



The Problem of Historical Consciousness in The Jörn Rüsen's Philosophy and Theory of History

A. A. Linchenko

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
3, Internatsionalnaya str., 398050, Lipetsk, Russia
E-mail: linchenko1@mail.ru

The article is devoted to a comprehensive analysis of J. Rösen's theory of historical consciousness. It is one of the most widespread theories in modern foreign philosophy and theory of history. It emphasizes that J. Rösen's studies of the essence, structure, transformation processes and social functions of historical consciousness should be considered in the context of the idea of rehabilitation of the modern in present foreign philosophy and the searches of the synthesis of the achievements of narrative and hermeneutic philosophy of history. The idea of dynamic nature of J. Rösen's understanding of historical consciousness is justified. It is related to the interpretation of historical consciousness as a person's ability to orient in time and be a subject of memory culture. The key concepts of J. Rösen's theory of historical consciousness such as historical experience, interpretation, orientation, narrative competence and historical culture are analyzed and comprehended in the article. It is concluded that there is a need for further development of J. Rösen's theory in order to clarify the socio-ontological foundations of historical consciousness.

Key words: historical consciousness, Jörn Rösen, narrative, historical experience.

References

1. Kimelev Yu. A. *Zapadnaya filosofiya istorii na rubezhe XX–XXI vv.: analiticheskiy obzor* (The Western philosophy of history at the turn of XX–XXI centuries: analytical review). Moscow, 2009. 96 p.
2. Ryuzen Y. *Mozhet li vchera stat luchshe? O metamorfozakh proshlogo v istorii* (Could the past become better? On metamorphoses of the past in). *Dialog so vremenem. Almanakh intellektualnoy istorii* (Dialogue with time. Intellectual History Review), Moscow, 2003, vol. 10, pp. 48–66.
3. Rösen J. *Historische vernunft*. Gottingen, 1983. 157 s.
4. Ryuzen Y. *Utrachivaya posledovatelnost istorii* (Loosing the order of history). *Dialog so vremenem. Almanakh intellektualnoy istorii* (Dialogue with time. Intellectual History Review). Moscow, 2001, vol. 7, pp. 8–27.
5. Rösen J. *History: narration-interpretation-orientation*. L., 2005. 222 p.
6. Robustova Ye. V. *Reministsentsiya idey I.G. Droyzena v kontseptsiyakh narrativistskoy istoriografii Germanii* (The Reminiscence ideas of I.G. Droysen in the concepts of German narrative historiography). *Vestnik MGOU. Seriya: Istoriya i politicheskiye nauki* (The MGOU Review. History and political sciences), 2010, no. 1, pp. 214–219.
7. Rösen J. *Historical consciousness: Narrative Structure, Moral function, and Ontogenetic Development*. Theorizing historical consciousness / ed. by P. Seixas. Toronto, 2006. pp. 63–86.
8. Rösen J. *Historische Orientierung; Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Cologne, Weimar, Vienna, 1994. 264 s.
9. Perov Yu. V. *Istoricnost i istoricheskaya realnost* (Historicity and historical reality) St. Petersburg, 2000. 144 p.
10. Rösen J. *Sense of History: What does it mean? With an Outlook onto Reason and Senselessness*. Meaning and representation in history / ed. by J. Rösen. L., 2005. pp. 40–65.
11. Ryuzen Y. *Krizis, travma i identichnost* (Crisis, trauma and identity). «*Tsep vremen*»: *problemy istoricheskogo soznaniya* (The Chain of Time: problems of historical consciousness). Moscow, 2005, pp. 38–63.
12. Kan F. L. F. *On the historical consciousness of Hong Kong Students*. *Communacations* (International Society for History Didactics), vol. 20, no. 2, pp. 92–101.

УДК 1:316.3

КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ОБРАЗОВАНИЯ: РОССИЯ И КИТАЙ

В. А. Ручин

Ручин Владимир Алексеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии, социальной антропологии и социальной работы, Саратовский государственный технический университет
E-mail: r-vl@yandex.ru

Культура представляет собой социальное явление с точки зрения её материальных и духовных ценностей, а образование есть выделенная в социуме сфера идеального бытия, связанная с субъектом. На всём протяжении собственной истории образование разворачивается в таком направлении и настолько, насколько в нём выражена интенция, обозначающая ключевую идею, цель, рефлексивную направленность на данный аспект. Именно в образовании можно обнаружить интенциональность

сознания: вычленив в нём акты мышления и их содержание. Другими словами, жизнь человека начинает мотивироваться новыми установками, и лишь в этой установке – возможными целями и методами мышления. В данной ситуации совершается переход от простого обучения «чему-то» к образованию не только с точки зрения его практических установок, но и с точки зрения определенной идеи. Отсюда вытекает трансцендентальный смысл образования. Именно изначальная идея наполняет





содержанием и неким сверхъестественным значением и назначением культурный контекст образования России и Китая.

