

ISSN 1818-6653

**ВЕСТНИК
ЛЕНИНГРАДСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА
имени А. С. ПУШКИНА**

**2021
№ 3**

**PUSHKIN
LENINGRAD STATE UNIVERSITY
JOURNAL**

**2021
No 3**

**ВЕСТНИК
ЛЕНИНГРАДСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА
имени А. С. ПУШКИНА**

**2021
№ 3**

**Журнал включен
в Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы
основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук,
на соискание ученой степени доктора наук**

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77-68611 от 03.02.2017
Журнал издается
с 2006 года
Периодичность: ежеквартально

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

Редакционная коллегия

- С. Г. Еремеев** доктор экономических наук, профессор
(главный редактор)
- Л. М. Кобрин** доктор педагогических наук, профессор
(зам. главного редактора)
- М. Ю. Смирнов** доктор социологических наук, профессор
(научный редактор, 5.7. Философия)
- А. Г. Маклаков** доктор психологических наук, профессор
(научный редактор, 5.3. Психология)
- Л. В. Коновалова** доктор педагогических наук, профессор
(научный редактор, 5.8.1. Общая педагогика, история педагогики
и образования; 5.8.2. Теория и методика обучения и воспитания;
5.8.7. Методология и технология профессионального образования
(Педагогика)
- Т. С. Овчинникова** доктор педагогических наук, профессор
(научный редактор, 5.8.3. Коррекционная педагогика
(сурдопедагогика и тифлопедагогика, олигофренопедагогика и логопедия)
(Педагогика)

Редакционный совет

- К. М. Антонов,** доктор философских наук, доцент (Москва, Россия);
- А. Ю. Григоренко,** доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия);
- М. И. Микешин,** доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия);
- Е. А. Степанова,** доктор философских наук, профессор (Екатеринбург, Россия);
- О. Р. Демидова,** доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);
- Г. А. Круглова,** доктор философских наук, профессор (Минск, Республика Беларусь);
- П. Мицнер,** доктор филологии, профессор (Варшава, Польша);
- Е. А. Трофимова,** доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия);
- В. И. Хазан,** доктор филологических наук, профессор (Иерусалим, Израиль);
- Д. В. Шмонин,** доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);
- А. В. Майоров,** кандидат политических наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)

Адрес учредителя:
196605, Россия,
Санкт-Петербург, г. Пушкин,
Петербургское шоссе, д. 10.
тел. +7(812) 466-65-58
<http://lengu.ru/>
e-mail: pushkin@lengu.ru

Адрес редакции:
196605, Россия,
Санкт-Петербург, г. Пушкин,
Петербургское шоссе, д. 10
Tel. +7(812) 451-98-43
<http://lengu.ru/>
e-mail: vestnik_ph@lengu.ru

**PUSHKIN
LENINGRAD
STATE UNIVERSITY
JOURNAL**

**2021
No 3**

**The journal is included into
The List of reviewed academic journals and periodicals recommended for publishing
in corresponding series basic research thesis results for a PhD
Candidate or Doctorate Degree**

The certificate
of the mass media registration
ПН № ФС 77-68611, March 03, 2017

**The journal is issued
since 2006
Quarterly, 4 issues per year**

Founder: Pushkin Leningrad State University

Editorial Board

S. G. Ereameev	Dr. Sci. (Econ.), Professor, Chief editor
L. M. Kobrina	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Deputy Chief editor
M. Yu. Smirnov	Dr. Sci. (Sociol.), Professor, Editor (5.7. Philosophy)
A. G. Maklakov	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Editor (5.3. Psychology)
L. V. Konovalova	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Editor, 5.8.1. General pedagogy, history of pedagogy and education; 5.8.2. Theory and methodology of training and education; 5.8.7. Methodology and technology of professional education (Pedagogy)
T. S. Ovchinnikova	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Editor, 5.8.3. Correctional pedagogy (signopedagogy and typhlopedagogy, oligophrenopedagogy and speech therapy) (Pedagogy)

Editorial Council

K. M. Antonov,	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Moskva, Russia);
A. Yu. Grigorenko,	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor (Sankt Peterburg, Russia);
M. I. Mikeshin,	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia);
E. A. Stepanova	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Yekaterinburg, Russia);
O. R. Demidova,	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Sankt Peterburg, Russia);
G. A. Kruglova,	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Minsk, Republic of Belarus);
P. Miztner,	Dr. Habil. (Philology), Professor (Warsaw, Poland);
E. A. Trophimova,	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia);
V. I. Khazan,	Dr. Sci. (Philology), Professor (Jerusalem, Israel);
D. V. Shmonin,	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Sankt Peterburg, Russia);
A. V. Maiyurov,	Cand. Sci. (Polit.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia)

Founder's address:
196605, Russia,
St. Petersburg, Pushkin,
Peterburgskoe shosse, 10.
Tel. +7(812) 466-65-58
<http://lengu.ru/>
e-mail: pushkin@lengu.ru

Editorial board's address:
196605, Russia,
St. Petersburg, Pushkin,
Peterburgskoe shosse, 10.
Tel. +7(812) 451-98-43
<http://lengu.ru/>
e-mail: vestnik_ph@lengu.ru

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Макс Вундт о «проблеме культуры» в философии Платона 8
Тим Тренделькамп
- Особенности смыслового понимания культуры
в европейской философской мысли Средневековья и Возрождения 22
В. А. Виравчева
- Философское учение М. Мендельсона
в трактате «Федон или о бессмертии души» 33
А. В. Шевцов
- Понятие «революция» в философско-политическом дискурсе
конца XVIII века в России 43
Т. В. Артемьева, М. И. Микешин
- Альтруистическая этика в синтетической философии П. А. Кропоткина 53
М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- Саморазвертывающаяся структура сознания:
проблема неопределенной предметности 66
О. С. Борисов
- Виртуальные сетевые сообщества
как предмет исследований философской антропологии 83
С. В. Гайсина, К. В. Романов
- Философские идеи постмодернизма и метамодернизма
в развитии современного музея 93
Е. В. Морозова
- Метал-музыка в контексте современного
философско-политического дискурса 106
Г. И. Латинов
- Народная смеховая культура в философии М. М. Бахтина 118
А. А. Сокровищук
- Эволюция научных знаний о городах и городском пространстве:
философский аспект 130
Д. И. Олифир

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Теоретические подходы как инструмент изучения религии	141
<i>Е. С. Стрункина</i>	
Классифицирование религий как способ исследования их структуры (на примере мормонизма).....	152
<i>Е. Н. Васильева</i>	
Изучение символики НРД: факты и предположения	167
<i>В. Э. Беспалова</i>	
«Перестройка» атеистической системы в Советском Союзе (1986–1991).....	178
<i>В. А. Курилов</i>	
Религия в современном российском школьном образовании: стратегия государственной политики	191
<i>О. А. Бокова</i>	
Методологические проблемы повышения квалификации учителей начальных классов по предметной области «Основы религиозных культур и светской этики».....	205
<i>А. П. Чернеевский</i>	
«Электронный концлагерь антихриста»: семиотика мифологемы	216
<i>А. М. Прилуцкий</i>	

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY

Max Wundt on the “problem of culture” in Plato's philosophy	8
<i>Tim Trendelkamp</i>	
Features of the semantic understanding of culture in the Middle Ages and the Renaissance European philosophical thought	22
<i>Viktoriya A. Viracheva</i>	
The philosophical doctrine of M. Mendelssohn in the treatise “Phädon or on the immortality of the soul”	33
<i>Alexandr V. Shevtsov</i>	
The concept of “revolution” in the philosophical and political discourse of the late 18th century in Russia	43
<i>Tatiana V. Artemyeva, Mikhail I. Mikeshin</i>	
Altruistic ethics in Kropotkin’s synthetic philosophy	53
<i>Mikhail A. Aref’ev, Antonina G. Davydenkova</i>	

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

Consciousness self-unfolding structure: the indefinite objectivity problem	66
<i>Oleg S. Borisov</i>	
Virtual network communities as a philosophical anthropology subject	83
<i>Svetlana V. Gaisina, Konstantin V. Romanov</i>	
Philosophical ideas of postmodernism and metamodernism in the contemporary museum development	93
<i>Elena V. Morozova</i>	
Metal music in the context of modern philosophical and political discourse	106
<i>Garold I. Latinov</i>	
Folk laughter culture in Bakhtin’s philosophy	118
<i>Alsu A. Sokrovishchuk</i>	
Evolution of scientific knowledge about cities and urban space: a philosophical aspect	130
<i>Denis I. Olifir</i>	

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Theoretical approaches as a tool for studying religion	141
<i>Elena S. Strunkina</i>	
Classification of religions as a way of research their structure (on the Mormonism example)	152
<i>Elena N. Vasil'eva</i>	
Researching the NRMs symbolism: facts and assumptions	167
<i>Valeriya E. Bepalova</i>	
“Perestroika” of the Atheistic system in the Soviet Union (1986–1991)	178
<i>Viktor A. Kurilov</i>	
Religion in the modern Russian school education: the strategy of State policy	191
<i>Olga A. Bokova</i>	
Methodological problems of primary school teachers advanced training in the subject area “Fundamentals of religious cultures and secular ethics”	205
<i>Alexey P. Cherneevskij</i>	
Semiotics of the “Antichrist electronic concentration camp” mythologeme	216
<i>Alexander M. Prilutskij</i>	

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Статья / Article

УДК / UDC 141.131 : 130.2 "652"
DOI 10.35231/18186653_2021_3_8

Макс Вундт о «проблеме культуры» в философии Платона

Тим Тренделькамп

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье рассматривается «проблема культуры», описанная Максом Вундтом при его исследовании философии Платона. «Проблема культуры» определяется как исторический случай разделения материи и духа. Проблема решается абстрактным понятием «Несуществующее Единство», появляющимся в платоновском диалоге «Парменид». Политико-практическое решение этой проблемы содержит «Государство» Платона. Функции Сократа, Платона и софистов как исторических акторов объясняются в ходе анализа вышеупомянутых абстрактных концептуализаций.

Основным материалом исследования являются оригинальные тексты Макса Вундта, прежде всего его книга «Платон: жизнь и творчество». Этот текст анализируется, чтобы прояснить его внутреннюю философскую систематику. Основным является метод концептуального и систематического анализа. Этот анализ объединен с собственными комментариями автора статьи.

Содержание. Исследование показывает внутреннюю философскую систематизацию книги Макса Вундта о жизни и творчестве Платона. Материальная сфера связана с жизнью в обществе, которое потеряло себя для либерального рынка. Это также сфера софиста, который характеризуется как архетип «либерального рыночного человека». Духовная сфера отделена от материальной сферы. Здесь мы находим отрицание общества и жизни в целом. Макс Вундт использует концепцию «двух принципов» – духовного и материального начал мира, которые он выводит из диалога «Парменид», для объяснения платоновского объединения сфер материи и духа. Платоновское государство – это конкретное политическое приложение доктрины «двух принципов». Доктрина «двух принципов» в современной немецкой философии представлена «парадигмой Тюбингена». Исследования творчества Макса Вундта в Германии не хватает философской глубины, и они в основном предлагают идеологические оценки позиций Вундта с политической мотивацией. Автору статьи не удалось найти ни одного исследования книги Макса Вундта о жизни и творчестве Платона, свободного от идеологической предвзятости.

Выводы. При рассмотрении «проблемы культуры» и ее решении Макс Вундт дал оригинальный подход к лучшему пониманию политико-исторической ситуации платонизма. Это способствует и лучшему пониманию взаимосвязи между платонизмом и другими историче-

скими эпохами. Почему разные мыслители разных «эпох потрясений» снова и снова ссылались на Платона? Макс Вундт помогает нам лучше понять этот вопрос. Задача философии определяется Вундтом в платоновском смысле как «защита культуры», что может стать интересным импульсом для дальнейших дискуссий в академическом дискурсе нашего времени. Приводятся доводы в пользу того, чтобы считать Макса Вундта последователем «консервативной революции» эпохи Веймарской республики.

Ключевые слова: Платон, Макс Вундт, софистика, «Государство», «Парменид», платоновская политическая философия, кризис культуры.

Благодарности: Камнев Владимир Михайлович [научный руководитель, СПбГУ].

Для цитирования: Тренделькамп Т. Макс Вундт о «проблеме культуры» в философии Платона / Т. Тренделькамп // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 8–21. DOI 10.35231/18186653_2021_3_8

Max Wundt on the “Problem of Culture” in Plato's philosophy

Tim Trendelkamp

*Saint-Petersburg State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article deals with the “problem of culture” described by Max Wundt in his study of Plato's philosophy. The “problem of culture” is defined as a historical case of the separation of matter and spirit. The problem is solved by the abstract concept of “Non-existent Unity”, which appears in Plato's dialogue “Parmenides”. The political and practical solution to this problem contains Plato's “State”. The functions of Socrates, Plato and the sophists as historical actors are explained in the course of the analysis of the above-mentioned abstract conceptualizations. The main material of the research is the original texts of Max Wundt, first of all his book “Plato: life and creativity”. This text is analyzed to clarify its internal philosophical systematics. The main method is the method of conceptual and systematic analysis. This analysis is combined with the author's own comments.

Content. The study shows the internal philosophical systematization of Max Wundt's book about Plato life and work. The material sphere is connected with life in a society that has lost itself to the liberal market. This is also the sphere of the sophist, who is characterized as the archetype of the “liberal market man”. The spiritual sphere is separated from the material sphere. Here we find a denial of society and life in general. Max Wundt uses the concept of “two principles” – the spiritual and material principles of the world, which he deduces from the dialogue “Parmenides”, to explain Plato's unification of the matter and spirit spheres. The Platonic “State” is a concrete political application of the “two principles” doctrine. This doctrine in modern German philosophy is represented by the “Tübingen paradigm”. Studies of Max Wundt's work in Germany lack philosophical depth, and they mainly offer ideological assessments of Wundt's positions, with political motivation. The author of the article could not find a single study of Max Wundt's book about the life and work of Plato, free from ideological bias.

