответствующим ей способом производства общественной жизни, исследовательским подходом, методами, системой и стандартами теоретизирования, концепцией хозяйствования.

Рассуждая о причинах и истоках победы русского мира над Гитлеровской Германией, Л.Г. Антипенко утверждает: «Нет необходимости доказывать, что русская цивилизация выстояла, в общем и целом сохранив свою самобытность, и в годы советской власти. Она доказала свою жизнеспособность в тех условиях, когда пытались начисто уничтожить ее исторические корни...» [цит. по 176, с. 117].

А.А. Белоусов в книге «Свобода без просветительства порождает анархию и произвол» делает попытку разъяснить причины устойчивости русского мира. Автор определяет Россию как самобытную страну с великими духовными и социально-экономическими традициями, которая заметно отличается от западноевропейских государств своими уникальными условиями человеческой жизни. «Мы – разные, и ничего нет удивительного, что взаимная неприязнь между русскими и Западом прошла через историю Европы. Тяжел и тернист исторический путь нашей Родины». Автор описывает временной промежуток в десять столетий, на протяжении которого путь русского мира был увенчан войнами, смутами и нашествиями иноземцев. Так, по мнению автора, русский мир, заявляя Европе о своем стремлении воплотить в жизнь религиозно-нравственные святыни веры, неизбежно противостоял тем, кто, «отвергая заповеди о милосердии, не стяжании и братолюбии, рвался устроить земное бытие человека по образцу звериной стаи – жестокой, алчной и беспощадной».

Показательным является следующее утверждение А.А. Белоусова в этой связи: «Сегодня как никогда важно понять, что все происходящее с нашей страной есть эпизод в многовековой битве за Россию. С одной стороны, как за духовный организм, хранящий в недрах российского общества живительную тайну религиозно осмысленного, просветленного верой жития, а с другой, – на территории нашей страны сегодня размещены огромные природные ресурсы, которых не хватает у потребительского «золотого миллиарда», поэтому Россия является для него яблоком раздора. Осознав себя только так, сумеем познать тот страшный разрыв – болезненный и кровоточащий, который недруги используют из века в век и плетут заговоры против нашей страны, Наполеону в 1812 г. пойти

на завоевание России, а Гитлеру отважиться на самую кровопролитную войну против России, с целью ее полного уничтожения, несмотря на предупреждения своих соотечественников: в 1815 г. после победы над Наполеоном знаменитый немецкий военный теоретик полковник прусской армии Карл Клаузевиц предупреждал, что «русских могут победить только русские» [24, с. 21].

Таким образом, мы подошли к еще одному определению русского мира, а именно к **характеру русского народа**. Г. Гегель одним из первых развивает в своих исследованиях идею о влиянии особой, имеющей объективный характер, геоклиматической среды на формирование специфики конкретного общества. Первоначально философ показывает три характерных географических различия, три географические формы, в большей или меньшей степени проявляющиеся в разных частях света: 1) безводное плоскогорье с обширными степями и равнинами; 2) низменности, переходные страны, прорезанные и орошаемые большими реками; 3) прибрежные страны, непосредственно прилегающие к морю.

Установив данные различия, Г. Гегель рассуждает уже об их влиянии на характер деятельности народов, населяющих соответствующие территории, и выделяет группу отличий, характеризующую основные виды деятельности народов, населяющих различные территории и определяющих их специфику [51].

На основании вышесказанного характер русского народа выступает как определение русского мира, который жизнеутверждался в принципиально иных объективных условиях, при наличии иных субъективных факторов, чем другие *Рах* (паксы), а значит, у него была сформирована особая объективно сложившаяся определенность мира.

Рассматривая проблему характера русского народа как исторического и социокультурного явления, необходимо отметить наличие огромного количества научной, художественной, публицистической и другой литературы на эту тему. К числу авторов данной темы традиционно относят П.Я. Чаадаева, Н.М. Карамзина, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Н.В. Гоголя, М.Е. Салтыков-Щедрин, А.Н. Островского, И.А. Гончарова, И.С. Тургенева, А.П. Чехова, Л.Н. Толстого,

М.А. Шолохова, А.Т. Твардовского, В.О. Ключевского, С.М. Соловьева, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Н.О. Лосского, Л.Н. Гумилёва и многих других авторов.

Зарубежный исследователь Сун Яньвэй, (Даляньский политехнический университет, Китай) в своей статье «Типичные черты русского национального характера и их отражение в русских пословицах и поговорках» [151] определяет понятие национального характера как совокупность наиболее значимых определяющих черт этноса и нации, по которым можно отличить представителей одного народа от другого. Для более полного раскрытия проблемы характера русского народа автор приводит в пример древнюю китайскую пословицу, в которой говорится: «Какова земля и река, таков характер человека».

Немецкий философ Вальтер Шубарт в своей работе «Европа и душа востока» пишет, что «русский обладает [...] теми душевными предпосылками, которых сегодня нет ни у кого из европейских народов. [...] Запад подарил человечеству самые совершенные виды техники, государственности и связи, но лишил его души. Задача России в том, чтобы вернуть душу человеку. Именно Россия обладает теми силами, которые Европа утратила или разрушила в себе» [187, с. 33].

Важное значение для разрешения исследовательской задачи этого параграфа имеет, на наш взгляд, книга В.С. Степина «Эпоха перемен и сценарии будущего. Избранная социально-философская публицистика». Автор утверждает, что в различных типах культур, которые характерны для различных исторически сменяющих друг друга типов и видов общества, можно обнаружить как общие, инвариантные, так и особенные, специфические черты. В. С. Степин пишет: «Любые крупные перемены в человеческой деятельности, жизнедеятельности предполагают изменение культуры. Внешне она предстает как сложная смесь взаимодействующих между собой знаний, предписаний, норм, образцов деятельности, идей, проблем, верований, обобщенных видений мира и т. д. Вырабатываемые в различных сферах культуры (науке, обыденном познании, техническом творчестве, искусстве, религиозном и нравственном сознании и т.

д.), они обладают регулятивной функцией по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения людей» [150].

Культура не только отличает социальную реальность одного человеческого мира от другого, но и создает предпосылки для диалога культур, для их сосуществования. Она же выступает как одна из важнейших причин необходимости классификации типов человеческого мира и предметного изучения каждого из них.