Ключевые слова: образование, культура, философия и праксиология образования, триада идеального образования, православие, конфуцианство, архетип.

Общество в его идеальном оформлении представляет собой образовательное пространство или, точнее, сферу образования, внутри которой рождаются, формируются, преобразуются и личность, и семья, и социальные группы. Социальная жизнь в условиях противостояния глобализации и традиции обнажает механизм дезинтеграции, действующий по схеме: образование-архетип-идентичность. В условиях современного ценностного конфликта важно понять, как в обществах, где преобладали традиции, взаимодействуют культура и образование.

Стремление понять сущность образования в различных культурах диктует концептуализацию методологических различий философий образования, в нашем случае – России и Китая. Данная концептуализация, на наш взгляд, достигается путем сравнительного анализа национальных компонентов по универсальным основаниям, в соответствии с которыми и разворачивается в рамках той или иной цивилизации праксиология образования.

Цивилизацию, присущую ей культуру и образование целесообразно рассматривать как категории, генетически взаимообусловленные процессом антропо- и социогенеза. Необходимо учитывать и то, что культура несет в себе многозначный понятийный смысл, трактуется как на основе метафизики, идеализма, так и с материалистических позиций. Так, в китайской традиции термины «цивилизация» (*веньмин*) и «культура» (*вэньхуа*) рассматриваются взаимосвязанно и означают: цивилизация – «культурное просветление», «культурное просвещение», а культура – «культурное развитие», «культуризация». «Иначе говоря, китайская цивилизация есть этап развития китайской культуры “вень” в степени разумного “просветления” (*мин*) и исторической “модернизации” (*хуа*)» [1, с. 122].

Структуры образования в различных культурах идентичны и основаны на неизменности элементов – универсальных оснований, иначе *триады идеального образования*: идеальное представление о человеке образованном, идеальные условия образования, основополагающий принцип образования в его идеальном измерении. Неизменна и логика их достижения. Так, В. В. Малявин в книге «Духовный опыт Китая» приходит к схожему выводу: «Пути и методы духовного совершенствования в разных традициях обнаруживают много сходных черт, и это сходство, без сомнения, не случайное, а в своем роде упорядоченное, даже системное» [2, с. 386],

и связано оно с тем, что человечество едино в своих человеческих проявлениях. Поэтому различие в сферах образования следует искать, прежде всего, в отличии элементов предложенной триады, подчеркнув при этом, что образование *неизменно* в смысле своего предназначения, а именно как единственное в своем роде предназначение человека – иметь ценностный образ. Для понимания различий сфер образования необходимо сосредоточить внимание на ключевых интенциях, положенных в основу той или иной культуры.

Бесспорно, для России и Китая православие и конфуцианство есть ключевые интенции, синтезирующие философско-религиозные представления, в которых, как нам представляется, и необходимо искать образовательные координаты, своего рода первоосновы внутренних усилий человека на пути своего становления. Речь идет о понятиях, на языке которых осуществляется повседневная работа человеческого духа. Ведь не только мыслители определяют ход такой работы, но и «обычные» люди, озабоченные как своим отношением к ближнему, так и осознанием праведности своего пути. На наш взгляд, русская и китайская цивилизации схожи в том, что в них преобладают этические законы, определяющие характер образовательных практик.

Интенция православной культуры, выстроенная по принципу религиозного максимализма, представляет пространство борьбы добра и зла, преодоления дисгармонии души и тела во имя приближения к Богу. Христианство через молитвы и причастие, посты и религиозные праздники, т.е. через весь уклад религиозной жизни, определенный церковными догматами, вводит человека в мир непримиримого противостояния добра и зла, в мир бесконечной гармонизации души и тела. В преодолении желаний чувственного тела происходит или не происходит главное событие внутренней жизни христианина – достижение святости. Иначе говоря, добро и зло, душа и тело – это своего рода координаты повседневной борьбы за святость. По мнению игумена Георгия (Шестуна), святость – «вот идеал, данный человеку в этой жизни, одновременно достижимый и недостижимый. Недостижимый в своей полноте, так как святость не ограничена объективным уровнем, и достижимый для конкретного человека в соответствии с его мерой и возможностями. Святость задает особую норму жизни человека» [2, с. 30]. Норма как руководящий принцип становления человека выставляет планку индивидуального бытия, дает мощный импульс нравственному совершенствованию, открывает истину, выраженную в стремлении к идеалу.