Conclusions. When considering the “problem of culture” and its solution, Max Wundt gave an original approach to a better understanding of the political and historical situation of Platonism. This also contributes to a better understanding of the relationship between Platonism and other historical epochs. Why did different thinkers of different “eras of upheaval” refer to Plato again and again? Max Wundt helps us to better understand this question. The task of philosophy is defined by Wundt in the Platonic sense as “the protection of culture”, which can become an interesting impulse for further discussions in our time academic discourse. Arguments are given in favor of considering Max Wundt as a follower of the Weimar Republic “conservative revolution” era.

Key words: Plato, Max Wundt, sophistry, “The State”, “Parmenides”, Plato’s political philosophy, the crisis of culture.

Acknowledgments: Vladimir Mikhailovich Kamnev [Academic Supervisor, St. Petersburg State University].

For citation: Trendelkamp, Tim (2021). Maks Wundt o “probleme kul'tury” v filosofii Platona [Max Wundt on the “Problem of Culture” in Plato’s philosophy] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. 2021. No. 3. pp. 8–21. DOI 10.35231/18186653_2021_3_8 (In Russian).

Введение

Цель статьи – попытка представить читателю «проблему культуры», как ее развивает тюрингенский мыслитель Макс Вундт (1879–1963) в своей книге «Жизнь и творчество Платона». При общей известности М. Вундта в европейской мысли XX в., этой его работе посвящено относительно немного исследований [3–6; 11].

Рассматриваемая книга вышла в 1914 г., одновременно с началом планетарного конфликта Первой мировой войны. Актуализируя свой труд об античном мыслителе, Макс Вундт видит созвучие духа эпохи времен Платона состоянию духовного подъема в Германии 1914 г.:

«Ибо как бы чужды ни были нашей жизни, направленной на великое, тесные отношения Афин на рубеже пятого и четвертого дохристианских веков, в действительности в то время решающие для всех переломных моментов культуры проблемы были пронизаны большой духовной силой ...» [9, s. 2].

В словах о жизни, которая «направлена к великому», мы находим большой оптимизм немецкого народа этого времени в отношении судьбы Германской империи. Как известно, этот оптимизм зародился в начале войны в 1914 г. на почве победного «августовского опыта». Он питался военным энтузиазмом и уверенностью в победе немецких солдат. Германия была убеждена в своей перспективе на тысячу лет. Чувство удовлетворения наполняло души от осознания фактической мировой экономической, научной и военной силы Германии в то время.

Между прочим, такое сознание сегодня имеет аналог, вероятно, только в Китайской Народной Республике. Это сознание высвобождения собственных сил после долгой жизни в разделении и ограничениях, для полного развития и расширения своих собственных возможностей.

Хотя Макс Вундт, несомненно, признает «величие» своего времени, рассматриваемый труд, тем не менее, не является хвалебным гимном. Это в первую очередь поучительная книга, призывающая к духовной бдительности. В каком смысле? В нашем понимании книга преследует две основные цели. Первая цель книги – познакомить с биографической и библиографической стороной платоновского творчества. Подробно раскрывается биография Платона, с упоминанием известных эпизодов его жизни. Параллельно дается библиографический очерк. Вундт рассматривает обзорные тексты о творчестве Платона. Однако этот очерк не служит подробным введением в соответствующие платоновские диалоги. Скорее, он предназначен для иллюстрации второй, основной цели книги – представить «проблему культуры».

Содержание исследования

Так что же стоит за понятием «проблема культуры»? Чтобы пролить свет на этот вопрос, обратим внимание на период греческой истории, который Макс Вундт в основном рассматривает в своей книге – этот период начинается с войн против персов. Для Вундта Греко-персидские войны представляют собой пробуждение греческого духа [9, s. 4]. Пришедшая с Востока опасность свободному эллинскому социуму служит для древних греков зеркалом самопознания («Мы – это греки»). Это сознание чрезвычайно обострено. Массовая армия несвободных людей, которые прибывают из всех уголков гигантской Персидской империи, чтобы выполнить свой долг перед персидским правителем в качестве подданных, не может одолеть сплоченную силу сообщества греческих полисов. Грек, сражающийся бок о бок со своими близкими за любимую родину, побеждает «армию подданных».

Это момент высшей моральной силы греков. Такие явления, как эгоизм и индивидуализм, почти не присутствуют. Макс Вундт говорит о «войне как учителе», который «объединяет греков» [9, s. 81]. Персидские войны – это «высшее и самое священное время». И, конечно, мы видим здесь параллели с немецкими «идеями 1914 года». Немецкий идеалистический «Sonderweg» («Особый путь»)¹

¹ Концепция «немецкого Sonderweg» изложена, в частности, в труде Армина Молера [6].

должен быть защищен от западного меркантилизма и либерализма или от «восточного деспотизма». Это было мотивацией многих немецких студентов, которые с энтузиазмом вышли из аудиторий добровольцами в окопы.

Показав этот высокий уровень энтузиазма, Макс Вундт далее строит свою работу в качестве предупредителя. После войны народная демократия Аттики все еще могла передать государственную ответственность человеку «старого духа» [9, s. 83], подобному Периклу. Голосующий народ, в основном находившийся под влиянием войны, по-прежнему мыслил в духе коллективизма. При Перикле в Афинах началось грандиозное экономическое и культурное развитие, сделавшее Афины ведущей державой в Греции. Колониальная сеть Афин развивается. Однако «вера праотцов» [9, s. 7] сохранилась при Перикле. И общая «мораль» возобладала. Индивидуализм и релятивизм только начинали пускать свои корни.

Однако после времен Перикла народная демократия Аттики уже не могла передать лидерство человеку масштаба Перикла из-за упадка моральной силы. «Массы» по-прежнему требуют демагога [9, s. 83], но управлять государством теперь доверено людям менее нравственным. Все чаще появляются тираны, которые руководствуются больше индивидуальной жадностью власти и страстями, чем беззаветной преданностью народу. Отсюда, можно сказать, начинается эпоха софистики, как ее понимает Макс Вундт. И вместе с софистикой встанет и «проблема культуры».

Вундт пишет, что «колоссальное напряжение и конкуренция» [9, s. 6], которые возникли в эллинском мире в период расцвета после Греко-персидских войн, наконец, нашли свое необходимое разрешение в войне. Периклу удалось навести порядок в Афинах, но война против персов не только на какое-то время привела к сильному коллективному сплочению людей. Война также внесла некоторое внутреннее беспокойство в души греков. Народная демократия не могла справиться с этим беспокойным возбуждением, и в сочетании с сильным экономическим ростом старые ценности падают. Возникает общество меркантилизма, индивидуализма и релятивизма. А из этого общества, в свою очередь, выходит ад Пелопоннесской войны, который не нужно здесь особо описывать, Фукидид [1] сделал это достаточно подробно.

Пелопоннесская война заканчивается в 404 г. до нашей эры. Платон родился в разгар этой войны, в 428/427 г. до нашей эры. Он испытал на себе последствия аттической чумы и разгрома своего родного города Спартой. Согласно Макс Вундту, Пелопоннесская война, в отличие от Греко-персидских войн, не привела к увеличению коллективных сил сплочения.

Отмеченные выше тенденции релятивизма, индивидуализма и меркантилизма только усиливаются суматохой и безумием гигантского братоубийства. Молодость Платона припала на это смутное время. В это же время живет и Сократ. Макс Вундт описывает результат сократовских бесед на улицах и площадях Афин философски отрицательно, т. е. они заканчиваются без положительного результата. Но это неплохо. Верно, что Сократ почти никогда не приходил к положительным результатам в своих диалогах. Однако в обсуждениях с жителями Афин Сократ открыл мир как проблему. Тем самым он сбивает с толку повседневную уверенность обывателей в себе. Сократ пробуждает философские размышления [9, s. 11]. В духе Хайдеггера можно сказать, что естественность забвения бытия во время, которое привыкло к «пустым словам и пустым делам», нарушается. Это достижение Сократа. «Сократ находит противоречия, проистекающие из претензии внешней жизни на абсолютность» [9, s. 11]. Сократ интуитивно чувствует, что есть положительные ценности, с которыми стоит жить. Сократ отнюдь не нигилист. Но сам не называет эти ценности. Почему? Неизвестно. В любом случае, задача Сократа – подготовить почву для того, что должно произойти после него, если греческая культура хочет выжить. Сократ, так сказать, ходячая, виноватая совесть своей культуры. Он указывал, что люди даже не понимают, о чем говорят, а ведь им нужно знать, кто они и что делают. Но сам он не даст ответа. И пустое слово времени убивает свою совесть. «Слово восторжествовало над истиной, и Сократ был казнен» [9, s. 24]. Платон видел это.

Платон видел, что время не выносит угрызений совести и само не может найти выхода из них. Поэтому он отвернулся от своего родного города на десять лет, чтобы получить во время путешествий долгожданные положительные знания, которые могли бы спасти его родной город и всю Грецию. Он побывал, среди других мест, в Египте у тамошних жрецов, известных своей мудростью, и в южной Италии у пифагорейцев [9, s. 29]. Платон также познакомился с учением Гераклита через своего учителя Кратилоса [9, s. 41]. Контакт с учением Гераклита объясняет отрицательный характер сократовского вопрошания в платоновских диалогах.

По мнению Макса Вундта, диалоги Сократа на улицах Афин никогда не поднимались выше повседневного, материального мира и деятельности в нем, поэтому добиться положительного результата и было невозможно. Потому что положительный результат Сократа был бы *правдой*. А как может быть правда в непостоянной сфере повседневности? Это невозможно.

Чтобы превзойти привязанность к материальному, Платон обращается к воззрениям египетских жрецов и пифагорейцев, которые, среди прочего, учат возрождению души и очищению души через аскетизм. Но важно заметить, что эти подвижники – не отшельники [9, s. 30]. Египетский священник и южно-итальянский пифагореец занимаются политикой. Обязанность государственной ответственности проистекает из большой мудрости.

Посмотрим теперь на софистов. Макс Вундт объясняет, что феномен софизма покоится на стыке двух начал. С одной стороны, это материальный мир, который в духе Гераклита воспринимается как бесконечно изменчивый. Это сфера пустой коммерческой эксплуатации. Мелкий разговор, рев на народном собрании и есть пространство действия софиста.

С другой стороны, те, кто подозревают в себе более высокие ценности, могут найти убежище только внутри себя. В своем труде о платоновском «Пармениде» конкретным примером Макс Вундт называет учение Парменида, которое следует философскому принципу «единства» всего сущего [10]. Тот, кто ищет истинную сущность, отворачивается от материи и погружается в медитацию.

Таким образом, «внутреннее» и «внешнее» разделяются. «Быть» и «жить» делятся на две области. Здесь – функционирование рынка, там – мистицизм. «Пустое слово и пустое дело» [1, с. 5] подтверждают друг друга. Бездумный торговец чувствует себя могущественным предпринимателем перед отшельником, а медитирующий черпает самоудовлетворение в «грубости и примитивности» конкретного действующего лица.

Собственно, здесь и возникает «проблема культуры». Именно культура оказалась в наиболее опасном положении. Культура, равно как политика и экономика народной жизни, отделены от «бытия». Те же, кто заинтересован в «бытии», теряются в пустой бесплодной медитации. Созданы все условия для появления софиста в политике, культуре и экономике. Следовательно, софиста следует понимать прежде всего как симптом интеллектуальных и исторических процессов.

Кто такой «софист» и чем он занимается? Макс Вундт называет софистов «выразителями дезориентированного эгоизма» [9, s. 84]. Когда ранние досократики, такие как Фалес или Анаксимен, находили в мире прочную материальную субстанцию, то это также отражало и образ жизни, основанный на фиксированных моральных стандартах [9, s. 52–53]. Теперь, когда Гераклит продемонстрировал подвижность материи, те, кто живет только в материальном, соответствуют только своим собственным стандартам. Таким образом, человек

становится мерой всего (Протагор). Следовательно, все моральные ценности и законы устанавливаются людьми и могут быть изменены, если они перестают быть достаточно полезными [9, s. 85]. Бог и традиция предков отбрасываются. Это явно – утилитаризм или прагматизм почти современного характера.

Как известно, теория договора связана с утилитаризмом. Макс Вундт видит в этом софистический момент [9, s. 85]. Если каждый ориентируется только на свое желание и свою выгоду, тогда государство и культура возможны только в том случае, если договор регулирует сосуществование. Вундт говорит в этом контексте о «беспринципном интеллектуализме» [9, s. 100]. Таким образом, рациональную деятельность интеллекта следует понимать отдельно от духовной активности поиска бытия. Рациональный интеллект – это часть материального царства. Это не область духа.

Кратко рассмотрим трактовку Вундтом основных линий противоречия между сократовской и софистической моделями [9, s. 9–10]. Сфера софизма – это чувственное сознание времени, государственная жизнь которого отделена от бытия. Сам софист забыл о бытии. Или, по крайней мере, он смотрит на отшельников «бытия» как на слабаков, с забавой. Потому что для софиста удовольствие, сила и внешний успех – критерии, по которым он ставит свои цели. Сократ хочет, чтобы само понятие состояния культуры стало проблемой. По мнению Сократа, если люди начнут рефлексивно размышлять о состоянии культуры, то питательная среда для софистов погибнет. Потому что ни один человек, который действительно знает, что такое «добро», не предпочтет «плохое». И состояние «софистического» государства никак не может соответствовать идее платоново-сократического «добра». Сократ обращается ко всем обычным актерам повседневной жизни. Он пытается пробудить культурную рефлексию живостью диалектики. Диалоги развиваются до противоречия, из чего затем рождается исследовательский дух философической науки. Все это бесплатно и делается из бескорыстной любви к Мудрости и Культуре. Это, конечно, контрастирует с платным обучением «мудрости» софистов, которые предлагают готовые знания как услугу, в зависимости от желания клиента.