В этой мере оказывается существенным изучение особенностей культуры русского мира, которые как нельзя лучше раскрывают его специфику. Так, в этнической культуре ведущее место всегда занимали народные промыслы и ремесла. В современных условиях, когда промышленное производство, основанное на массовом применении машин и поточных линий, тотально обеспечивает товарные потребности общества, сфера пользования предметами ручного и кустарного производства существенно изменилась. Последние в значительной мере утратили свою утилитарную функцию и превратились в предметы декоративно-прикладного искусства. И тем не менее они по-прежнему выступают важнейшими феноменами этнической принадлежности и выражают специфику содержания и стилевые особенности материальной и духовной составляющей русской культуры.

Русский мир представляет собой «неиссякаемый родник» народного творчества, воплотившегося в промыслах и ремеслах. А.С. Видинов приводит в пример уникальные творения подмосковных мастеров: федоскинскую лаковую миниатюру, жостовскую роспись, абрамцево-кудринскую резьбу по дереву и хотьковскую резьбу по кости, загорскую роспись по дереву. богородский игрушечный и павловопосадский платочный промыслы, гжельский фарфор и майолику [43].

А.С. Видинов объясняет существование уникальных народных промыслов и ремесел на бескрайних просторах Сибири и Дальнего Востока следующим образом: «Во-первых, огромная территория и оторванность от европейской части России всегда стимулировали творческую смекалку и инициативу сибиряков и

дальневосточников. Во-вторых, в Сибири, по мнению исследователей (В.О. Назанский), сложился своеобразный русско-сибирский этнос, типологически сопоставимый с англо-канадским, австралийским, новозеландским, аргентинским. Русская культура органично соединяется, сочетается с аборигенными культурами. В результате «выплавляется» уникальное искусство 26 малочисленных и 5 достаточно крупных общностей, представленное различными промыслами: древние традиции заготовки и обработки сырья, изготовления и украшения изделий из меха, шерсти, дерева, бересты, корня кедра и других материалов» [43, с. 132–136].

Еще одним определением, благодаря которому русский мир распознается в многообразии других типов человеческого мира, является **русский фольклор**. Русский фольклор отличается ярким своеобразием, которое определяется, прежде всего, неразрывной связью устно-поэтического творчества с жизнью русского народа, его историей, бытом и трудом.

В процессе сопоставления русского фольклора с фольклором других народов выявляется большое количество отличий, особенно наглядно это видно в сказках, преданиях, исторических и лирических песнях.

Наука о русском фольклоре (фольклористика) получила широкое распространение в 1930-40-е гг., к ее последователям относят, в первую очередь, славянофилов (братья И.В. Киреевский и П.В. Киреевский, К.С. Аксаков, А.С. Хомяков и др.) и сторонников теории «официальной народности» (И.М. Снегирев, И.П. Сахаров и А.В. Терещенко). Основными представителями советской фольклористики являются М.К. Азадовский, Н.К. Пиксанов, А.П. Скафтымов, В.Г. Базанов, В.Е. Гусев и другие советские ученые. Совокупным результатом исследований в этой области стало создание научной теории русской фольклористики. Обобщающим трудом в этой области является «История русской фольклористики» М. К. Азадовского, известного советского фольклориста и литературоведа.

Так, опираясь на исследования М.К. Азадовского, можно с уверенностью утверждать, что у славянских народов, издревле занимающихся земледелием,

прослеживаются своеобразные характерные черты в обрядовом фольклоре: деление его на четыре цикла соответственно четырем временам года, которыми регулируются сельскохозяйственные работы. Также с цикличностью связаны обряды и песни. У всех славян в зимний период были колядование и гадание о будущем урожае, гадание о счастье. При переходе от зимы к весне праздновалась масленица, сопровождаемая играми, ряженьем и песнями. Своеобразны обряды и обычаи встречи весны, первого выгона скота на пастбище, празднование дня Купалы, обычаи при уборке урожая и т. д. Времена года и земледельческие работы регулировали и семейные обряды, их поэзию. Распорядок свадьбы, причитания невесты, величания на пиру, магические средства защиты молодых от злой силы – все это очень индивидуально у славянских народов (расплетение косы, прощание невесты с «красотой», надевание чепца).

Своеобразие русского фольклора складывалось еще в древние времена, когда русские племена стали обособляться от других славянских племен, образовывать союзы племен, на основе которых позже возникла народность, представлявшая собой более широкую общность людей по сравнению с племенными союзами. Уже в раннем русском фольклоре мы находим черты, отличающие его от фольклора других народов. Позже на эти черты наложилось особенности позднефеодального и капиталистического периодов, что привело к усилению национального своеобразия русского устного поэтического творчества. В социалистическую эпоху сохранились многие ранее возникшие особенности русского фольклора, но, естественно, к ним присоединяются новые черты, обусловленные новой исторической эпохой.

В фольклоре отражаются жизнь, быт и дух русского народа. Важным в данном случае является мнение В.Г. Белинского. Он считал, что народная поэзия лучше самой истории свидетельствует о внутреннем быте народа, может служить мерою его гражданственности и человечности, зеркалом его духа [2].

Фольклор имеет в основном общенародный характер, выражает общие для трудового народа воззрения, идеалы и стремления, затрагивает вопросы, важные для всего народа. В традиционном русском фольклоре весьма популярны были

сказки о мужике и барине, потому что вопрос о крепостном праве был важнейшим вопросом русской жизни, а основной частью населения страны было крестьянство.

Такие авторы, как В.Г. Базанов и В.Е. Гусев, отмечают, что русский фольклор имеет глубокую патриотическую основу. Это связано с тем, что русская земля неоднократно подвергалась нападениям иноземцев: монголов, шведов, французов. Защита Родины выступала в качестве главной заботы русского народа, в устном творчестве которого отразились и национальное сознание, и патриотическая гордость. Фольклор откликнулся на все моменты борьбы русского народа с иноземными нашествиями. Так, русские богатыри в былинах защищают Русскую землю. Патриотическая тема – одна из самых важных тем исторических песен об Иване Грозном, Ермаке, А.В. Суворове, М.И. Кутузове, М.И. Платове. Она широко развита в советском фольклоре времен гражданской и Великой Отечественной войн.