В китайской культуре «исконно отсутствует единое, сопоставимое с западным (греч. психе,



лат. *anima*) понятие души» [1, с. 114], однако великая китайская культура нашла свою интенцию, создав свои ориентиры на пути движения человека к небу. И здесь отсутствие субъект-объектной дифференцированности не помешало уже на ранних этапах становления китайского мира найти такие эквиваленты понятиям «душа» и «тело», которые, как оказалось, близки к аналогичным понятиям русской религиозной традиции, например, иероглиф *синь* означает «сердце/сердцевина, центр», понятие «тело» выражено «инстанцией тело-личность (*шэнь*)» [1, с. 114]. Как мы знаем, понятие «сердце» значимо и для русской культуры. Однако китайская духовная традиция, построенная на синтезе конфуцианства, даосизма и язычества, изначально не определила устойчивость понятий духовной практики, напротив, существует семантическая диалектика, способствующая эволюции их толкований. Поэтому в современном китайском языке мы встречаемся с новыми аналогами понятия «душа», а именно: со сформировавшимся за последнее столетие биномом «*цзин-шэнь* (*цзин* – семейный дух, *шэнь* – божественный дух)», который и стал «стандартным обозначением духа и души» [1, с. 115]. Кропотливая работа, направленная на сохранение духовных начал, свидетельствует о стремлении носителей китайской культуры сохранить в общественном сознании традиционные духовные ориентиры. Их новая интерпретация, на наш взгляд, ещё раз подтверждает наличие у человечества единого пути нравственного совершенствования.

Важнейшей стороной китайского архетипа является наличие, как и в русской религиозной традиции, пространства непримиримой борьбы за добро (*шань*) и связанных с этой борьбой метафизических представлений. Так, стремление к «совершенному добру “*чжи шань*”, имеющему, фактически, онтологический статус, выражено в понятии *тай цзы* (“Великий предел”). *Тай цзы* – это соответствующий Пути-*дао* “принцип предельно хорошего и совершенно доброго”» [1, с. 121]. Здесь, с точки зрения определения понятия «высшее добро», налицо, в концептуальном смысле, сближение конфуцианства и даосизма. Великий китайский мыслитель Чжу Си «различил онтологические и антропологические аспекты добра: “В плане Неба (*тянь*) и Земли добро предшествующее, а [индивидуальная] природа – последующее <...> в человеческом плане природа – предшествующее, а добро – последующее”» [1, с. 119]. Эти аспекты, можно сказать, перекликаются с русской духовной традицией, в которой также утверждена святость высшего, небесного и греховность – природного, человеческого. Сходство двух традиций прослеживается в словах другого видного представителя неоконфуцианства Ван Ян-мина,

который трактует великий предел (*тай цзы*) как «превосходящую добро и зло характеристику изначальной человеческой природы и “благосмысленной” (*лян чжи*) сущности сердца» [1, с. 121]. Здесь для образовательного контекста важно то, что понятие «добро» есть высшая нравственная ценность, увязываемая китайским мыслителем Дай Чжэнем с самой китайской цивилизацией, а значит и китайской идентичностью: «“великими весами Поднебесной”, состоящими из гуманности (*жень*), благопристойности (*ли*), должной справедливости и предполагающими “знание постоянства” [принципов – *ли*] <...> “достижение покорности” [Небу]» [1, с. 119]. Здесь налицо отличие китайской традиции, сугубо национальной по сути, от изначально интернациональной христианской традиции.

В российской и китайской культурах обнаруживается сходство и в отношении понятия «благодать». В китайской традиции оно сближается с термином *шань*, «исходящим свыше и делающим людей добродетельными», а также – с термином *ци*, близким христианскому понятию «дух» [3, с. 129]. Приведённые примеры свидетельствуют об определённом сходстве ориентиров духовного развития человека.

Обратимся, следуя предложенным универсальным основаниям, к идеальным представлениям о человеке. В русской религиозной философии идеал, к которому стремится человек, заключён в самом образе жизни. Н. А. Бердяев утверждает, что «первичный феномен религиозной жизни есть встреча и взаимодействие Бога и человека, движение от Бога к человеку и от человека к Богу» [4, с. 129]. По мнению И. А. Ильина, «путь к духу – есть путь моей родины; ее восхождение к духу и Богу есть мое восхождение» [5, с. 249]. Абсолютная ценность личности, считает Н. О. Лосский, состоит в том, что, «сохраняя в себе *образ* Божий, человек всегда остаётся способным использовать свободу своей воли для достижения такого совершенства личности, которая есть *подобие Божию*» [6, с. 121]. Из этого следует, что только движение к своему божественному идеалу ведёт человека к достижению его главной образовательной цели – соединению с образом Божиим.