С одной стороны, трезвый стиль Сократа с точки зрения повседневной жизни, с другой стороны – стиль софистов, заряженный возбужденной рекламной риторикой, обещающей успех и триумф, а также власть над «обычными людьми». В своей «Политии» Платон противодействует этой суете корпоративным девизом «Каждый занимается своим делом» [8].

Исходя из сказанного выше, обратимся к постановке Вундтом «проблемы культуры». Эта проблема окончательно схвачена в двух образах – софиста и отшельника. Утверждение чувственности и неприятие духа на стороне софиста.

Чистая духовность без материальной привязанности свойственна отшельнику. У одного типажа бесцельное опьянение, у другого поход в пустыню. Макс Вундт определяет локализацию «проблемы культуры» следующим образом: она возникает там, где нарушается «связь между духом и действием, между жизнью и смыслом» [9, с. 6].

По мнению Макса Вундта, эта «проблема культуры» вечна. Она вечно возникает там, где встречаются экономический подъем и процветание, а также распад коллективного духа. И вечная задача платоновского идеализма – преодолеть эту проблему. То есть задача платонизма – преодолеть забвение бытия и при этом избегать «эрмитизма». Взгляд должен быть направлен к самому высокому, при этом не разочаровывая землю под ногами и человеческие жизненные надежды.

Если духовный (не интеллектуальный) авангард культуры больше не хочет жить, как может простой человек все еще жить? И сколько великих культур обратились к отшельничеству во времена упадка? В поздний имперский период Рим впал в отрицание мира или пустой гедонизм. Брахманская Индия высвободила свое духовное благородство за холодной стеной буддийских монастырей, когда ее жизненные силы иссякли.

Платонизм должен указывать выход из плотной и удушающей материи без потери материи. И исторической задачей Сократа было подготовить почву для прихода проповедника этого учения. Сократ не проповедовал само учение. Но Сократ оставался «отрицательным» и не заявлял о какой-либо конкретной доктрине. Так как же Платону удалось решить «проблему культуры»?

Выше уже упоминались поездки Платона в Египет и южную Италию. Там он получил, как описывает Макс Вундт, от древнеегипетских учителей мудрости и пифагорейцев побуждение преодолеть материю посредством аскетизма. Это движение телеологически усиливается парменидовской доктриной абстрактного «единства». Как известно, абстрактное «единство» – высшая точка платонической системы. Таким образом, вся материя преодолевается одним мощным движением к абстрактному духовному «единству».

Но как вернуть движение к материи, когда материальное и чувственное только что так сильно преодолены? Макс Вундт объясняет¹ «движение назад»

¹ Макс Вундт раскрывает себя здесь, как мы предполагаем, как сторонник «Тюбингенской школы» по Шлезеку и Хальфвассену [3; 4]. «Тюбингенская парадигма» была создана Шадевальдтом только в 1959 г. Так что Макса Вундта следует классифицировать как представителя «avant la lettre». «Тюбингенская парадигма» описывает тайное учение платонической школы, которое не было записано. Это учение видит в центре платоновской метафизики не только один принцип [добро], но и второй изначальный принцип – неоднозначность и неопределенность как центральные характеристики чувственного царства. Связь между Максом Вундтом и «Тюбингенской парадигмой» нам неизвестна. Но концептуальное сходство очень заметно.

следующим образом [9, s. 135]. Неустойчивость чувственного мира (Гераклит) откладывается в духовном пространстве через концепцию духовно абстрактного «несуществующего единства», изложенную в платоновском диалоге «Парменид»:

«несуществующий “один”, в том смысле, что он изменяется, возникает и исчезает; но поскольку он не меняется, он не возникает и не исчезает. Таким образом, несуществующий возникает и уходит, точно так же, как не возникает и не исчезает» [7, s. 553].

Макс Вундт описывает диалектическое движение высочайшей красоты. Поскольку нестабильность чувственного мира концептуально устанавливается в стабильном духовном пространстве, разрыв закрыт. Примирение достигнуто. «Проблема культуры» преодолена.

По Вундту, это центральный момент платонизма, представленный в абстрактном виде. Конкретизацией этого абстрактного хода мыслей является утопия платоновского «государства». В нем стражи проходят образовательный путь от материального мира чувств до абстрактного «единства». И оттуда путь возвращается к практической, конкретной политической деятельности в государстве.

Примечательно, как платонизм ловко эксплуатирует давление материи, которое обычно толкало духовных людей к отшельничеству [9, s. 168]. Это давление используется для создания «скорости» и мощного момента во время движения внутрь. Затем эта кинетическая энергия меняет направление своего движения на противоположное в точке абстрактного «единства», и когда она движется «наружу», она превращается в силу для конкретных политических действий. Но поскольку неустойчивость материи концептуально установлена в области духа, это мощное движение «вовне» не характеризуется враждебностью по отношению к чувственности. Получается гармоничный цикл в смысле Шеллинга [2]. Разворачивается диалектический танец гармоничного единства с абсолютностью. И из этого танца возникает красивый и справедливый полис. «Только в этом скептическом разрушении пробуждается сила мистического духа, который больше не видит себе препятствий со стороны доминирующей силы реального» [9, s. 168].

Заметим, что Макс Вундт в приведенной цитате связывает слово «мистицизм» с философией Платона. Конечно, платоническое начало, так сказать, «мистическое». Однако Платон не теряется в мистике. В изложении Макса Вундта философия в платоновском смысле определяется как восстановление и сохране-

ние нравственной субстанции. Нравственность должна быть обеспечена прорывом [9, s. 81]. Философия начинается с уже описанного «прохода внутрь». Этот «проход внутрь» создает в культурном отношении непоколебимую уверенность в субстанциальных ценностях собственной культуры, собственного народа.

«Поскольку мир потерял всякую ценность, человек смотрит в собственную грудь, чтобы увидеть там звезды, по которым он может направить свое путешествие во всех путаницах жизни в качестве нерушимых ориентиров» [9, s. 56].

Критики могли утверждать, что Платон здесь только делал пустые предположения. Так откуда же берутся ценности, о которых говорит Макс Вундт? Источник ценностей – воспоминание. Душа помнит увиденное ранее. Как известно, Платон пишет в «Федре», что душа видела образы, которые она помнит, в более высокой области. Макс Вундт теперь интерпретирует, что эта «высшая область» также содержит моральные ценности предков [9, s. 78].

Для метафизика, социализированного христианско-универсальным путем, это может показаться странным. Как могло случиться, что моральные ценности предков нашли себе место на небесах? Однако, по мнению Макса Вундта, именно так обстоит дело на платонико-греческом небе. А душа аристократа Платона помнит мораль предков и выстраивает утопию «государства», способного победить софистический рынок и софистический индивидуализм через единый коллективный дух. «Потому что Платон также исповедует истинно греческое убеждение, что только в коллективе (Gemeinschaft) эти ценности по-настоящему защищены» [9, s. 87].

Выводы

В трех тезисах Макс Вундт подводит итог характеру платоновской утопии. Во-первых, «природа, а не договор». Во-вторых, «государство существует ради государства. Государство не существует ради индивидов». В-третьих, «культура – цель государства, а не власти». Третий пункт также может быть сформулирован таким образом, что задачей государства должно быть решение «проблемы культуры». Властвовать должны не софистические тираны, а хранители субстанции культуры, т. е. философы [9, s. 96].

Для современности Макс Вундт ставит вопрос об использовании техники при освоении природы как вариант вечной «проблемы культуры» [9, s. 171]. Технико-рациональное мышление направляет людей на потребление природы. Абсолютность технического и научного мышления является в нашу эпоху источником скептицизма, питающего софистов нашего времени.

Анализируя платоновское понимание законов (диалог «Законы, или о законодательстве»), Макс Вундт усматривает в этом произведении шаг назад в сравнении с «Государством». Вместо развития государственной общности из свободной, внутренней нравственной силы философа, Платон развивает теперь догматическое «государство Бога». Это «государство религии» держит своих граждан под контролем извне строгими законами. Диалектика сменяется догматикой [9, s. 165]. Точно так же, как Вундт отвергал софистический девиз «Человек есть мера всех вещей» (Кратил 385E), он критикует и девиз позднего Платона о том, что «Бог есть мера всех вещей» (Законы 716C). Высшее достоинство принадлежит философии, которую нельзя путать ни с религией, ни с утилитаристским индивидуализмом, ни с материализмом.

Интересный взгляд на научное наследие Макса Вундта содержится в диссертации Манфреда Хантке 2015 г. Этот автор анализирует взаимосвязь между философским факультетом Тюбингенского университета, где Вундт работал в 1930-е и первую половину 1940-х гг., и национал-социализмом. В диссертации под названием «Закат духа» Макс Вундту отведено сорок страниц. В первом абзаце главы о Вундте тот назван «профессором со свастикой» (правда, в скобках) [5, с. 205]. В диссертации содержание книги Вундта о биографии Платона изложено на одной странице, в очень упрощенной форме. Введение в основную философскую линию мысли Вундта у Хантке не происходит. Хантке упрощенно диагностировал антимодернистские аффекты общества Второй Германской империи как определяющие содержание книги. Можно сказать, что работа Хантке – по крайней мере, в отношении Макса Вундта – это лишь «каталогизация политически нежелательного», своего рода реакция академической номенклатуры, которая не хочет философски понимать и мыслить, а только хочет показать, кто и что нежелательны. Опубликованная в 1994 г. работа Ульрике Цимбрих [11], описывающая восприятие «Политии» Платона немцами в период с 1800 по 1970 г. (в том числе Вундтом) также не может подняться выше этого уровня «каталогизации».

Макс Вундт – глубокий политический философ и идеалист, заслуживающий научного интереса и основательных исследований. Однако, поскольку Вундт имеет клеймо «профессор со свастикой», его труды, вероятно, и в будущем будут служить лишь ресурсом отдельных цитат для исторических исследований, посвященных греческой древности и немецкому идеализму. Настоящему и честному философскому интересу «к самому делу» будет мешать страх перед последствиями со стороны «академического сообщества».

Список литературы

1. Фукидид. История / пер. и примеч. Г. А. Стратановского, отв. ред. Я. М. Боровский. – СПб.: Наука, 1999. – 592 с.
2. Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы Философии / пер. и примеч. А. А. Иваненко. – СПб.: Наука, 2014. – 267 с.
3. Halfwassen J. Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre // *Platonisches Philosophieren* / Thomas Alexander Szlezák (hrsg). – Hildesheim, 2001. – S. 67–85.
4. Halfwassen J. Mehr oder weniger ein Prinzip: Platons unbestimmte Zweiheit // *Intensität und Realität* / Thomas Kisser, Thomas Leinkauf (hrsg). – Berlin, 2016. – S. 11–30.
5. Hantke M. Geistesdämmerung. Das philosophische Seminar an der Eberhard-Karls-Universität 1918–1945: PhD thesis. – Tübingen: Philosophisches Seminar der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 2015. – 610 с.
6. Mohler A. Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Ein Handbuch. – Graz: ARES Verlag, 2005. – 643 с.
7. Platon. Parmenides [Электронный ресурс]. URL: <http://www.zeno.org/nid/20009262679> (дата обращения: 23.05.2021).
8. Platon. Politeia / deutsche Übersetzung von Karl Vretska – Stuttgart: Reclam Verlag, 2017. – 579 s.
9. Wundt M. Platons Leben und Werk. – Jena: Verlag Eugen Diedrichs, 1914. – 177 s.
10. Wundt M. Platons Parmenides. – Stuttgart: Kohlhammer, 1935. – 81 s.
11. Zimbrich U. Bibliographie zu Platons Staat: die Rezeption der Politeia im deutschsprachigen Raum von 1800 bis 1970. – Frankfurt am Main: Verlag Klostermann, 1994. – 312 s.

References

1. Fukidid (1981). *Istoriya* [History], trans. by G. A. Stratanovskij, ed. by J. M. Borovskij. Sankt-Peterburg: Nauka. 592 p. (in Russian).
2. Schelling, F.W.J. (2014). *Izlozhenie moej sistemy Filosofii* [Exposition of my system of Philosophy], trans. by A. A. Ivanenko. Sankt-Peterburg: Nauka. 267 p. (in Russian).
3. Halfwassen, J. (2001). Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre [Monism and dualism in Plato's doctrine of principles]. *Platonisches Philosophieren* [Platonic philosophizing] Thomas Alexander Szlezák (hrsg). Hildesheim. ss.67–85. (in German).
4. Halfwassen, J. (2016). Mehr oder weniger ein Prinzip: Platons unbestimmte Zweiheit [More or less a principle: Plato's indefinite duality]. *Intensität und Realität* [Intensity and reality]. Thomas Kisser, Thomas Leinkauf (hrsg) Berlin: ss.11–30. (in German).
5. Hantke, M. (2015). *Geistesdämmerung. Das philosophische Seminar an der Eberhard-Karls-Universität 1918–1945* [Twilight of mind. The philosophical seminar at the Eberhard-Karls-Universität 1918–1945]. PhD thesis. Tübingen: Philosophisches Seminar der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 610 s. (in German).
6. Mohler, A. (2005). *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Ein Handbuch* [The Conservative revolution in Germany 1918–1932: A Handbook]. Graz: ARES Verlag. 643 s. (in German).
7. Platon. *Parmenides* [Electronic Resource]. URL: <http://www.zeno.org/nid/20009262679> (Date of access 23.05.2021).