Национальное своеобразие русского фольклора ярко проявилось в идее единства Русской земли. Она имела большое значение во все времена русской истории, особенно в период феодализма, когда удельные князья в своих междоусобных распрях ослабляли Русскую землю, что было важнейшей причиной долголетнего владычества многоло-татаров на Руси. В русских сказках, былинах, песнях, летописях присутствует образ родной земли, яркий пример такого присутствия – «Слово о полку Игореве» [2].

Следует подчеркнуть, что национальное своеобразие, как и сама нация, явление историческое, т. е. развивающееся и изменяющееся. Основа вопроса состоит в том, что фольклор создается народом, прошедшим определенный исторический путь, и служит отражением его жизненного опыта, воззрений, психического склада (характера), моральных и эстетических понятий.

Таким образом, мы приходим к выводу, что русскому миру соответствуют свои определения, раскрывающие его специфику. В число данных определений входят русский язык, русская литература, русская наука, русская культура, русская цивилизация, определенное мировидение, коллективизм, веротерпимость,

вероисповедание, традиции, обычаи, стандарты социальности, этническая мораль, право, предрассудки, убеждения, менталитет, идентичность, устойчивость, определенный тип общества, общественная практика.

В соответствии с указанными выше определениями русский мир реализует свой потенциал. Согласно данным определениям понятие «русский мир» приобретает концептуальное значение и может быть использовано в процессе научного познания.

Подведем итоги. На основании проведенного исследования и раскрытия определений русского мира можно сделать следующие выводы:

– Доказано, что определения русского мира, в совокупности которых он объективно сложился, составляют его своеобразие, раскрывают его специфику и позволяют распознать его во всем многообразии проявлений человеческого мира.

– Показано, что в качестве таких определений выступают язык, культура, ментальность, государственность, религиозность, наука, литература, традиции, обычаи, определенный тип общества и т.д., и каждое из них актуализирует в себе и раскрывает своеобразие русского мира, его исторические, антропологические, идеологические, социально-психологические особенности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Руководствуясь целью и задачами, изложенными во введении настоящей работы, нами был исследован концепт русского мира в диалектической системе познания.

Как показывает настоящее исследование, в философии и других социальных науках концепт «человеческий мир» изучался с античных времен, и всегда его изучение происходило в соответствии с той или иной теорией познания, а именно с диалектической и метафизической. Согласно диалектической методологии концепции исследования человеческого мира предполагают усовершенствование связей между людьми, а также усовершенствование отношений между природой и обществом. Согласно метафизической методологии концепции изучения человеческого мира призваны раскрывать различные потребительски существенные стороны человеческого мира (человеческая деятельность, человеческая активность, труд, удовлетворение потребностей и т.п.) или различные варианты описания человеческого мира как принципиально непознаваемой сущности.

Таким образом, в исследовании показано, что содержание данного концепта зависит от того, в системе какой методологии и теории познания он применяется.

С этой точки зрения нами были раскрыты основные характеристики, функции и свойства социальной реальности, которые отражают специфику человеческого мира. Так, под «человеческим миром» мы понимаем продукт труда и деятельности человека, специфический мир человеческой культуры, который развивается в естественном единстве с развитием природы и реализуется в многообразии его конкретных типов (*рах-ов*), обладающих отличительными, объективно сложившимися особенностями.

На этом же основании нами были исследованы типы человеческого мира и содержание их социальных реальностей. Различение типов человеческого мира является необходимым условием отношений, взаимопонимания в повседневной

международной, экономической, политической, научной и иной деятельности. Так, учет особенностей каждой из сторон позволит уйти от конфронтации и изучить опыт конструктивного «диалога культур», необходимого в условиях современности.

В ходе исследования нами были проанализированы концепт и соответствующее ему понятие русского мира и выявлено, в каком содержании они используются в научном познании. Мы изучили содержание социальной реальности русского мира, а также рассмотрели его основные определения, специфицирующие его по отношению к другим проявлениям человеческого мира.

Исследовав неоднородную структуру человеческого мира, мы пришли к выводу, что понятия *Pax Romana* (римский мир), *Pax Africana* (африканский мир), *Pax Rossica* (русский мир), *Pax Islamica* (исламский мир), *Pax Sinica* (китайский мир) и т. д. обладают целым рядом особенностей, которые требуют их специального дальнейшего изучения. Кроме того, нам представляется необходимым более подробно изучить в дальнейшем различные объективные условия и субъективные факторы, обуславливающие возникновение данных понятий. Причем их изучение должно производиться с позиций адекватной нашему обществу теории познания как теория отражения.

Изучив концепт русского мира с точки зрения теоретического осмысления, а также с точки зрения реализации геополитического, социокультурного и других подходов, мы с полным правом можем утверждать, что данная проблема требует последующего анализа. Исходя из того, что русский мир жизнеутверждался в принципиально иных объективных условиях, при наличии иных субъективных факторов, была сформирована другая идентичность и «непохожесть на других», которую следует изучать такой, какой она действительно является, — как объективно сложившуюся определенность, мы видим большие перспективы в дальнейшей разработке данной темы.

Поскольку русская модель мира основательно укоренена в духовности и, главным образом, в жизнедеятельности нашего народа, она определяет стандарты его жизнеутверждения, мы считаем необходимым и актуальным дальнейшее

исследование этих стандартов. Это связано, прежде всего, с тем, что эти стандарты характеризуют русский мир как мир, содержащий такие искомые позиции, которые уготованы русскому народу в природе и среди других обществ, которые способствуют его непобедимости и устойчивости, придают ему определенный статус в многообразии других проявлений человеческого мира.

Мы пришли к выводу, что русский мир представляет собой обладающую специфическими особенностями, объективно сложившуюся культурно-историческую общность народов и населяемых территорий, которая развертывает свой потенциал, руководствуясь необходимостью установления адекватных отношений между людьми, между природой и обществом, совершенствуя данные отношения с целью укрепления своей жизнеспособности.