В китайской культуре идеал трактуется не с религиозной, а светской точки зрения: им является благородный муж, представляющий нравственный образец для подражания. Благородный муж (*цзюнь цзы*) – конфуцианский идеал человека, воплощающий в себе духовный архетип Дао – добродетель, человеколюбие, долг, ритуал, доверие. У Конфуция благородный муж должен заботиться о соблюдении морали, символизирующей Небо, а «маленький человек» помышляет лишь о Земле. Благородный муж озабочен, как бы не нарушить закон; маленький человек помыш-



ляет лишь о милости» [7, с. 181]. Следовательно, именно в благородном муже и «происходит трансформация благодати в добродетель и, “поддерживая достоинство (*сянь*), делает добрыми нравы (*су*)”» [1, с. 122]. Образ благородного мужа дополняет китайский мифологический персонаж с «говорящей фамилией Добрый – Шань Цюань, олицетворяющий «даосский принцип превосходства – “обладание Путем-дао” – даже над высшими ценностями обычных людей» [1, с. 122]. Можно утверждать, что конфуцианство предложило светское (философское) токование идеала человека, но фактически придало ему статус религиозный, поскольку «по своей значимости, степени проникновения в душу и воспитания сознания народа, воздействию на формирование стереотипа поведения, оно успешно выполняло роль религии» [7, с. 108]. Существует даже так называемый конфуцианский регион (Китай, Корея, Япония, Вьетнам), в котором господствует конфуцианская идея об особой роли старшего поколения и чиновников госаппарата.

Идеальной образовательной средой, вторым универсальным основанием образования в российской истории всегда была религиозная община. Н. Ф. Федоров так оценивал среду русского человека: «Говоря об общине в самом святом, в работе, или труде, и притом в деле daylight, в священнодействии, в литургии, так как при таком только действии община и бывает действительно общиною, то есть единением, а не разобщением, внутренним общением без внешнего гнета, внутренним общением без внутреннего разобщения, сдерживаемого лишь внешнею силою. Вопрос о храмах обыденных есть вопрос о самой народности русской, о духе народном и об его проявлениях в делах хозяйственных, государственных и церковных» [8, с. 581–583].

Исторически основной социальной ячейкой в Китае также была община, живущая по нравственным принципам. Именно в общине, по мнению Конфуция, и происходит становление человека, но положительный результат достигается только тогда, когда соблюдается важное условие: «Если в общине царит человеколюбие, это прекрасно. Разве можно считать мудрым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?» [7, с. 175]. По мнению Л. С. Переломова, Конфуций заимствовал многие свои понятия из норм поведения, которые еще сохранились в общине при его жизни. Если кратко сформулировать суждение Конфуция, то оно звучало бы так: «Главное – добиться, чтобы в каждой *ли* («общине») царило *жень* («человеколюбие»)» [7, с. 176], а социальное расслоение, наметившееся уже тогда в общинах, нужно было преодолевать, по его мнению, путём заботы, то есть идеальная образовательная среда должна быть подчинена моральным нормам.

В русской православной традиции основополагающим принципом образования в его идеальном измерении, безусловно, является принцип любви: любви к Богу, любви к ближнему. «Первым и глубочайшим источником духовного опыта является духовная любовь. Её надо признать основным и необходимым “органом” духовного опыта. И всякому христианину это должно было бы быть ясным без доказательств» [5, с. 118]. Такую позицию разделяет подавляющее большинство представителей русской культуры [4, 6, 10]. В китайской философии образования изначально господствует принцип, выраженный понятием «человеколюбие», большинство рассуждений Конфуция так или иначе обращены к толкованию его смысла. Согласно Конфуцию, «любящий человеколюбие – нет ничего превыше этого. Ненавидящий то, что лишено человеколюбия, проявляет человеколюбие и не допускает соприкосновения с тем, что лишено человеколюбия» [7, с. 175]. Следует отметить, что отличительной особенностью православной традиции в образовании является то, что она с одной стороны, имеет ярко выраженный религиозный характер, а с другой – эта религиозность особого типа: жертвенная и самоотверженная по своей природе. Китайская традиция, напротив, формально светская. «Есть коренное отличие конфуцианства от иудаизма, христианства или ислама. Пророки этих религий воспринимали свое Слово как Слово Божие – их устами говорил Всевышний. Конфуций же сам творил слово – то было Слово земного человека» [7, с. 108]. В целом же эволюция православной и китайской культур и их влияние на образование своих стран пронизаны идеями человеколюбия.