8. Platon. (2017). *Politeia* [Politeia], trans. by Karl Vretska. Stuttgart: Reclam Verlag. 579 s. (in German).

9. Wundt, M. (1914). *Platons Leben und Werk* [Plato's life and work]. Jena: Verlag Eugen Diederichs. 177 s. (in German).

10. Wundt, M. (1935). *Platons Parmenides* [Plato's Parmenides]. Stuttgart: Kohlhammer. 81 s. (in German).

11. Zimbrich, U. (1994). *Bibliographie zu Platons Staat: die Rezeption der Politeia im deutschsprachigen Raum von 1800 bis 1970* [Bibliography on Plato's state: the reception of the Politeia in German-speaking countries from 1800 to 1970]. Frankfurt am Main: Verlag Klostermann. 312 p. (in German).

Об авторе

Тренделькамп, Тим, аспирант Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация; магистр философии [Пекинский Университет]; бакалавр философии [Мюнхенский университет], ORCID ID: 0000-0003-2188-0214, e-mail: trendelkamp@yandex.ru

About the author

Tim Trendelkamp, graduate student at the Institute of philosophy, St. Petersburg State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; master of philosophy [Peking University]; bachelor of philosophy [University of Munich], ORCID ID: 0000-0003-2188-0214, e-mail: trendelkamp@yandex.ru

Поступила в редакцию: 17.06.2021

Received: 17 June 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDC 130.2 "653/715"

DOI 10.35231/18186653_2021_3_22

Особенности смыслового понимания культуры в европейской философской мысли Средневековья и Возрождения

В. А. Виравчева

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Стабильность общества в современном мире, на фоне процессов глобализации, а также множественных межнациональных и международных конфликтов определяется взаимодействием культур. Для адекватной оценки социокультурной действительности необходимо выявление смыслов, составляющих понятие культуры в разные исторические эпохи, и понимание трансформации этих смыслов в ходе исторического развития общества.

Содержание. В период Средневековья понятия *культуры* как особого мира, создаваемого человеком, не существовало и не могло существовать, поскольку человек, понимаемый как творение Бога, не имел права на самостоятельную творческую деятельность. Творчество было прерогативой Бога. Однако слово *cultura*, с его определенным смысловым содержанием, наличествовало. Оно трактовалось неоднозначно: 1) культура как наследие времен Античности (этот смысл подвергался сомнению в средневековом дискурсе); 2) культура как уровень образованности (в смысле способности к толкованию религиозных текстов); 3) культура как божественная деятельность в отношении человека, «обработка» его души.

В эпоху Возрождения изменения в понимании функций Бога и человека способствовали смене мировоззренческой парадигмы: теоцентризм уступает место гуманистическому антропоцентризму. Могущество Бога не отрицается, но человек уже рассматривается в качестве самого совершенного божественного создания, обладающего творческими способностями. Сферой приложения творческих усилий человека является он сам, его самосовершенствование. Идея богоподобия человека в эпоху Возрождения реализуется посредством понятия *humanitas*, смысл которого – творческий процесс духовного и нравственного развития человека. Хотя у слова *cultura* все еще преобладают прежние смыслы, но встречаются и смысловые пересечения слов *humanitas* и *cultura*.

В XVI–XVII вв. частотность употребления слова *cultura* по отношению к ментальной деятельности человека усиливает его метафоричность («возделывание ума»). Появляется множество словосочетаний со словом *cultura*, что способствует возникновению обобщающего значения у этого понятия, и оно приобретает самостоятельность в смысле совершенствования и развития вообще.

Выводы. В средневековом семантическом контексте самостоятельное понятие культуры как мира, создаваемого человеком, отсутствовало. Идея *humanitas* представляет собой прообраз идеи культуры. Смысловые пересечения слов *humanitas* и *cultura* сыграли ведущую роль в

появлении признаков самостоятельности у концепта *cultura*. Смысловые изменения понятия культуры соотносятся с трактовкой изменений в социальной действительности и подходами к их познанию.

Ключевые слова: культура, Средневековье, Возрождение, теоцентризм, гуманистический антропоцентризм, ментальная деятельность человека, творчество, смысловое изменение, самостоятельное понятие.

Для цитирования: Вирачева В. А. Особенности смыслового понимания культуры в европейской философской мысли Средневековья и Возрождения / В. А. Вирачева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 22–32. DOI 10.35231/18186653_2021_3_22

Features of the semantic understanding of culture in the Middle Ages and the Renaissance European philosophical thought

Viktoriya A. Viracheva

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The stability of society in the modern world, against the background of the globalization process, as well as multiple interethnic and international conflicts, is determined by the interaction of cultures. For an adequate assessment of the socio-cultural reality, it is necessary to identify the meanings that make up the concept of culture in different historical epochs, and to understand the transformation of these meanings in the course of the historical development of society.

Content. During the Middle Ages, the concept of *culture* as a special world created by man did not exist and could not exist, since man, understood as a creation of God, had no right to independent creative activity. Creativity was the prerogative of God. However, the word *cultura*, with its specific semantic content, existed. It was interpreted ambiguously: 1) culture as a heritage of antiquity (this meaning was questioned in medieval discourse); 2) culture as a level of education (in the sense of the ability to interpret religious texts); 3) culture as a divine activity in relation to a person, the “processing” of his soul.

In the Renaissance, changes in the understanding of the functions of God and man contributed to a change in the worldview paradigm: theocentrism gives a way to humanistic anthropocentrism. The power of God is not denied, but man is already considered as the most perfect divine creature with creative abilities. The sphere of a person’s creative efforts application is himself, his self-improvement. The God-likeness of man idea during the Renaissance is realized through the concept of *humanitas*, the meaning of which is the creative process of spiritual and moral person development. Although the former meanings still prevail in the word *cultura*, there are also semantic intersections of the words *humanitas* and *cultura*.

In the XVI–XVII centuries, the frequency of using the word *cultura* in relation to a person’s mental activity increases its metaphorical nature (“cultivation of the mind”). There are many phrases with the word *cultura*, which contributes to the emergence of a generalizing meaning for this concept and it acquires independence in the sense of improvement and development in general.

Conclusions. In the medieval semantic context, there was no independent concept of culture as a world created by man. The idea of *humanitas* is a prototype of the idea of *culture*. The semantic intersections of the words *humanitas* and *cultura* played a leading role in the appearance of signs of independence in the concept *cultura*. The semantic changes of the concept of culture are correlated with the interpretation of social reality changes and approaches to their cognition.

Key words: culture, Middle Ages, Renaissance, theocentrism, humanistic anthropocentrism, human mental activity, creativity, semantic changes, an independent concept.

For citation: Viracheva, V. A. (2021). Osobennosti smyslovogo ponimaniya kul'tury v evropeiskoj filosofskoj mysli Srednevekov'ya i Vozrozhdeniya [Features of the semantic understanding of culture in the Middle Ages and the Renaissance European philosophical thought] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 22–32. DOI 10.35231/18186653_2021_3_22 (In Russian).

Введение

Международные конфликты, «оранжевые» революции, ухудшение отношений между ядерными державами и другие подобные явления и события, происходившие в конце XX – начале XXI в., а также техногенные и природные катастрофы, случившиеся в этот период, заставляют переосмыслить не только роль человека в обществе и в мире в целом, но и пересмотреть сущность и значение понятий, формирующих мировоззрение.

Одним из таких понятий следует назвать *культуру*. Именно культурные различия часто становятся причиной конфликтов как внутри стран, так и между различными государствами. В сущности, сегодня, вероятно, можно сказать, что культура является одним из ключевых факторов, определяющих стабильность общества. Понимание становления и развития понятия «культура», его смысловых трансформаций необходимо для адекватного восприятия человеком социокультурной действительности, внутри которой он существует, и рефлексии, предохраняющей мир человека от разрушения.

Уже в период Античности в латинском языке существовало целостное сформированное понятие «культура», которое отражало основные аспекты жизни человека в обществе тех времен. Однако это понятие не охватывало особой, противопоставленной природе, формы человеческой активности. Более того, «в условиях социокультурной реальности античного мира ... не возникало потребности в появлении значения понятия “культура”, близкого к новоевропейскому» [6, с. 61].

Античный мир сменяется эпохой Средневековья, что проявляется как в изменении социальной структуры и социально-экономических условий в европейском обществе, так и в духовной сфере (множественность античных богов

сменяется христианским монотеизмом). Как в этих условиях изменился смысл понятия культуры? Да и существовало ли оно в Средние века? Цель данной статьи – найти ответы на поставленные вопросы.

Содержание исследования

Миропонимание Средневековья не воспринимало культуру как особую, противопоставленную природе форму человеческой деятельности. Для Средневековья характерно противопоставление миру природы мира надприродного – Бога. При этом отрицалась самостоятельная творческая деятельность человека, ему разрешалось только созерцать и смиренно принимать испытания, назначенные Богом. В Исповеди Августина находим подтверждение этому: «Бог превыше всех и все должно покоряться Ему». В Средневековье человек понимался как творение Бога наравне с окружающим его миром, и мысль о самостоятельности человека была неприемлема. Более того, самостоятельная, не освященная божественным разрешением и одобрением деятельность расценивалась как большой грех. Согласно Августину, «не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку» [цит. по: 2, с. 466]. Иными словами, идея самозаконности человека, необходимая для формирования понятия культуры в широком его значении, была недоступна для средневекового миропонимания [4, с. 37].

Само слово *cultura* существовало, но воспринималось оно неоднозначно. С одной стороны, одно из его значений было связано с почитанием античных богов, и представители христианской церкви (Амвросий Медиоланский, IV в.) трактовали это слово как объединяющее языческие обычаи и традиции. Поскольку в эпоху Средневековья происходило распространение в Европе единой религии – христианства, а многообразие языческих богов отвергалось, то языческие обычаи и традиции тоже полностью отрицались.

«Обычай и культура порождают гибель их самих (людей), потому что не от Бога, а от людей эти правила и учения, надежда на которые пуста, так как несомненно, что человеческое заблуждение выдумало их против Творца, ибо такая надежда, уклоняя их от веры в единого Бога, ведет к суеверному поклонению многим богам» [3, с. 539].

Только полный отказ от «культуры», понимаемой как традиции или философия язычников, которой приписывается «различие в совершенстве отдельных элементов» (следовательно, разнообразие создано не Богом), т. е. отказ от всех прежних верований, позволяет обрести Бога. «... Те обрезаны во Христе, кто, отрезав от себя культуру всего человеческого предания, объединяются с Христом, обрезанные сердцем, а не плотью» [3, с. 538]. Иными словами, античная культура полностью отвергалась.

С другой стороны, наряду с использованием слова *cultura* в качестве сельскохозяйственного термина имело место употребление его и в значении «Божественного попечения» в отношении человека. В «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином» у Пьера Абеляра появляется идея культуры как деятельности Бога, направленной на совершенствование человека: «крайняя плоть отсекается вследствие ревностного к нам Божественного попечения (*divina cultura*), с помощью которого Бог начинает нас усовершенствовать» [1, с. 507]. Поскольку Абеляр в этом месте приводит сравнение с обрезанием виноградной лозы для получения садовых плодов, а не диких, можно сказать, что слово *cultura* здесь употребляется в значении, близком к сельскохозяйственному «обработка». Что же касается значений «воспитание, образование», то в этом случае понятие «культура/*cultura*» означает толкование священных текстов, трактовку уже имевшегося Знания-Откровения, сохранение разработанных догматов и всей системы материальных и духовных сущностей, но не создание чего-то нового.

Таким образом, в Средние века слово *cultura*, с одной стороны, воспринималось в качестве понятия, унаследовавшего значения «почитание (богов)», «возделывание» и «воспитание» из античных времен, и в этом качестве подвергалось сомнению. С другой стороны, оно же означало приверженность христианским догматам, умение толковать священные тексты. Имеется также употребление слова *cultura* в значении «обработки», но это – в отношении духовных качеств человека, в смысле возделывания Богом человека, улучшения им своего творения. Однако все указанные смыслы слова *cultura* не подразумевали выделения «специфического человеческого мира ни в его опредмеченной форме, ни в форме духовной» [8, с. 18].

Понятие Бога для представителя Средневековья было многофункциональным. В. В. Соколов выделяет в нем онтологическую, мистифицирующую и интеллектуализирующую функции [9, с. 17]. Мистифицирующая функция утверждала тотальную непознаваемость мира и представляла человека лишь в роли просителя перед лицом божественного начала. Интеллектуализирующая функция, напротив, призвана была закрепить результаты познавательной деятельности человека и поддержать его в стремлении познать.

Фундамент для формирования пространной идеи культуры был заложен лишь в эпоху Возрождения, когда имела место ломка средневековой доктрины теоцентризма, и на смену теоцентрическому мировоззрению Средневековья пришел гуманистический антропоцентризм. Данный процесс был связан как с изменением социально-экономических условий в Европе (развитие городов, мануфактурного производства, технические и научные достижения в различных сферах, появление новых социальных слоев и изменение социальной структуры общества), так и с изменением трактовки мировоззренческих функций Бога и человека.

Изменение соотношения двух названных функций способствовало утверждению гуманистического антропоцентризма. Если в религиозно-мистической мысли мистифицирующая сторона божественного существа максимальна, то в схоластических трактатах и затем в оппозиционно-рационалистических направлениях средневековой философии интеллектуализация понятия Бога оттесняет мистичность на задний план, что проявляется в трактовке идеи уподобления Богу, которая была важнейшей как в теоцентризме, так и для гуманистического антропоцентризма.