Мы считаем также, что *Pax Rossica* во всем мире необходимо ассоциировать не только с русским языком и некими стандартными символами, но и с обычаями, традициями, определенным типом общества, социальными структурами, комплексом стандартов жизнедеятельности русского общества. В связи с этим перспективой развития науки, по нашему мнению, должно стать дальнейшее изучение концепта русского мира в контексте специфики его определений и социальной реальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев, С.С. Собрание сочинений. София-Логос / С.С. Аверинцев. – Киев: Дух и литера, 2006. – 912 с.
2. Азадовский, М.К. История русской фольклористики / М. К. Азадовский. – Т. 1. – М., 1958. – 267 с.
3. Алексеев, В.М. Китайская народная картина / В.М. Алексеев; Отв. Ред. Л.З. Эйшлин. – М.: Восточная литература, 2002. – 260 с.
4. Алексеев, В.М. Труды по китайской литературе / В.М. Алексеев. – М.: Восточная литература, 2003. – 576 с.
5. Алексеева, И.С. Введение в переводоведение / И.С. Алексеева. – М.: Издательский дом «Академия», 2004. – 352 с.
6. Аникеева, Н.Е. Испания в современном мире: внешнеполитический аспект / Н.Е. Аникеева // Испанский альманах ИВИ РАН. – М.: Наука, 2010. – Вып. 2. – С. 259–276.
7. Аникеева, Н.Е. Москва-Мадрид: вехи сотрудничества / Н.Е. Аникеева, Ю.В. Дубинин // Международная жизнь. – 2011. – № 3. – С. 107–114.
8. Антипенко, Л.Г. Язык, идеология и национальная идентичность [Электронный ресурс] / Л.Г. Антипенко. – Режим доступа: <http://www.rulad.ru/novosti/l-g-antipenko-yazy-k-ideologiya-i-natsional-naya-identichnost.html#more-3099>
9. Аошуан, Тань. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность / Тань Аоушан. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 240 с.
10. Арсеньев, А. Русская эмиграция в Югославии / А. Арсеньев. – М.: Индрик Год, 1996. – 353 с.
11. Асмолов, А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров / А.Г. Асмолов. – М., Воронеж: изд-во «Институт практической психологии», 1996. – 768 с.

12. Баклер, Дж. Спарта, Фивы, Афины и равновесие сил в Греции (457-359 гг.) / Дж. Баклер // Межгосударственные отношения и дипломатия в античности / О.Л. Габелко. – Казань: Мастер-Лайн, 2000. – С. 75–94.
13. Банщикова, А. Ислам в Европе и в России / А. Банщикова, А. Карпюк. – М.: Ансар, 2009. – 240 с.
14. Барулин, В.С. Диалектика сфер общественной жизни / В.С. Барулин. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 230 с.
15. Барулин, В.С. Социальная жизнь общества: Вопросы методологии. / В.С. Барулин. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 184 с.
16. Барулин, В.С. Социально-философская антропология. Общие начала в социально-философской антропологии / В.С. Барулин. – М.: Онега, 1994. – 255 с.
17. Барулин, В.С. Человек и общество как система / В.С. Барулин // Личность. Культура. Общество. – 2005. – Вып. 2. – С. 208–234.
18. Барулин, В.С. Человек: многогранность и целостность его отношения к общественной жизни / В.С. Барулин // Личность. Культура. Общество. – 2004. – Вып. 1. – С. 108–118.
19. Батанова, О.Н. Концепция русского мира: зарождение и развитие / О.Н. Батанова // Вестник Национального института бизнеса. – М.: Национальный институт бизнеса, 2008. – Вып. 6. – С. 83–91.
20. Бауман, З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман; пер. с англ. – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.
21. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
22. Белов, В.И. Лад: Очерки о народной эстетике / В.И. Белов. – М.: Мол. гвардия, 1989. – 296 с.
23. Белокреницкий, В.Я. Россия и исламский мир: политико-демографические тренды / В.Я. Белокреницкий // Полития. – М.: «Российский общественно-политический центр», 2007. – № 4. – С. 104–121.

24. Белоусов, А.А. Свобода без просветительства порождает анархию и произвол / А.А. Белоусов. – Владивосток: «Уссури». 2006 – 156 с.
25. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. – М.: Логос, 2003. – 350 с.
26. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 2003. – 323 с.
27. Бергсон, А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. – М.: изд-во КДУ, 2010. – 286 с.
28. Бергсон, А. Собрание сочинений: в 4-х т. / А. Бергсон. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – 336 с.
29. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2006. – 349 с.
30. Биглов, Ю.Ш. Человеческий мир [Электронный ресурс] / Ю.Ш. Биглов. – Режим доступа: <http://bezbozhnik.narod.ru/Tchemir.htm>
31. Блауберг, И.И. Анри Бергсон / И.И. Блауберг. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 672 с.
32. Большой толковый словарь [Электронный ресурс] / гл. ред. Д.Н. Ушаков. – М.: АСТ, 2008. – 1268 с. – Режим доступа: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=63548>
33. Браун, Л.А. История географических карт / Л.А. Браун. – М.: Центрполиграф, 2006. – 479 с.
34. Бродель, Ф. Что такое Франция? Пространство и история / Ф. Бродель. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1994. – 406 с.
35. Буташевич-Петрашевский, Н.В. наброски речей / Н.В. Буташевич-Петрашевский // Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. – М.: Госполитиздат, 1953. – С. 392–393.
36. Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильева. – М.: Наука, 1970. – 484 с.

37. Ведюшкина, И.В. О некоторых особенностях древнерусского самосознания [Электронный ресурс] / И.В. Ведюшкина. – Режим доступа: <http://www.centre-fr.net/spip.php?article167&artpage=4-7&lang=ru>

38. Велик, А.А. Психологические направления в этнологии США. От исследования «культура-и-личность» к психологической антропологии // Этнология в США и Канаде / Под ред. Е. А. Веселкина, В. А. Тишкова. – М.: Наука, 1989. – С. 190–240.

39. Верещагин, Е.М. Язык и культура / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров // Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Русский язык, 1990. – 269 с.

40. Вернадский, Г.В. История России: Древняя Русь / Г.В. Вернадский. – Тверь: ЛЕАН, 2000. – 445 с.

41. Вернадский, Г.В. Монголы и Русь / Г.В. Вернадский; пер с англ. Е.П. Беренштейна, Б.Л. Губмана, О.В. Строгановой. – Тверь, М.: ЛЕАН, АГРАФ, 1997. – 480 с

42. Вернадский, Г.В. Начертание русской истории / Г.В. Вернадский. – СПб.: Изд-во «Лань», 2002. – 318 с.

43. Видинов, А.С. Современное состояние искусства народных мастеров Сибири и Дальнего Востока / А.С. Видинов // Народное искусство и современная культура. Проблемы сохранения и развития традиций. – М., 1991. – 189 с.