Сегодня можно наблюдать, как российская и китайская культуры стремятся адаптировать к современным условиям архетипические основы своих культур, трансформируя их в соответствии с характером социальных перемен, т.е. каждая эпоха, если говорить, используя образы китайского языка, по-новому «считывает с космических узоров образцы гармоничного постоянства». Изучение эволюции духовной культуры позволяет понять логику ее видоизменения: с «переходом от рода к государству архетип *дао* копируется, схематизируется и переводится в поле активного с ним оперирования человеческим субъектом уже безотносительно к чередованию природных ритмов и протеканию кругового бытия» [1, с. 24]. Появление новых культурных форм постепенно или революционно изменяет образовательное пространство, придавая ему новое содержание, так как культура оказывает многогранное влияние на выработку мотивов, моделей, стимулов социальной деятельности, а потому – на развитие такой важной ее *подсистемы* как образование. Культурный контекст образования обнаруживает себя и в опережающем мышлении человека,



складывающемся под воздействием данного феномена в процессе обучения и воспитания.

Раскрывая сущность образования в России и Китае, можно прийти к выводу, что на философию, а затем и праксиологию образования воздействует не столько логика образовательного процесса, сколько эволюция культурных форм, влияющих на элементы *триады идеального* в образовании. Через формирование системы ценностей и идеалов определенной исторической эпохи культурный процесс задаёт новую конфигурацию архетипа, определяя индивидуальные цели образования, его социальное содержание, механизм перестройки сферы образования с точки зрения методологических, методических и организационных подходов.

Публикация выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ (проект № 13-23-10002 «Передача знаний в системе высшего образования и развитие общества: сравнение социально-экономических условий России и Тайваня»).

Cultural Context of Education: Russia and China

V. A. Ruchin

Saratov State Technical University,
77, Polytechnicheskaya str., 410054, Saratov, Russia
E-mail: r-vl@yandex.ru

Culture represents a social phenomenon if we regard it from the point of its material and spiritual values, and education is a dedicated social sphere of ideal existence, related to the subject. Within its own history, education develops in such a direction and in such a force as it has the intention defining the message, aim, reflexive intentional orientation at this aspect. It is education that may reveal intentionality of consciousness: to single out the acts of thinking and their content. In other words, a man's life starts to be grounded on new purposes, and only within this purpose - on possible aims and methods of thinking. In this situation, there happens transit from simple teaching "something" to education, not only from the point of its practical purposes, but from the point of a definite idea. Hence the transcendental meaning of education appears. It is the initial idea that fills with content and some supernatural meaning and purpose crosscultural educational context of Russia and China.

Key words: education, culture, philosophy and praxiology of education, triad of ideal education, Orthodoxy, Confucianism, archetype.

References

1. *Dukhovnaya kultura Kitaya: entsiklopediya: v 5 t.* Glavnyi redactor M. L. Titarenko (Spiritual culture of China: encyclopedia: in 5 vol.). Moscow, 2007, vol. 2. 869 p.
2. *Dukhovnyi opyt Kitaya / sostavlenie, perevod i komentarii V. V. Malayvina* (Spiritual experience of China). Moscow, 2006. 400 p.
3. Igumen Georgiy (Shestun). *Pravoslavnaya pedagogika*. Izd. 4-e. (Orthodoxal Pedagogy. Ed. 4). Moscow, 2010. 672 p.
4. Berdyayev N. A. *Filosofiya svobodnogo dukha* (Philosophy of free spirit). Moscow, 1994. 480 p.
5. Ilin I. A. *Religiozniy smysl filosofii* (Religious meaning of Philosophy). Moscow, 2006. 694 p.
6. Losskiy N. O. *Bog i mirovoe zlo*. Sost. A. P. Polyakov, P. V. Alekseev, A. A. Yakovlev (God and world evil). Moscow, 1994. 432 p.
7. Perelomov L. S. *Konfutsiy i konfutsianstvo s drevnosti i po nastoyashchee vremya (V v. do n.e. – XXI v.)* (Confucius and Confucianism from antiquity till present (V BC – XXI century)). Moscow, 2009. 704 p.
8. Fedorov N. F. *Filosofiya obshchego dela: v 2 t.* (Philosophy of common business: in 2 vol.). Moscow, 2003, vol. 1. 699 p.
9. *Aleksei Stepanovich Khomyakov: sbornik*. Izdanie podgotovil B. N. Romanov (Aleksei Stepanovich Khomyakov: collection of articles). Moscow, 2007. 755 p.