В теоцентрическом мировоззрении, поскольку Бог противопоставлен природе и человеку, уподобление тщетно и невозможно, познавательная деятельность бесполезна и представляет собой лишь «суету сует», а человек воспринимается как «родовое существо». Однако гуманистический антропоцентризм видел в человеке прежде всего «индивидуальное существо», у которого есть как физические, так и духовные потребности, требующие удовлетворения [9, с. 18–19]. Особенность человека как духовного существа, подчеркивает В. В. Соколов, ссылаясь на трактат флорентийского философа Джоноццо Манетти, определяется именно данной от Бога способностью действовать и познавать, что и составляет долг человека. Гуманисты понимали творческую потенцию человека как его атрибутивное свойство, связывая человеческую деятельность со свободой человеческой воли. «Молитвенное созерцание теоцентризма, – замечает Соколов – сменяется в антропоцентризме всемерным утверждением активности человека» [9, с. 20]. И эта активность проявлялась в выходе за рамки средневекового социального пространства, в стремлении освободиться от предела, заданного идеей Блага.

«Новая этика, созданная усилиями ренессансных мыслителей, с её “бунтом против социума” и интенцией на освобождение человека и морально-этической сферы от предела, полагаемого идеей сверхсущего Блага, отказалась ... от метафизического базиса классической этики, ставящего проблему Блага как проблему цели и конца» [7, с. 35].

Конечной целью человека становится он сам, и опорой такой направленности служила идея богоподобия человека, поскольку, как признавалось религией, он был создан по образу и подобию Бога и мог творить.

«... Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и Свет, породил Человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его, как Собственное дитя. Своею красотой Человек воспроизводил образ Отца; Бог действительно полюбил своё подобие и отдал Человеку все свои творения. Но человек ... также возжелал творить и получил на это позволение Отца ...» [10, с. 16].

Идея богоподобия человека позволила уйти от полного подчинения Богу и обрести уверенность в себе в период эпохи Возрождения. Человек желает, и ему позволено творить, но мир уже сотворен, поэтому сферой приложения человеческих творческих усилий является сам человек. Индивид понимается философами Ренессанса как автономный нравственный субъект, который сам создает свой моральный облик, сам ставит перед собой цель и сам творит Благо [7, с. 36–37]. Причем, согласно представлениям ренессансной этики, благо заключается в достижении свободы («Что это за благо? Я скажу: это душа свободная и возвышенная, все подчиняющая себе и сама ничему не подчиненная» [7, с. 38]). Идея свободы в этических представлениях гуманистов Возрождения реализовалась либо посредством признания существования естественного Разума как высшего творения природы и содержащего в себе, наряду с Божественным, свои устои добра и зла (Помпонацци) [7, с. 38], либо посредством признания за человеком свободного выбора в создании своего морального облика, в желании быть или не быть нравственным (Фичино) [7, с. 41].

Средневековая идея вочеловечивания Бога во Христе в эпоху Возрождения находит воплощение в идее *humanitas*, направленной на развитие и исследование морально-этической сферы жизни человека. Именно слово *humanitas*, а не слово *cultura*, используют гуманисты Возрождения, когда речь идет об особых, присущих только человеку свойствах его сознания, его ментальной сущности, поскольку оно (*humanitas*) отражает духовные качества человека.

Идею *humanitas*, которая предполагала, что процесс творчества направлен на человека, на его духовное и нравственное развитие, можно рассматривать в качестве прообраза идеи культуры. Само же слово *cultura* в значении особого феномена, присущего человеческому сообществу, почти не встречается в текстах философов Возрождения. Оно по-прежнему имеет связь преимущественно с сельскохозяйственной семантикой, а в фразах, имеющих отношение к человеку, доминирует агрикультурный смысл – смысл «возделывание» переносился на процесс формирования личности человека (Ю. Асоян и А. Малафеев приводят в качестве примера слова Ф. Бэкона «культура и удобрение умов» [4, с. 46]).

Все же, однако, имелись случаи пересечения значений слов *cultura* и *humanitas*. Ян Амос Коменский (1592–1670) использовал слово *cultura* для обозначения не просто стремления к совершенству, что соответствует принятому словарному значению, а еще и стремления «становиться и постоянно быть действительно человеческим» [11, с. 138]. Это означает необходимость «быть культурным» (*cultus*), чтобы «быть человеческим» (*humanitas*), т. е. слова «человечность» и «культура» по своему значению приравняются. *Cultura*

universalis (универсальная культура человечества) у Коменского представляет собой «способ облагораживания формирующейся человеческой личности и общую гармонию социального существования в мире» [4, с. 49].

Значение слова *cultura* постепенно приобретало самостоятельность в ходе трансформации от «культуры чего-то» к «культуре как что-то». Первые признаки формирования отдельной лексической единицы *cultura*, отмечает Р. А. Будагов, проявляются в XVI–XVII вв. в наличии большого количества словосочетаний, которые, несмотря на то что в них слово *cultura* «опирается на другое слово, образующее с ним известное формальное и смысловое единство», создают условия для возникновения отдельного самостоятельного понятия, означающего культуру вообще. В качестве примера Р. А. Будаговым приводятся следующие словосочетания: *cultura juris* – выработка правил поведения; *cultura scientiae* – приобретение знаний, опытности; *cultura litterarum* – совершенствование письменности; *cultura linguae* – совершенствование языка [5, с. 111]. Указанные словосочетания и многие аналогичные им, по словам Р. А. Будагова, обнаружены в трактатах немецкого юриста и историка С. Пуфендорфа (1632–1694). Увеличение частотности употребления слова *cultura* в словосочетаниях, связанных с ментальной деятельностью человека, способствовало тому, что оно постепенно утрачивало свою метафоричность (метафора о «возделывании ума» становилась привычной) и все чаще использовалось в качестве самостоятельного понятия для характеристики совершенствования и развития вообще.

Выводы

Обобщая представленный анализ смысловых изменений, можно сказать, что самостоятельного понятия культуры как обозначения особого мира, материального и духовного, созданного человеком, в средневековом семантическом контексте не существовало. Однако эпоха Возрождения подготовила идейный фундамент для его появления. Создание этого фундамента обусловлено утверждением гуманистического антропоцентризма, пришедшего на смену средневековой доктрине теоцентризма. Признание за человеком права осуществлять творческую деятельность, а также свободы воли в сфере нравственности и морали, упрочило уверенность человека в себе, в возможности изменять существующий мир и создавать свой, удовлетворяющий моральным принципам гармоничного и справедливого общества. Наряду с правом человека на творческую деятельность ему вменяется в обязанность действовать и познавать, творить, совершенствовать самого себя, чтобы соответствовать замыслу Бога,

создавшего человека в качестве своего подобия. Идеи гуманистического антропоцентризма реализовались через смыслы, передаваемые понятием *humanitas*, которое можно рассматривать в качестве прообраза идеи культуры. Смысловые пересечения слова *humanitas* со значением слова *cultura* способствовали тому, что последнее стало чаще употребляться в словосочетаниях, связанных с ментальной деятельностью человека, и стало приобретать черты самостоятельного понятия: в языке проявляются первые признаки самостоятельности слова *cultura* в словосочетаниях, где оно пока еще опирается на другое слово и образует с ним смысловое единство в значении «функция чего-то».

Анализ изменений смыслового наполнения слова *cultura* позволяет сделать вывод, что они происходят в соответствии с изменением в понимании человеком своего существования, своей связи с окружающей действительностью. Имеет место соотношение значений слова *cultura* с подходами к познанию действительности. Для Средневековья характерно полное подчинение идее Творца. Человек изучает и познает деятельность Бога, не выходя за пределы его творений, не помышляя о самостоятельном творении. Соответственно, смысл слова *cultura* связан с возделыванием Богом своего творения – человека. Лишь в эпоху Возрождения идея богоподобия человека, которая находит свое развитие в гуманистическом антропоцентризме, позволила человеку изменить отношение к самому себе и дала ему возможность не только созерцать и познавать, но и созидать, т. е. пассивная деятельность приобрела активный характер. Причем, это созидание было направлено на человека, что отразилось в языке как через широкое использование слова *humanitas* авторами эпохи Возрождения, так и в появлении большого количества сочетаний слова *cultura* со словами, имеющими отношение не к сельскому хозяйству, а к сферам, связанным с ментальной деятельностью человека, его ментальным совершенствованием.

Рассмотрение смысловых трансформаций на примере понятия «культура» показывает тесную взаимосвязь социокультурных условий, существующих в обществе, и смыслов понятийного аппарата, определяющего основные мировоззренческие установки. Отслеживание смысловых трансформаций понятия «культура» может способствовать пониманию причин, которыми представители различных культур руководствуются в своих действиях, что в приложении к современной действительности может помочь избежать межкультурных конфликтов. В более широком ракурсе понимание смысловых изменений и причин, их вызывающих, дает возможность избежать ошибок, которые могут возникнуть в процессе регулирования различных сторон жизни общества.

Список литературы

1. Абельяр П. Теологические трактаты – М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2010. – 640 с.
2. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1–2). – СПб.: Пневма, 2003. – 688 с.
3. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. Т. 2 / под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб.: РХГИ, 2002. – 635 с.
4. Асоян Ю., Малофеев А. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX века): моногр. – М.: ОГИ, 2000. – 344 с.
5. Будагов Р. А. История слов в истории общества: моногр. – 2-е изд., доп. – М.: Добросвет-2000, 2004. – 256 с.
6. Виравчева В. А. Формирование онтологического статуса понятия «культура» в античном семантическом контексте // Научное мнение: педагогические, психологические и философские науки. – 2019. – № 3. – С. 58–62.
7. Витченко Н. Н. Европейская наука *statu nascendi*: моральный модус: моногр. – Томск: Центр учебно-методической литературы Томского государственного педагогического университета, 2004. – 204 с.
8. Плебанек О. В. Культура – классический объект постнеклассического знания: моногр. – СПб.: Балт. гос. техн. ун-т «Военмех», 2011. – 196 с.
9. Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков: учеб. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высшая школа, 1996. – 400 с.
10. Трисмегист Г. Поймандр // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – К.: Ирис; М.: Алетея, 2001. – 622 с.
11. Чапкова Д. Некоторые актуальные аспекты понятия культуры у Я. А. Коменского // Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского: Материалы междунар. симп. к 400-летию со дня рождения Я. А. Коменского, Москва, 1990 г. – М.: Река времен, 1997. – С. 137–139.

References

1. Abelyar, P. (2010). *Teologicheskie traktaty* [Theological treatises]. Moskva: Kanon+; Reabilitatsiya. 640 p. (In Russian).
2. Antiseri, D., Reale, Dzh. (2003). *Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashykh dnei. Antichnost' i Srednevekov'e (1–2)* [Western philosophy from its origins to the present days. Antiquity and the Middle Ages (1–2)]. Sankt-Peterburg: Pnevma. 688 p. (In Russian).
3. Antologiya srednevekovoj mysli [Teologiya i filosofiya evropeiskogo Srednevekov'ya] (2002), v 2 tomakh. Tom 2 [Anthology of medieval thought (Theology and philosophy of the European Middle Ages), in 2 vols. Vol. 2.]. Sankt-Peterburg: RHGI. 635 p. (In Russian).
4. Asoyan, Yu., Malofeyev, A. (2000). *Otkrytie idei kul'tury (Opyt russkoj kul'turologii serediny XIX – nachala XX veka)* [Discovering the idea of culture (Russian cultural studies experience in the mid 19th – early 20th centuries)]. Moskva: OGI. 344 p. (In Russian).
5. Budagov, R. A. (2004). *Istoriya slov v istorii obshchestva* [The history of words in the history of society]. Moskva: Dobrosvet-2000. 256 p. (In Russian).

6. Viracheva, V. A. (2019). Formirovanie ontologicheskogo statusa ponyatiya “kul'tura” v antichnom semanticheskom kontekste [The concept of “culture” ontological status forming in the antique semantic context]. *Nauchnoe mnenie: pedagogicheskie, psikhologicheskie i filosofskie nauki* [Scientific opinion: pedagogical, psychological and philosophical sciences]. No. 3. pp. 58–62. (In Russian).

7. Vitchenko, N. N. (2004). *Evropeiskaya nauka statu nascendi: moral'nyj modus* [European science *statu nascendi*: moral modus]. Tomsk: Tsentr uchebno-metodicheskoy literatury Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. 204 p. (In Russian).

8. Plebanek, O. V. (2011). *Kul'tura – klassicheskij ob'ekt postneklassicheskogo znaniya* [Culture is a classical object of post-non-classical knowledge]. Sankt-Peterburg: Baltijskij gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet. 196 p. (In Russian).

9. Sokolov, V. V. (1996). *Evropejskaya filosofiya XV–XVII vekov* [European philosophy of the 15th – 17th centuries]. Moskva: Vysshaya shkola. 400 p. (In Russian).

10. Trismegist, G. (2001). Poimandr [Poimander]. *Germes Trismegist i germeticheskaya traditsiya Vostoka i Zapada* [Hermes Trismegistus and the Hermetic tradition of East and West]. Kiev: Iris; Moskva: Aleteiya. 622 p. (In Russian).

11. Chapkova, D. (1997). Nekotorye aktual'nye aspekty ponyatiya kul'tury u Ya. A. Komenskogo [Some actual aspects of the concept of culture by Ya. A. Komensky]. *Chelovek – kul'tura – obshchestvo v kontseptsii Yana Amosa Komenskogo* [Man – culture – society in the concept by Jan Amos Comenius]. Moskva: Reka vremyon. pp. 137–139. (In Russian).

Об авторе

Ви́рачева Виктория Анатольевна, соискатель, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-9814-0455, e-mail: nika9551979@gmail.com

About the author

Viktoriya A. Viracheva, candidate for an academic degree, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-9814-0455, e-mail: nika9551979@gmail.com

Поступила в редакцию: 20.06.2021

Received: 20 June 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDC 1(091) "17"

DOI 10.35231/18186653_2021_3_33

Философское учение М. Мендельсона в трактате «Федон или о бессмертии души»

А. В. Шевцов

*Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет),
Москва, Российская Федерация*

Введение. Задачей статьи является определение специфики критической философии немецкого мыслителя второй половины XVIII в. Моисея Мендельсона (1729–1786) – «немецкого Сократа», собеседника Лессинга и Канта – на основе анализа его трактата «Федон или о бессмертии души» (1767).