44. Виноградов, В.С. Введение в переводоведение (общие и лексические вопросы) / В.С. Виноградов. – М.: Издательство института общего среднего образования РАО, 2001. – 224 с.

45. Винокуров, В.В. Социо-логос / В.В. Винокуров, А.Ф. Филиппов. – М.: Прогресс, 2003. – 480 с.

46. Вишняцкий, Л.Б. Человек в лабиринте эволюции / Л.Б. Вишняцкий. – М.: Весь Мир, 2004. – 154 с.

47. Влахов, С. Непереводимое в переводе / С. Влахов, С. Флорин. – М.: Международные отношения, 1980. – 342 с.

48. Гадамер, Г.-Г. Истина и метод / Г.-Г. Гадамер; пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
49. Гарбовский, Н.К. Теория перевода / Н.К. Гарбовский. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007. – 544 с.
50. Гачев, Г.Д. Ментальности народов мира / Г.Д. Гачев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 544 с.
51. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Наука, 2005. – 799 с.
52. Гидденс, Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – М.: Весь мир, 2004. – 188 с.
53. Гребенщиков, В.А. Азбука свободы / В.А. Гребенщиков. – М.: Общество дружбы и развития сотрудничества с зарубежными странами, 2007. – 731 с.
54. Греков, Б.Д. Золотая Орда и её падение / Б.Д. Греков, А.Ю. Якубовский. – М., Л.: Издательство АН СССР, 1950. – 478 с.
55. Громыко, Ю.В. Деятельностный подход: новые линии исследований // Вопросы философии. – 2001. – № 2. – С. 116-123.
56. Гумбольдт, В. фон. Действие незаурядной духовной силы. Цивилизация, культура и образование // В. фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 2000. – С. 53–60.
57. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 2000. – 400 с.
58. Гумбольдт, В. фон. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 452 с.
59. Гумилев, Л.Н. От Руси до России. Очерки этнической истории / Л.Н. Гумилев. – М.: Айрис-Пресс, 2011. – 320 с.
60. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – М.: Айрис-Пресс, 2011. – 560 с.
61. Гуревич, А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новых направлениях в зарубежной историографии / А.Я. Гуревич // Альманах «Одиссей». Человек в истории. Сборник. – М.: Наука, 1989. – С. 114–135.

62. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому / Н.Я. Данилевский. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.

63. Даренский, В.Ю. «Диалог культур»: панацея или новая мифология? / В.Ю. Даренский // Глобальное пространство культуры. Материалы междунар. науч. форума 12–16 апреля 2005 г. – СПб.: Центр изучения культуры, 2005. – С. 212–216.

64. Дильтей, В. Введение в науки о духе [Электронный ресурс] / В. Дильтей. – Москва: Директ-Медиа, 2007. – № 1. – 1016 с. – Режим доступа: <http://www.biblioclub.ru/book/36091/>

65. Добренъков, В. История зарубежной социологии / В. Добренъков, А. Кравченко. – М.: Инфра-М, 2001. – 624 с.

66. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм // Западно-европейская социология XIX-начала XX веков. – М.: Мысль, 1996. – С. 256–309.

67. Дюркгейм, Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М.: Канон, 1995. – 352 с.

68. Ерасов, Б.С. Культура, религия и цивилизация на востоке / Б.С. Ерасов. – М.: Наука, 1990. – 202 с.

69. Еремшин, О. Афоризмы. Золотой фонд мудрости. / Еремишин О. – М.: Просвещение; 2006. – 1695 с.

70. Ефремов, И.А. На краю ойкумены / И.А. Ефремов. – М.: АСТ, 2001. – 384 с.

71. Жискар, д'Эстен В. Французы. Размышления о судьбе народа / д'Эстен Жискар. – М.: Ладомир, 2004. – 248 с.

72. Журнал Рах Islamica. –Изд-во «Марджани». – 2009. –№ 2 (3). – 256 с.

73. Закиров, С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом / С. Закиров. – М.: Наука, 1966. – 160 с.

74. Зализняк, А.А. Ключевые идеи русской языковой картины мира / А.А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелев. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 544 с.

75. Зверев, В.В. Новые подходы к художественной литературе как историческому источнику / В.В. Зверев. // Вопросы истории. – 2003. – № 4. – С. 161–166.

76. Зиновьев, А.А. Запад / А.А. Зиновьев. – М.: Эксмо, Алгоритм, 2007. – 512 с.

77. Икбал, М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / М. Икбал. – М.: Восточная литература, 2002. – 200 с.

78. Ирмияева, Т.Ю. История мусульманского мира от Халифата до Блистательной порты / Т.Ю. Ирмияева. – Пермь: Звезда, – 2000. – 125 с.

79. Каган, М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа) / М.С. Каган. – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.

80. Кантен, Л. Понять Ислам. Ключевые слова / Л. Кантен. – М.: Диля, 2008. – 320 с.

81. Канцельсон, С.Д. Категории языка и мышления: из научного наследия / С.Д. Канцельсон. – М.: Языки славянской культуры, 2011. – 864 с.

82. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.

83. Кассирер, Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии: переводы / Ю.Н. Попов; сост. послесл. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3–30.

84. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

85. Кастельс, М. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель / М. Кастельс, П. Химанен; пер. с англ. А. Калинина, Ю. Подороги – М.: Логос, 2002. – 219 с.

86. Кастельс, М. Россия и сетевое общество / М. Кастельс, Э. Киселева // Мир России. – 2000. – № 1. – С. 23-51.
87. Качанов, Ю.Л. Социальная реальность и пространство время социального мира/ Ю.Л. Качанов // Россия реформирующаяся: Ежегодник 2003. – М.: Институт социологии РАН, 2003. – С. 57–74.
88. Кефели, И.Ф. Судьба России в глобальной геополитике / И.Ф. Кефели. – СПб.: Северная звезда, 2004. – 275 с.
89. Ковалев, А.М. Диалектика способа производства общественной жизни / А. М. Ковалев. – М.: Мысль, 1982. – 255 с.
90. Коллманн, Н.Ш. Соединенные чеством: Государство и общество в России раннего Нового времени / Н.Ш. Коллманн. – М.: Изд-во «Древлехранилище», 2001. – 240 с.
91. Колшанский, Г.В. Объективная картина мира в познании и языке / Г.В. Колшанский. – М.: Наука, 1990. – 108 с.
92. Комиссаров, В.Н. Теория перевода (лингвистические аспекты) / В.Н. Комиссаров. – М.: Высшая школа, 1990. – 243 с.
93. Конев, В.А. Метрика пространства человеческого бытия / В.А. Конев // Вестник СамГУ, 2011. – № 7. – С. 10–14
94. Конев, В.А. Человек в мире культуры: Культура, человек, образование / В.А. Конев. – Самара: Самарский университет, 2000. – 109 с.
95. Коробка, Д.С. Символизация международных отношений. Бренд США на мировой арене: Pro et Contra / Д.С. Коробка // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. – 2008. – № 5. – С. 72–80.
96. Костина, А.В. Культурная политика современной России. Соотношение этнического и национального / А.В. Костина. – М.: ЛКПИ, 2007. – 240 с.
97. Костина, А.В. Национальная культура. Этническая культура. Массовая культура. «Баланс интересов» в современном обществе / А.В. Костина. – М.: Либроком, 2009. – 216 с.
98. Крушевский, Н.В. Очерк науки о языке / Н.В. Крушевский. – Казань, 1883. – 172 с.

99. Кубрякова, Е.С. Человеческий фактор в языке: Язык и порождение речи / Е.С. Кубрякова, А.М. Шахранович, Л.В. Сахарный. – М.: Наука, 1991. – 239 с.
100. Кулюшин Н.Д. Шиитская модель теократии: от имамата к вейлайт-е факих / Н.Д. Кулюшин // Полития. – М.: «Российский общественно-политический центр», 2007. – № 4. – С. 90–103.
101. Кутырин, В.В. Русскому дому в Белграде 70 лет / В.В. Кутырин // Славистика. Књ. VII. Београд, 2003. – С. 314–319
102. Лаптева, Л.П. История славяноведения в России в XIX веке / Л.П. Лаптева. – М.: Индрик, 2005. – 848 с.
103. Лебедев, С.А. Философия науки: Словарь основных терминов / С.А. Лебедев. – М.: Академический проект, 2004. – 320 с.
104. Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство / К.Н. Леонтьев. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 280 с.
105. Леонтьева, Э.О. Основные способы экспликации социального в истории социально-философских учений / Э.О. Леонтьева // Социальное знание в поисках идентичности. – Томск: Изд-во «Водолей», 1999. – С. 42–49.
106. Леонтьева, Э.О. Философские основания концептуализации социальной реальности: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Леонтьева Эльвира Октавьевна. – Томск, 2000. – 145 с.
107. Лонин, А.В. О понятии «лучшие люди в древней Руси» / А.В. Лонин // Теория и история. – № 2. – Красноярск: СИБУП, 2010. – С. 46–52
108. Львовская, З.Д. Современные проблемы перевода: пер. с исп. / З.Д. Львовская. – М.: ЛКИ, 2008. – 224 с.
109. Малявин, В.В. Духовный опыт Китая / В.В. Малявин. – М.: Астрель, 2006. – 400 с.
110. Малявин, В.В. Китайская цивилизация / В.В. Малявин. – М.: Астрель, 2001. – 632 с.
111. Мантгомери Уотт, У. Влияние ислама на средневековую Европу / У. Мантгомери Уотт. – М.: Наука, 1976. – 127 с.

112. Мартишина, Н.И. Коммуникационная природа социальной реальности / Н.И. Мартишина // Сборник материалов конференции «Социально-экономические коммуникации в современном российском обществе» ИМЭК ОмГУПС. – Омск, 2009. – С. 46–51

113. Мартыненко, Н.П. «Вэньцзы» и истоки китайской культуры / Н.П. Мартыненко // Вопросы философии. – № 9. – 2004. – С. 106–117.

114. Маслова, В.А. О языковой картине мира / В.А. Маслова // Проблемы конфронтативного языкознания и дидактики. – Минск: Зелена Гура, 1989. – С. 6–12.

115. Маслова, В.А. Языковая картина мира и культура / В.А. Маслова // Когнитивная лингвистика конца XX века: материалы Междунар. науч. конф., 7–8 окт. 1997 г. – Минск, 1997. – Ч. 1. – С. 59–64.

116. Мацумото, Д. Психология и культура / Д. Мацумото. – СПб.: Питер, 2003. – 718 с.

117. Мид, Дж. Г. Избранное: Сб. переводов / Дж. Мид; сост. и переводчик В. Г. Николаев, отв. ред. Д. В. Ефременко. – М.: РАН ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований, 2009. – 290 с.

118. Мир ислама. История. Общество. Сборник конференции. – М.: Марджани, 2009. – 360 с.

119. Михальская, А.К. Русский Сократ: Лекции по сравнительно-исторической риторике / А.К. Михальская. – М.: Изд. центр «Academia», 1996. – 192 с.

120. Момджян, К.Х. К характеристике предмета социальной философии / К.Х. Момджян // Личность. Культура. Общество. Международный журнал социальных и гуманитарных наук. – 2010. – № 2. – С. 77–93.

121. Найдыш, В.М. Концепции современного естествознания / В.М. Найдыш. – М.: Альфа-М, 2004. – 622 с.

122. Найссер, У. Познание и реальность / У. Найссер. – М.: Прогресс, 1981. – 232 с.

123. Новикова, Н.С. Многомирие в реалии и общая типология языковых картин мира / Н.С. Новикова, Н.В. Черемисина // Филологические науки. – 2000. – № 1. – С. 40-49.

124. О структуре и ритмах социокультурного пространства: (Некоторые проблемы в связи с «концертом культур» Восточной Европы) // Восточная Европа: концерт культур: Материалы III Междунар. науч. конф. СПб., 2004. – С. 7–13.

125. Островский, А.Н. Собрание сочинений в десяти томах. Том шестой. Пьесы 1871-1874 / А.Н. Островский. – М.: Художественная литература, 1986. – 384 с.

126. Пигров, К.С. Авантюрное измерение жизненного мира: игра и непоправимость / К.С. Пигров // Вестник СПбГУ. Серия 6, Философия, политология, социология, психология, право. – 1992. – Вып. 2. – С. 34–38;

127. Пигров, К.С. Еще раз о предмете социальной философии / К.С. Пигров // Личность. Культура. Общество. – 2002. – Т.4. – Вып. 3-4 (13-14). – С. 63–68

128. Пигров, К.С. Очерки социальной философии / Р. В. Светлов и др.; ред. К.С. Пигров; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1998. – 292 с.