Содержание. Автор, опираясь на изучение этого знаменитого трактата Мендельсона, показывает, что немецкий философ выстраивал собственную критическую методологию (независимую от кантовского критицизма). Это был его собственный вариант критицизма, который Мендельсон применил не только к прояснению вопроса о душе и ее бессмертии, но и по отношению к религиозным вопросам в целом, а также к другим актуальным проблемам его времени, в частности к спорам о пантеизме (спинозизме) Лессинга. В статье показывается философская атмосфера того времени, что соответствует продолжению замысла самого Мендельсона, который на страницах своего трактата пожелал сделать, чтобы его «Федон» заговорил не устами Платона, а языком XVII или XVIII в.

Выводы. Изучение и новое прочтение трудов старых мастеров философии по-прежнему остается актуальным и способствует современному пониманию прошлых достижений философской мысли. Трактат Мендельсона «Федон или о бессмертии души» сопоставляется с диалогом Платона «Федон». Демонстрируется различие этих текстов, показывается, в чем состояли особенности размышлений Мендельсона. Определяется критицизм философии Мендельсона, в сравнении с концепцией критической философии Канта. Делается вывод о критическом отношении философии Мендельсона к метафизике в философии Нового времени (например, к воззрениям Лессинга, Лейбница, Вольфа, Аббта, Бошковича и оппонента Мендельсона К. Ф. Николаи).

Ключевые слова: критическая философия, атеизм, логика, Моисей Мендельсон, трактат «Федон», Сократ, Платон, Кант, Аббт, Лессинг, Вольф, Бошкович, Николаи.

Для цитирования: Шевцов А. В. Философское учение М. Мендельсона в трактате «Федон или о бессмертии души» / А. В. Шевцов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 33–42.
DOI 10.35231/18186653_2021_3_33

The philosophical doctrine of M. Mendelssohn in the treatise “Phädon or on the immortality of the soul”

Alexandr V. Shevtsov

*Moscow aviation institute (national research university),
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The purpose of the article is to determine the specifics of the critical philosophy of the German thinker of the second half of the XVIII century Moses Mendelssohn (1729–1786) – the “German Socrates”, the interlocutor of Lessing and Kant – based on the analysis of his treatise “Phaedo or on the immortality of the Soul” (1767).

Content. The author, relying on the study of this famous treatise by Mendelssohn, shows that the German philosopher built his own critical methodology (independent of Kant's criticism). This was his own version of criticism, which Mendelssohn applied not only to clarify the question of the soul and its immortality, but also in relation to religious issues in general, as well as to other topical problems of his time, in particular, to the disputes about Lessing's pantheism (Spinozism). The article shows the philosophical atmosphere of that time, which corresponds to the continuation of the plan of Mendelssohn himself, who on the pages of his treatise wanted to make his “Phaedo” speak not through the mouth of Plato, but in the language of the XVII or XVIII century.

Conclusions. The author proves that the study and new reading of the works of the old masters of philosophy is still relevant and contributes to the modern understanding of the philosophical thought past achievements. Mendelssohn's treatise “Phaedo or on the immortality of the soul” is compared with Plato's dialogue “Phaedo”. The difference between these texts is demonstrated, it is shown what the features of Mendelssohn's reflections were. The criticism of Mendelssohn's philosophy is determined, in comparison with the concept of Kant's critical philosophy. The conclusion is made about the critical attitude of Mendelssohn's philosophy to metaphysics in the philosophy of Modern Times (for example, to the views of Lessing, Leibniz, Wolf, Abbt, Boshkovich and Mendelssohn's opponent K. F. Nicolai).

Key words: critical philosophy, atheism, logic, Moses Mendelssohn, the treatise “Phaedo”, Socrates, Plato, Kant, Abbt, Lessing, Wolf, Boshkovich, Nicolai.

For citation: Shevtsov, A. V. (2021). Filosofskoe uchenie M. Mendel'sona v traktate “Fedon” (Phädon) ili o bessmertii dushy” [Philosophical doctrine of M. Mendelssohn in the treatise “Fedon or on the immortality of the soul”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 33–42. DOI 10.35231/18186653_2021_3_33 (In Russian).

Введение

Моисей Мендельсон (1729–1786), философ эпохи немецкого просвещения, был знаком с Лессингом, Гердером и Кантом, его называли «немецким Сократом» [5]. Мендельсон написал ряд интересных работ, среди которых наиболее

важные «Об истинности в метафизических науках» (1754) и «Что такое просвещение?» (1784). На вторую из них откликнулся И. Кант своей статьей «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», которая вышла в том же 1784 г. [4, с. 127–146]. В 1785 г. Мендельсон публикует последний свой трактат «Утренние часы, или чтения о бытии Бога» [10; 11].

В данной статье автор обращается к еще одному известному сочинению Мендельсона – «Федон или о бессмертии души» (1767). Наш перевод этого сочинения [6], который цитируется далее, выполнен по изданию 1871 г. [12]. Свой «Федон», как это было указано в предисловии, Мендельсон посвятил профессору философии Томасу Аббту (1738–1766) из университета Ринтельна [12, s. 38]. Как и у Платона [7, с. 7–80], «Федон» Мендельсона состоит из трех разговоров, в которых обсуждается четыре аргумента в пользу бессмертия души. Текст Мендельсона снабжен еще довольно большим и интересным Приложением. В предисловии к своему «Федону» Мендельсон указывал, что в работе над сочинением он обращался к фундаментальному труду Купера «Жизнь Сократа» (Cooper's Life of Socrates), изданному в Лондоне в 1750 г.

Содержание исследования

Как писал сам Мендельсон, в первом разговоре он старался держаться ближе к платоновскому тексту «Федона». Во втором разговоре Мендельсон уже подходит ближе к доказательству нематериальности души. Здесь, по его мнению, ему удалось показать свое представление сократовского метода. В третьем разговоре, как писал Мендельсон в Приложении, «...нашло мое убежище все новое, и мой Сократ стал говорить как в семнадцатом или восемнадцатом веке» [12, s. 5]. Мендельсон предупреждал, что откроет ли он в этом своем сочинении нечто новое или это будет чем-то обыкновенным, о чем и все толкуют, но каждый на свой манер – об этом будут судить другие мыслители, уровня Лейбница, Вольфа, Реймаруса. Сам Мендельсон был знаком с Вольфом и его философией, а также с Гердером и Кантом. Мендельсон указывал в завершение своего трактата о «Федоне», что он в своем труде опирался также на «Метафизику» Баумгартена и на «Истины естественной религии» Реймаруса.

Итак, в «Федоне» Платона и в «Федоне» Мендельсона три разговора: в первом участвуют Сократ, Эксекрат, Федон, Симмий, Кевес, Филон, во втором разговоре – Федон, также он участвует и в третьем разговоре. Мендельсон, подробно и критически рассмотрев все аргументы в пользу бессмертия души, остановился на четвертом аргументе, который заключался в выстраивании теории души как эйдоса жизни.

По Платону, Сократ признается вначале, что он не знает, в принципе причин вещей, даже причин и смыслов сложений чисел. Затем он говорит об Анаксагоре, своем учителе, и о его теории Ума, как первопричины всего, и здесь Сократ признается в тщетности и этой первопричины – нет никакого смысла искать причину всему или чему-то конкретному, ведь все это ускользает в бесконечности. Поэтому наилучшим доказательством бессмертию души может быть только допущение лучшего, в сравнении с другим (доказательство по причастности одного другому). Отсюда следовали рассуждения Сократа, Кевеса и Симмия о причастности душе противоположностей, которых она не приемлет, – например, смерти, а следовательно, она бессмертна [7, с. 56–68].

Мендельсон в Приложении к своему «Федону...» изложил свои возражения. Он писал, что: «...любая вещь действует соразмерно воздействию на нее, как сопротивление, которым она реагирует <на воздействие>, никогда не находясь в покое» [12, s. 137]. Поэтому силы проявляются своими предметами, становятся актуальными или находятся в замершем состоянии. Мендельсон полагал, что такие силы имеют различные степени, различные градации актуального. То, что не имеет никакого предметного статуса, а тем более статуса вещи – и не существует <пока еще> в сознании. Поэтому он говорил о так называемых «первоначальных» (*ursprüngliche*) силах, которыми осуществляется как бы «программа» возникновения вещи как предмета. У Мендельсона это называется «понятиями», которыми освещается разум, находящий весь мир как еще не доказанный, но как мыслимый и выражаемый в словах. Здесь Мендельсон не согласился с Вольфом в том, что «все изменяющееся никогда не остается в неизменном виде», указывая при этом на Платона: «Все преходящие вещи, как писал этот мыслитель в *Теэтете* и во многих других местах, пребывают в постоянном изменении форм и ни в какое мгновение не остаются подобными самими себе. Он описывал их <вещи> поэтому как не имеющие никакого действительного бытия, но лишь некое становление» [12, s. 139–140]. По мнению Мендельсона, это центральный пункт Платоновского учения, на котором основывается его теория об истинном бытии всеобщих неизменных понятий и отличии знания от мнения. Все школы древности старались или подтвердить эти положения, или их опровергнуть:

«...вся его демонстрация основана на предложении считать, что ощущение, мышление и воля есть единственные действия души. И это предложение, которого я придерживаюсь, не относится ни к одной школе. <...> Очевидно отсюда, что душа после смерти может продолжать действовать как субстанция, не ощущая себя как душа, <в собственном смысле> мыслящей и решающей» [12, s. 140].

Далее Мендельсон все реже интерпретирует текст Платона, но все более и более пускается в собственное философствование. Он как бы «освобождает» свою философию от религии: прежде всего это видно по самой постановке вопроса – если не доказано что душа бессмертна, то надо посмотреть, а что же такое она представляет сама по себе? И здесь оказывается, что душа – это как бы некая экспликация рассудка как свойства высокоорганизованной материи. Человек так себя воспитал, находясь все время в ожидании следующего и, желательно, лучшего момента, чем предыдущий, что он предполагает наступление следующего момента жизни, аналогично наступающему моменту времени, и поэтому он уверовал, что так будет и дальше, как следующее за предшествующим. В своем сочинении Мендельсон не «пересказывает» как преподаватель философии диалог «Федон» самого Платона, а старается осовременить для середины XVIII в. главный вопрос, смертна или бессмертна душа [8, с. 38] и выяснить, что же такое – душа человека?

За идеей души, по Мендельсону, стоят представления о скрытых возможностях человека, которые проявляются в навыках и умениях. Эти первоначально «свернутые» силы возможностей и стоят за понятиями, которые делают ясным здравый рассудок настолько, что «...он не нуждается ни в каком доказательстве, и он может мыслить <и осознавать> мудрость мира со всех сторон, только время от времени выражая ее в словах по-разному» [12, s. 138].

Платон, как считал Мендельсон, не предписывал вещам никакого действительного бытия, но только помещал их в процесс возникновения. Давая интерпретацию Платона [12, s. 139], Мендельсон по латыни сделал такое примечание к соответствующему месту платоновского «Федона»:

«Плотин говорит: *Iam vero neque corpus omnino erit ullum, nisi animae vis extiterit. Nam fluit semper et in motu ipsa corporis natura versatur, citoque periturum est universum, si, quaecumque sunt, sint corpora*» («Однако уже ни тела не будет вообще никакого, разве только получится душа, которую ты хочешь. Ибо истечения [материи], делаясь проще [тоньше], повторяются в самой физической природе, быстро растворяясь в том же самом, являются Вселенной, но все равно, чем бы они ни были, они являются телами») (пер. с лат. – наш, А. Ш.).

По мнению Мендельсона, это было главным положением платоновского учения, и на этом основывается теория Платона об истинном бытии всеобщих неизменных понятий, его различие между наукой и мнением, его учение о боге и о блаженстве, вся его философия [12, s. 139].

Мендельсон утверждал, что ничего «свыше» не может влиять на мышление и воления души – это свойства организмов, которые эксплицируются самими организмами, являясь как разновидности деятельности этих организмов.

Философ просил обратить внимание на то, что он подражает Платону, а не Ксенофону. Образ последнего, по-видимому, ассоциировался у Мендельсона с образом философа-книжника (как замечал Кант [3], некритически заучивавшего древние истины, на всю жизнь оставаясь «начетчиком»), а поэтому дальше Мендельсон говорил об отличии его Сократа от настоящего Сократа [12, s. 144; 8, с. 37–38].

Точку зрения на традиционное понимание души и ее бессмертие Мендельсон подкреплял указаниями на своих современников, по всей видимости, знакомых ему еще по университету в Рингельне, в частности на пастора Р. И. Бошковича¹, считавшего это законом, который установлен мирозданием в наилучшем свете.

«Я полагаю, что в этом нет ничего, чтобы меньше следовать методу Платона, поскольку эта материя, по-моему, никакой другой трактовки не допускает и я лучше не буду знать, чем напрасно чего-то хотеть от строгости доказательств» [12, s. 143], – это было кредо своеобразной критической философии Мендельсона.