129. Пискорская, С.Ю. Стиль научного познания и его стандарты / С.Ю. Пискорская. – Красноярск: Сиб. гос. аэрокосмич. ун-т, 2007. – 244 с.

130. Платонов, О.А. Святая Русь и окаянная нерусь. Русская цивилизация против мирового зла / О.А. Платонов. – М.: Алгоритм, 2005. – 704 с.

131. Поппер, К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона / К. Поппер; пер. с англ., под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.

132. Пушкин, А.С. О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И.А. Крылова. / А.С. Пушкин // Собрание сочинений в 10 т. [Электронный ресурс]. – М.: Государственное издательство Художественной Литературы, 1959. – Т.6. – Режим доступа: <http://lib.ru/LITRA/PUSHKIN/p6.txt>

133. Пфаненштиль, И.А. Глобализация как западная модель управления миром / И.А. Пфаненштиль, Л.Н. Пфаненштиль // Теория и история. – 2002. – № 1. – С. 82–88

134. Пфаненштиль, И.А. Россия и глобализация: проблемы и перспективы / И.А. Пфаненштиль, Л.Н. Пфаненштиль // Культура информационного общества. Красноярск: ИПЦ КГТУ, 2006. – 484 с.

135. Режеп, С.В. Существование, бытие и социальная реальность / С.В. Режеп // Сборник научных трудов. Серия «Гуманитарные и социально-экономические науки» – Ставрополь: СевКавГТУ, 1999. – № 2. – С. 14–16.

136. Ритцер, Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.

137. Романов, С. Книга Атлантиды / С. Романов. – М.: Амфора, 2007. – 336 с.

138. Россابي, М. Золотой век империи монголов / М. Россابي; пер. с англ. С. В. Иванова // Khubilai Khan: his life and times. – СПб.: Евразия, 2009. – 479 с.

139. Рубинштейн, С.Л. Человек и мир / С.Л. Рубинштейн. – М.: Наука, 1997. – 191 с.

140. Савицкий, П.Н. Географические и геополитические основы евразийства / П.Н. Савицкий // Евразия: Исторические взгляды русских эмигрантов. – М., 1992. – С. 109-121.

141. Савицкий, П.Н. Евразийство как исторический замысел / П.Н. Савицкий // Континент Евразия / сост. А.Г. Дугин. – М., 1997. – С. 479–494.

142. Савицкий, П.Н. Континент Евразия / П.Н. Савицкий. – М.: Аграф, 2001. – 464 с.

143. Серебренников Б. А. Роль человеческого фактора в языке: Язык и мышление / Б.А. Серебренников. – М.: Либроком, 2009. – 247 с.

144. Смирнова, Р.А. Природа социальной реальности: бытие и познание / Р.А. Смирнова. – Минск: Навука і тэхніка, 1991 – 166 с.

145. Сосницкая, М. На фоне русского [Электронный ресурс] / М. Сосницкая // Газета «День литературы». – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/209345/read#t22>

146. Социокультурные процессы в Восточной Сибири (на материалах социологических исследований в Красноярском крае и Республике Хакасия в 2009–2011 гг.): монография / отв. ред. А.В. Немировская. – Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2011. – 222 с.

147. Сперанский, М.М. Правила высшего красноречия / М.М. Сперанский. – М.: ЛИБРОКОМ, 2011. – 232 с.

148. Старцев, Б. Британский совет / Б. Старцев // Элитное образование. – М. – 2001. – № 8. – С. 42-45.

149. Степин, В.С. Коренной перелом цивилизации / В.С. Степин // Экология и жизнь. – 2012. – № 5. – С. 10–14.

150. Степин, В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего [Электронный ресурс] / В.С. Степин. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/stepin/epoch.html>

151. Сун, Я. Типичные черты русского национального характера и их отражение в русских пословицах и поговорках [Электронный ресурс] / Я. Сун. – Режим доступа: http://www.x-vim.info/readarticle.php?article_id=21.

152. Телия, В.Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира / В.Н. Телия // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С. 173–205.

153. Терентьев, И.А. «Проблемы социальной реальности в истории социально-философской мысли» [Электронный ресурс] / И.А. Терентьев // Теория и практика. – 2007. – № 1. – Режим доступа: <http://www.teoria-practica.ru/-1-2007/society/terentiev.pdf>

154. Тер-Минасова, С.Г. Язык и межкультурная коммуникация / С.Г. Тер-Минасова. – М.: Слово, 2008. – 624 с.

155. Тихонравов, Ю. В. Геополитика / Ю. В. Тихонравов. – М.: Изд-во: «Интел-Синтез», 2000. – 270 с.

156. Тишков, В.А. Теория и практика мультикультурализма / В.А. Тишков // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. – М.: Рос. акад. наук; Ин-т этнологии и антропологии, 2002. – 356 с.

157. Тойнби, А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2010. – 640 с.
158. Тойнби, А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – М.: Прогресс, 1990. – 509 с.
159. Трубецкой, Н.С. История. Культура. Язык / Н.С. Трубецкой. – М. Прогресс, 1995. – 800 с.
160. Умов, Н.А. Роль человека в познаваемом мире / Н.А. Умов // Русский космизм: антология. философской мысли. – М.: Педагогика-пресс, 1993. – 442 с.
161. Федоров, А.В. Основы общей теории перевода / А.В. Федоров. – М.: Высшая школа, 2006. – 400 с.
162. Федотова, В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России / В.Г. Федотова // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 3–23.
163. Ферберн, Д. «Прямая стезя», или Путь Креста / Д. Ферберн. – М.: Агапе, 2008. – 128 с.
164. Флоровский, Г.В. Из прошлого русской мысли / Г.В. Флоровский. – М.: Аграф, 1998. – 431 с.
165. Фонд русский мир. Идеология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.russkiymir.ru/russkiymir/ru/fund/about>
166. Фрейденберг, О.М. «Эйрена» Аристофана / О.М. Фрейденберг // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988. – С. 224–236.
167. Хвостов, В. М. Социальный организм / В.М. Хвостов // Вопросы философии и психологии. – М., 1909. – С. 357–394.
168. Хомяков, А. С. Сочинения в двух томах / А.С. Хомяков. – М.: Медиум, 1994. – Т. 1 – 592 с.
169. Хомяков, А. С. Сочинения в двух томах / А.С. Хомяков. – М.: Медиум, 1994. – Т. 2 – 480 с.
170. Хотинец, В.Ю. Этническое самосознание / В.Ю. Хотинец. – СПб.: Алетея, 2000. – 240 с.

171. Чулкина, Н.Л. Мир повседневности в языковом сознании русских: Лингвокультурологическое описание / Н.Л. Чулкина. – М.: 2009. – 256 с.
172. Чумаков, А. Н. Глобализация. Контуры целостного мира / А.Н. Чумаков. – М.: ТК Велби, Проспект, 2005. – 428 с.
173. Чуринов, Н.М. Русская модель мира Лад / Н.М. Чуринов // Теория и история. – Красноярск: изд-во СИБУП, 2008. – №1. – С. 19–32.
174. Чуринов, Н.М. Совершенство и свобода / Н.М. Чуринов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2006. – 712 с.
175. Чуринов, Н.М. Совершенство слова и свобода слова / Н.М. Чуринов // Теория и история. – Красноярск: изд-во СИБУП, 2008. – № 2-3. – С. 20–35
176. Чуринов, Н.М. Совершенство слова и совершенные отношения / Н.М. Чуринов // Теория и история. – № 2. – Красноярск: изд-во СИБУП, 2010. – С. 20–32.
177. Чуринов, Н.М. Совершенство слова и социальные нормы / Н.М. Чуринов // Теория и история. – Красноярск: изд-во СИБУП, 2008. – № 2-3. – С. 35–46
178. Швейцер, А.Д. Введение в социолингвистику / А.Д. Швейцер, Л.Д. Никольский. – М.: Высшая школа, 1978. – 214 с.
179. Швейцер, А.Д. Перевод и лингвистика: эволюция связей / А.Д. Швейцер // Вопросы филологии. – 2008. – № 3 (30). – С. 62–64.
180. Шеффер, В. А. Очерки греческой историографии / В.А. Шеффер. – Киев.: Университетские известия, 1883. – № 1. – С. 41–94
181. Шешкен, А.Г. Александр Белич и «русский Белград» // А.Г. Шешкен / Славянский вестник: К 70-летию В. П. Гудкова. – М.: МАКС Пресс, 2004. – № 2. – С. 577–585
182. Шмелёв, А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира и межкультурная коммуникация / А.Д. Шмелёв // Коммуникация: концептуальные и прикладные аспекты. – Ростов н/Д: Изд-во ИУБиП, 2004. – С. 29–30.
183. Шмелев, А.Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю / А.Д. Шмелев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 224 с.

184. Шмелёв, А.Д. Широта русской души / А.Д. Шмелев, А.А. Зализняк, И.Б. Левонтина. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 381 с.
185. Шмелёв, А. Д. Русский язык и внеязыковая действительность / А.Д. Шмелев. – М.: Языки русской культуры, 2002. – 492 с.
186. Шмидт, Г. Философский словарь [Электронный ресурс] / Г. Шмидт. – М.: Республика, 2003. – 576 с. Режим доступа: <http://vipbook.info/nauka-i-ucheba/philosophy/86671-filosofskiy-slovar.html>
187. Шубарт, В. Европа и душа Востока / В. Шубарт. – М.: Эксмо, 2003. – 480 с.
188. Щедровицкий, П.Г. В поисках формы / П.Г. Щедровицкий. – М.: ЦНИИАтоминформ, 2005. – 180 с.
189. Щедровицкий, П.Г. Русский Мир и Транснациональное русское / П.Г. Щедровицкий. – Владивосток: Азиатско-тихоокеанская школа, 1999. – 38 с.
190. Щюц, А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Щюц. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.
191. Щюц, А. Структура повседневного мышления / А. Щюц // Социологические исследования, 1988. – № 2. – С. 129–137.
192. Яковлев, А.Н. *Rach Americana*. Имперская идеология: истоки, доктрины / А.Н. Яковлев. – М.: «Молодая гвардия», 1969. – 368 с.
193. Яковлева, Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира / Е.С. Яковлева // Вопросы языкознания. – 1994. – №5. – С.73–89.
194. Яншина, Э.М. Формирование и развитие китайской мифологии / Э.М. Яншина. – М.: Наука, 1984. – 348 с.
195. Asante, M.K. *Afrocentricity : the Theory of Social Change* / M.K. Asante. – NY: Amulefi, 1980. - P. 58-59
196. Bengtson, H. Hellenen und Barbaren. Gedanken zum Problem des griechischen Nationalbewußtseins, in: Rüdinger, K. (Hg.): *Unser Geschichtsbild. Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung* / H. Bengtson. – München, 1954. – P. 49–53.
197. Cassirer, E. *Essay on man. An introduction to a philosophy of human culture* / E. Cassirer. – Yale University Press, 1945. – 294 p.

198. Clarke S. A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings / S. Clarke, E. Vailati. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – p. 192
199. Flanders, R. The American Century / R. Flanders. – Cambridge, 1960. – 317 p.
200. Jackson, P. The Mongols and the West, 1221-1410 / P. Jackson– Pearson Education, 2005. – 448 p.
201. Pachymérès, G. Relations Historiques / G. Pachymérès, éd. A. Failler. – Paris, 1984. – vol. I. – 236–237 p.
202. Parekh, B. Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory / B. Parekh. – London.: Macmillan. 2000. – P. 142–178.
203. Pax Africana: континент и диаспора в поисках себя: сб. науч. ст. / отв. ред. А.Б. Давидсон; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: 2009. – 439 с.
204. Ritzer, G. Socijlogical Theory. 3rd edition / G. Ritzer. – N.Y. : McGraw Hill, 1992. – 675 p.
205. Schutz, A. Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action / A. Schutz // Collected , Papers. V. 1. The Problem of Social Reality. The Hague, 1962. – P. 7–26.
206. Schweitzer, A. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie / A. Schweitzer. – Erster Teil, 1923. – 324 p.
207. Searle, J. The Construction of Social Reality / J. Searle. – New York, Free Press, 1997. – 239 p.
208. Williams, W. The Tragedy of American Diplomacy / W. Williams. – New York, 1959. – 207 p.
209. Wilson, E.O. On Human Nature / E.O. Wilson. – London: Harvard University Press, 1978. – 260 p.
210. Wilson, E.O. Sociobiology: the New Synthesis / E.O. Wilson. – London: Harvard University Press, 1975. – 697 p.