Мендельсон отметил, что он сам, опираясь на доказательство Плотина как на способ, подходивший и для его доказательств идеальности, натолкнулся на ту же самую трудность, которая обнаруживалась исследователями при рассмотрении Сократовского метода [1; 9]. Вот оно, доказательство Плотина, согласно Мендельсону²:

«В каждой такой душе, – заключал Плотин, – присутствует одна жизнь (одно внутреннее сознание). Если бы душа была телесной сущностью, то те части ее, из которых эта телесная сущность состоит, или каждая такая, или только какая-то одна единственная, или даже никакая из них не обладала бы жизнью (внутренним сознанием). Так как, имея только одна единственная ее часть жизнь, то только эта часть и являлась бы душой. Другие же ее <части> будут излишними. Однако, если каждая такая часть жизни отнята, то ни одна из них не сможет составить такую композицию; поскольку многие безжизненные вещи совместно не приводят к жизни, постольку и многие непонятные вещи – не понятны»; <...> «из нерегулярных частей образуется закономерное правильное Целое, из лишенных гармонии звуков – гармоничный концерт, из бессильных членов – властное государство?» [12, s. 147–148].

¹ Мендельсон ссылается на трактаты Р. И. Бошковича, которые назывались по латыни “De continuitatis lege et ejus consecrariis pertinentibus ad prima materiae elementa eorumque vires”: *Dissertatio*, 1754 («Преимственность закона и его последствия в первичных элементах, относящихся к их силе») и “*Philosophiae naturalis theoria*”, 1758 («Теория натуральной философии») [2].

² Мендельсон ссылается здесь на немецкое издание Плотина [Эннеады. 14, L. VII].

Мендельсон обратился также к естествоиспытателям своего времени, в частности к Галлеру, показывая, что некое мыслящее Целое, составленное из немыслящих частей, должно было бы противоречить всякому здравому рассудку:

«... так как все ее <души> свойства, очевидно, являются свойствами мышления, или предполагаются таковыми, то составление и упорядочение данных частей требует сопоставления и противоположения их друг другу <...> данные явления не происходят в вещах вне нас, но в нашем представлении ...», – писал Мендельсон [12, s. 149].

Для того чтобы разобраться во всех этих трудностях и противоречиях, Мендельсон обратился к своему современнику Готфриду Плокке¹, который пришел к такому красивому выводу, что многие малые степени вместе не дают в итоге никакой усиленной степени чего-то – как если бы много ощущений присутствия человека не дадут определенного конкретного человека [8, с. 38].

На вопрос маркиза Беккария, отчего возникает преступление и наказание, Мендельсон отвечал, что этот вопрос разрешается путем права на наказание, проистекающего единственно из общественного договора. Он рассуждает о смертной казни и обязанности человека за свои смертные грехи это наказание перенести – это было бы нелепо, если бы наша душа не была бы бессмертной. Поэтому, раз исторически выведено, что за ужасное преступление полагалось смертное наказание, то отсюда, скорее всего, следовало, что душа бессмертна. Однако, по Мендельсону, это только исторически так выводится, но на самом деле – не доказывается.

Мендельсон указал, что в 6 томе Новой «Библиотеки изящных наук» сохранилось подробное рецензирование его взглядов с превосходными примечаниями. Поскольку Мендельсон при участии своего друга Лессинга с 1754 г. начал сотрудничать в издании этой «Библиотеки...», которая выходила под редакцией такого известного немецкого философа, как Кристоф Фридрих Николаи (1733–1811), то мы приходим к выводу, что рецензентом Мендельсона и был тот самый Николаи [8, с. 38]. По словам Мендельсона: «Мысли о философском диалоге, которые рецензент приложил, могут послужить примером, как оправдывается в качестве эксперта судья изящного, прежде чем он сам разберется» [12, s. 151].

¹ Готфрид Плокке (1716–1790), немецкий философ и логик, был автором ряда известных сочинений по логике и метафизике.

Вероятно, в своей рецензии Николаи отметил, что доказательство бессмертия души является неким порочным кругом, поскольку оно требует в итоге допущения такого бессмертия, как априорного положения. В ответ Мендельсон начинает полемизировать:

«Доказательство может идти различным путем, который приводит к цели без порочного круга. Однажды найдут выход от препятствий к подлинной жизни. Это может появиться независимо от допущения бессмертия души, основываясь на том, что, как и все моральные истины, они <препятствия> тоже обосновываются метафизическими положениями» [12, s. 151–152].

Должен найтись кто-то, полагал Мендельсон, кто отречется от нашего мира, а это доказывается и без одушевления жизни, независимо от бессмертия души, основываясь только на этических истинах, описываемых в метафизических текстах. Затем Мендельсон пересказывает еще одно место из рецензии Николаи:

«Право расплаты в естественном состоянии и право наказания в гражданском обществе на деле есть два различных права. Первое относится только к личности, которая пострадала, ... тогда как другое распространяется на все определенные лица общества, которые в будущем нам ничего не смогут принести ...<...> первое ... основывается лишь на чем-то одном, при котором обидчику самому оставляется право что-то противопоставить нашему возмездию, но совсем другое, когда основываются на добровольной передаче всех своих прав обществу, из-за чего на стороне обидчика отнимается право защищать себя от возмездия, которое воздается всем обществом ...» [12, s. 152].

На это Мендельсон отвечал, что будет невозможно освободить этический мир от противоречий, если не допускать возможности будущей жизни.

Выводы

Сочинение Мендельсона «Федон или о бессмертии души» есть определенный образец свободомыслящего текста XVIII в., который можно считать вариантом критической философии эпохи Просвещения. На примере воззрений Мендельсона, его полемик и изложения собственных взглядов, виден образ философии как попытки освобождения разума от уз религии. При этом философ остроумно использует, как бы от противного, постулат о бессмертии души, ставляя этот постулат «работать» на философское свободомыслие.

Список литературы

1. Гайдено П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: Per Se; СПб.: Университетская книга, 2000. – 455 с.
2. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. – Т. 6. – М., 1958. – С. 13–139.
3. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
4. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. – Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). – М.: Изд. фирма АО Ками, 1994.
5. Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии. – СПб.: Тип. Деп. уделов, 1873. – 333 с.
6. Мендельсон М. Федон или о бессмертии души / пер. А. В. Шевцова. – М.: Изд-во URSS, 2021 (в печати).
7. Платон. Федон // Платон. Собр. соч. в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 7–80.
8. Шевцов А. В. «К истории религии и философии в Германии» как историко-философский очерк Г. Гейне // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 1. – С. 33–41.
9. Шевцов А. В. Классические и неклассические логики в историко-философском аспекте: основные принципы и понятия. – М.: ИНФРА-М, 2020. – 259 с.
10. Якоб Л. Г. фон. Испытание Мендельсоновых «Утренних часов» или всех спекулятивных доказательств в пользу бытия Бога / пер. А. В. Шевцова. – М.: Изд-во URSS, 2021 (в печати).
11. Mendelssohn M. Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes: 4. Auflage [1 Auflage – Berlin: Christian Friedrich Voss, 1785] Berlin: Berliner Ausgabe, 2017. – 156 s.
12. Mendelssohn M. Phaëdon oder über die Unsterblichkeit der Seele. – Leipzig: Druck und Verlag von Philipp jun, 1871. – 153 s.

References

1. Gaidenko, P. (2013). *Istorija novoevropskoj filosofii v eyo svyazi s naukoj*. [The history of New European philosophy in its connection with science] Moskva, Sankt-Peterburg. 455 p. (In Russian).
2. Heine, H. (1958). *K istorii religii i filosofii v Germanii*. [To the history of religion and philosophy in Germany]. *Sobranie sochinenij v 10 t. T. 6*. [Collection of compositions: in 10 vol. Vol. 6] Moskva. pp. 13–139 (In Russian).
3. Kant, I. (1994). *Kritika chistogo rasuma* [Criticism of pure mind]. Moskva: Mysl'. 591 p. (In Russian).
4. Kant, I. (1994). *Kritika sposobnosti syzhdeniya* [Criticism of the judgment ability]. Moskva: AO Kami. (In Russian).
5. Karinskij, M. (1873). *Kriticheskij obzor poslednego perioda germanskoj filosofii* [Critical review of the last period of German philosophy]. Sankt-Peterburg. 333 p. (In Russian).
6. Mendelssohn, M. (2021). *Fedon, ili o bessmertii dushy* [Phädon, or about the immortality of the soul]: transl. from German by A. Shevtsov. Moskva: URSS Publishing. [In print] (In Russian).
7. Plato (1993). Fedon [Phaëdon]: *Sobranie sochinenij v 4 t. T. 2*. [Collection of Compositions: in 4 vols. Vol. 2]. Moskva: Mysl'. pp. 7–80 (In Russian).

8. Shevtsov, A. (2020). *K istorii religii i filosofii v Germanii* [To the history of religion and philosophy in Germany]: *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal] No. 1. pp. 33–41 (In Russian).

9. Shevtsov, A. (2020). *Klassicheskie i neklassicheskie logiki v istoriko-filosofskom aspekte. Osnovnyje printsipy i ponyatiya* [The classical and the non-classical logics in the history and philosophical aspects. The ground principles and the concepts]. Moskva: *Izdatel'stvo Infra-M* [Infra-M Publishing]. 259 p. (In Russian).

10. Jakob, L. (2021). *Ispytanie Mendelsonovyh "Utrennih chasov" ili vsyakh spekulativnyh dokazatel'stv bytiya Boga* [The test of Mendelsohn's "Morning Hours" or any speculative proofs of the existence of God]: transl. from German by A. Shevtsov. Moskva: URSS Publishing. [In print] (In Russian).

11. Mendelssohn, M. (2017). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes: 4. Auflage* [1 Auflage – Berlin: Christian Friedrich Voss, 1785] Berlin: Berliner Ausgabe. 156 s. (In German).

12. Mendelssohn, M. (1871). *Phädon, oder ueber die Unsterblichkeit der Seele* [Phädon, or about the immortality of the soul]. Leipzig: Philipp Reclam, jun. 154 s. (In German).

Об авторе

Шевцов Александр Викторович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Институт социального инжиниринга и гуманитарных наук, Московский авиационный институт – Национальный исследовательский университет, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-0934-6054, e-mail: ashevzov@mail.ru

About the author

Alexandr V. Shevtsov, Cand. Sci. (Philos.), Associate professor at Dpt. of philosophy, Institute of Engineering Economics and Humanities – Moscow Aviation Institute (National Research University) MAI, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0934-6054, e-mail: ashevzov@mail.ru

Поступила в редакцию: 01.07.2021

Received: 21 July 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

Понятие «революция» в философско-политическом дискурсе конца XVIII века в России*

Т. В. Артемьева¹, М. И. Микешин²

¹ *Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

² *Санкт-Петербургский горный университет,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Семантическая нагруженность социально-политических понятий не совпадает с их историческим содержанием, которое меняется от эпохи к эпохе. В статье на основании французских и русских текстов анализируется употребление в конце XVIII в. понятия «революция» и близких к нему определений.

Содержание. Согласно словарям, русский термин «революция» получил распространение в самом конце XVIII в. Прослеживается его использование Екатериной II, А. Т. Болотовым, П. А. Вяземским, С. Р. Воронцовым, Е. Р. Дашковой, Ф. В. Ростопчиным, А. М. Белосельским-Белозерским.

А. Н. Радищев сам никогда не использовал терминов «революция» и «революционер», тем более по отношению к себе. Характеризуя примеры насильственных общественно-политических выступлений, он применял понятие «бунт». Газетная лексика довольно чувствительно отражала особенности восприятия политических событий, в то же время формируя их восприятие общественным мнением.

Выводы. Во второй половине XVIII в. понятие «революция» долгое время использовалось для описания политически существенного, но довольно мирного события смены одной группы властителей на другую. Под влиянием событий во Франции понятие «революция» постепенно становилось все более «грозным» и употреблялось в смысле потрясения всех основ государственности. В XIX в. говорят о «революциях» в самых разных странах, имея в виду это последнее значение. Употребление этого термина политического лексикона изменилось за три столетия, что необходимо учитывать.

Ключевые слова: революция, понятие, Просвещение, Россия, Франция, дискурс, политика, философия.

Для цитирования: Артемьева Т. В., Микешин М. И. Понятие «революция» в философско-политическом дискурсе конца XVIII века в России / Т. В. Артемьева, М. И. Микешин // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 43–52. DOI 10.35231/18186653_2021_3_43

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00175.

© Артемьева Т. В., Микешин М. И., 2021

The concept of "revolution" in the philosophical and political discourse of the late 18th century in Russia

Tatiana V. Artemyeva¹, Mikhail I. Mikeschin²

¹ *Herzen State Pedagogical University of Russia,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

² *Saint-Petersburg Mining University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The semantic load of socio-political concepts does not coincide with their historical content, which changes from era to era. The article analyzes the usage of the concept of “revolution” and related concepts at the end of the 18th century in French and Russian texts.

Content. According to the dictionaries, the Russian term “revolution” became widespread at the very end of the 18th century. Its use by Catherine II, A. T. Bolotov, P. A. Vyazemsky, S. R. Vorontsov, E. R. Dashkova, F. V. Rostopchin, A. M. Beloselsky-Belozersky is followed.

A. N. Radishchev himself never used the terms “revolution” and “revolutionary”, especially in relation to himself. Describing examples of violent social and political actions, he used the concept of “riot”. Newspaper vocabulary sensitively reflected the peculiarities of the perception of political events, at the same time, shaping their perception by public opinion.

Conclusions. In the second half of the 18th century the concept of “revolution” has long been used to describe the politically significant, but peaceful event of the change of one group of rulers to another. Under the influence of events in France, the concept of “revolution” gradually became increasingly “formidable” and was used in the sense of shaking all the foundations of statehood. In the 19th century they speak of “revolutions” in various countries with this latter meaning in mind. The use of this concept of political vocabulary has changed over three centuries.

Key words: revolution, concept, Enlightenment, Russia, France, discourse, politics, philosophy.

For citation: Artemyeva, T. V., Mikeschin, M. I. (2021). Ponyatie “revolutsiya” v filosofsko-politicheskom diskurse kontsa XVIII veka v Rossii [The concept of “revolution” in the philosophical and political discourse of the late 18th century in Russia]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 43–52. DOI 10.35231/18186653_2021_3_43 (In Russian).

Введение

Семантическая нагруженность ряда понятий философско-политического дискурса не всегда совпадает с их историческим содержанием, которое меняется от эпохи к эпохе. Эта достаточно очевидная мысль не всегда находила отражение в исследовательской литературе, ориентирующейся на ключевые понятия, которые кажутся универсальными. К таковым можно отнести понятия «революция», «бунт», «контрреволюция».

Исследования истории идей Ф. Боаса и А. Лавджоя, К. Скиннера и Дж. Покока, история понятий Р. Козеллека сформулировали ряд методов и подходов, дающих возможность анализа философских концептов. Авторы опирались в качестве эвристической презумпции на предположение, что «с середины XVIII в. классические топосы в корне изменили свое значение, что старые слова получили новое смысловое наполнение...» [30, с. 25]. Появление многочисленных дигитальных инструментов анализа позволяет уточнять значения базовых понятий и исследовать их в контексте интеллектуальной культуры разных эпох.

Анализ показывает, что в контексте философско-политической мысли того времени многие из этих понятий имели значения, не совпадающие с современными, иногда использовались другие термины. Таким является понятие «революция» [30, с. 521–525]. В России оно маркирует традицию, реконструированную социально-политической теорией марксистской мысли. Эта традиция возводится к известной концепции первого поколения русских революционеров, которую сформулировал В. И. Ленин. Так, скажем, стал «первым русским революционером» А. Н. Радищев.

Мы собираемся на основании текстов (писем, статей, заметок, мемуаров и т. д.) А. Н. Радищева, И. М. Долгорукова, Н. М. Карамзина, Екатерины II, А. Т. Болотова, П. А. Вяземского, С. Р. Воронцова, Е. Р. Дашковой, Ф. В. Ростопчина, А. М. Белосельского-Белозерского, газеты «Санктпетербургские ведомости», проанализировать и сопоставить друг с другом употребление в конце XVIII в. понятия «революция» и близких к нему определений «бунт», «революционер», «контрреволюция».

Содержание исследования

А. Н. Радищев сам никогда не использовал терминов «революция» и «революционер», тем более по отношению к себе. Говоря о событиях во Франции, он пишет не о «революции», а о «перемене 1789 года», критически оценивая ее результаты: «Ныне, когда во Франции все твердят о вольности, когда необузданность и безначалие дошли до края возможного ... О Франция! ты еще хождаешь близ Бастильских пропастей». Как «перемену» характеризует он и Американскую революцию [17, с. 347, 334]. Обсуждая примеры насильственных выступлений, он использовал понятие «бунт».

Различие понятий «революция» и «бунт» заключалось в том, что последнее обозначало кратковременное нарушение общественного порядка, а не изменения с их последующим сохранением. Как писал И. М. Долгоруков о трагических событиях в Москве во время эпидемии чумы: «Открылся общенародный бунт, и

14 сентября московский архиерей, служивший в Донском монастыре литургию, убит разъяренной сволочью» [8, с. 25]. Официальный манифест «О неимении веры ложным разглашениям мятежников...» от 24 сентября 1771 г. гласил: «...подлый народ, собравшись в немалом числе против бывшего московского архиерея делали мятеж...» [16, с. 314] Отрицательная коннотация понятия «бунт» отмечена Н. М. Карамзиным в повести «Марфа Посадница»: «...сопротивление новгородцев не есть бунт каких-нибудь якобинцев; они сражались за древние свои уставы и права...» [11, с. 680]

Газетная лексика довольно чувствительно отражала особенности восприятия политических событий, формируя их понимание общественным мнением. Первоначально события в Америке 1773–1783 гг. в газете «Санктпетербургские ведомости» описывались как «бунт», «ужас гражданской войны» [19, с. 3], «бесчеловечие и варварство мятежников» [20, с. 2]. По мере развития событий интонация несколько меняется. Новая республика получает легитимизацию и в политической жизни, и в лексике [21, с. 3].

События во Франции 1789 г., приведшие к народным выступлениям, описываются в газете «Санктпетербургские ведомости» по нарастающей: весной наблюдаются «беспокойства», «волнения», «мятежники» [22, с. 782; 23, с. 916–917; 24]. Далее, 13 июля: «в Париже бунты», «чернь производит наглости» [25, с. 976], «люди буйные и вооруженные», «беспокойства», «дерзость черни» [26], «гибельные следствия безначалия» [27, с. 1074], «неустройства и безначалия» [28, с. 1126]. Термин «революция» начали использовать не сразу. Но, безусловно, широкое распространение этого понятия связано было с событиями во Франции.

Русский термин «революция» получил распространение в самом конце XVIII в. В «Новом словотолкователе» революцией называется «Внезапная перемена в правлении какого народа, произведенная сильным потрясением всего общественного тела для установления другого порядка вещей» [31, стлб. 516]. Более ранние словари дают абстрактное, иногда внеполитическое определение. Например, «Новый словарь английский и российский» называл «перемену» как единственное значение для «revolution» [9].

События Американской революции также привлекали внимание российских мыслителей и правителей. Характерно мнение Екатерины II по поводу знакомства с книгой А. Н. Радищева: «Сказывать изволила, что он бунтовщик хуже Пугачева ... в конце хвалит Франклина, как начинщика и себя таким же представляет» [13, с. 227]. Раздражение императрицы вызвала восторженная характеристика великого американца, данная Радищевым: «Се изторгнувший гром с небес и скиптр из руки царей» [17, с. 391].

До Французской революции Екатерина II употребляла понятие «révolution» по отношению к событиям более упорядоченным, не связанным с хаосом и разрушением государственных и общественных институтов (писала, например, что в 1772 г. шведскому «королю счастливою революциею удалось схватить неограниченное почти самодержавие» [18, с. 221]). Выражение же «révolution française» [14, с. 48] она употребляет для обозначения конкретного события. В записке 1792 г. не используется термин «révolution». Императрица предпочитает говорить о «rébellion», «trouble», «confusion» – возмущении, бунте, мятеже [10, стлб. 411–412]. В переписке с Гриммом Екатерина пренебрежительно называет Французскую революцию «égrillarde» [6, с. 20]. Она пишет о «революции» как о системе мероприятий, способствующих устранению беспорядка и произвола, называя ее также «контрреволюцией» [10, стлб. 407, 410, 419–420].

Для А. Т. Болотова «революция» и все, сопряженное с ней, кажется лишним человеку, желающему посвятить себя спокойной и упорядоченной жизни. В мемуарах он, однако, называет переворот 1762 г. «великой» и «славной» революцией [4, т. 2, с. 967, 977]. События во Франции он именуется «злодейская французская революция» [4, т. 3, с. 930]. Болотов пишет о том, что «известие о бешенстве французских революционистов и казнении ими своего доброго и невинного короля Людвига XVI» [4, т. 3, с. 1050] взволновало общество. Позже он даже задумал сделать перевод одной из историй Французской революции, но работу не завершил. Болотов вспоминает и о другом авторе, который понравился ему своим толкованием Апокалипсиса и предсказанием будущих революционных событий. Интересно, что Болотов обозначает одним и тем же понятием явления различного масштаба – дворцовый переворот и событие, которому он придает апокалипсический статус.

П. А. Вяземский говорит о «черни»: «...и тогда, когда тяготеет на народе десница Вышнего, она ищет около себя или поближе под собою виновников напасти. Изо всего, изо всех слухов, доходящих до черни, видно, что и в холере находит она более недуг политический, чем естественный, и называет эту годину революциею» [5, с. 67]. И тут же Вяземский пишет: «В 18-м или 19-м году в числе многих революций в Европе совершилась революция и в мужском туалете. Были отменены короткие штаны при башмаках с пряжками...» [5, с. 134].

Российский генерал и дипломат, многолетний посол при британском дворе и франкофон граф С. Р. Воронцов внимательно следил за событиями во Франции и в Европе. Он оставил множество оценок событий в письмах и записках, адресованных разным лицам. В автобиографическом письме он, спустя три десятка лет, называет события 1762 г., в которых активно участвовал, «революцией» [1, с. 3, 8, 9], кстати, как и его сестра княгиня Е. Р. Дашкова [7, с. 55; 32, р. 36].

Он всегда чрезвычайно отрицательно относился к узурпации власти Екатериной. Тема французской катастрофы – одна из основных в размышлениях Воронцова. Термины «революция», «революционный», «контрреволюция» встречаются у него с самых первых описаний того, что происходило во Франции. Еще в 1787 г. Воронцов пишет, что «революция проникла во французский дух» [2, с. 114]. Видимо, революционность в то время еще не связывалась им с жутким насилием и полным крахом государства, но понималась как переворот, серьезное изменение, например, «революция шведского управления». С начала 1790-х гг. речь шла исключительно о «французской революции» – «ужасной», «проклятой» [1, с. 18, 23; 2, с. 271, 280, 321, 342, 355; 3, с. 66, 70, 311, 313, 423, 429]. Однако интересно, что, дав в 1793 г. развернутое сравнение событий в Англии в XVII в. и во Франции 1780–1790-х гг. [2, с. 317–320], он ни разу не назвал ни те, ни другие события «революцией». «Контрреволюцией» он именовал движение в сторону восстановления монархии, а массовые возмущения в разных странах называл «восстаниями» (*révoltes*). Довольно быстро Воронцов пришел к выводу, что речь идет не только о проблемах французов, но об изменении всей социально-политической обстановки в Европе. В течение последующих десятков лет он обсуждал европейские дела в своей обширной корреспонденции. Один из лучших примеров – переписка с Ф. В. Ростопчиным (1793–1821). Понятие «революция» стало применяться там к другим европейским странам: обсуждались «революции» в Польше, Испании, Неаполе, Пьемонте, Греции, Папской области, Нидерландах, «будущие революции» и «революции для всей вселенной» [1, с. 71–554]. В 1819 г. Воронцов формулирует общее определение: «Сейчас они побеждают, эти революционные принципы. Религия открыто подвергается нападкам, уважение к престолу утрачивается, публично разжигается ненависть к знати, которая, потеряв свою собственность и влияние, преследуется только за свою приверженность к монархическому правлению и законной линии, которую революционеры должны ненавидеть» [3, с. 498].

О политической «революции» написаны письма князя А. М. Белосельского-Белозерского из Турина, где он занимал должность российского посланника, графу И. А. Остерману. Письма рассказывают о событиях Французской революции и мерах, которые предпринимали европейские государства, в частности Сардинское королевство, чтобы обезопасить себя от этого влияния. Князь пишет об устройстве гильотины, якобинском терроре, возможной гибели короля и королевы, ставших объектами насмешек и издевательства, о «сумасшедшей борзости французского народа» [29, с. 22] и размышляет о причинах, приведших к такому положению вещей.

Н. М. Карамзин употреблял понятие «революция» часто и в широком контексте. Он пишет о Реформации как о «великой нравственной революции». Устойчивые выражения «французская революция», «ужасы революции», «гром революции» встречается в его текстах довольно часто. Понятие «революция» он использует для обозначения самого события, в то время как понятие «бунт» отражает скорее его отношение к этому событию; например: «Везде в Эльзасе приметно волнение. Целые деревни вооружаются, и поселяне пришивают кокарды к шляпам. Почтмейстеры, постиллионы, бабы, говорят о революции. А в Стразбурге начинается новый бунт. Весь здешний гарнизон взволновался» [12, с. 37, 224, 225, 94].

Выводы

Анализ приведенного выше материала приводит к следующим выводам. Во второй половине XVIII в. понятие «революция» долгое время использовалось для описания политически существенной, но довольно мирной смены одной группы властителей на другую. Под влиянием событий во Франции понятие «революция» постепенно становилось все более «грозным» и употреблялось в смысле потрясения всех основ и полного разрушения принципов государственности – тем чаще, чем больше проходило времени от начала «бунта» во Франции. «Революция» становилась кровавым процессом мирового масштаба, затрагивающим самые основы государств. Уже в первой половине XIX в. говорят о «революциях» в самых разных странах, имея в виду это последнее значение. В русском языке политический смысл данного понятия постепенно становится доминирующим.

Употребление центрального понятия радикального философско-политического лексикона несколько изменилось за последние три столетия, что заставляет задуматься над необходимостью адекватного понимания текстов мыслителей эпохи Просвещения для правильной оценки их взглядов.

Список литературы

1. Архив князя Воронцова. Книга 8. – М.: Типография Грачева, 1876. – 582 с.
2. Архив князя Воронцова. Книга 9. – М.: Типография Грачева, 1876. – 528 с.
3. Архив князя Воронцова. Книга 17. – М.: Типография А. Гатцука, 1880. – 606 с.
4. Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова... в 3 т. – М.: Институт русской цивилизации, 2013. – 1120, 1280 с.
5. Вяземский П. А. Старая записная книжка. – Л.: Издательство писателей, 1927. – 241 с.
6. Грот Я. К. Екатерина II в переписке с Гриммом. – СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1878. – 41 с.
7. Дашкова Е. Р. Записки. Письма сестер М. и К. Вильмот из России. – М.: Изд-во Московского университета, 1987. – 496 с.

8. Долгоруков И. М. Повесть о рождении моем, происхождении и всей жизни... Т. 1. – СПб.: Наука, 2004. – 816 с.
9. Жданов П. И. Новый словарь английский и российский. – СПб.: При типографии Морского шляхетного кадетского корпуса, 1784. – [6], [776] с.
10. Записка императрицы Екатерины II о мерах к восстановлению во Франции королевского правительства // Русский архив. – 1866. – Выпуск 2. – Стлб. 399–422.
11. Карамзин Н. М. Марфа Посадница, или покорение Новагорода // Карамзин Н. М. Избранные сочинения в двух томах. Т. 1. – М.–Л.: Художественная литература, 1964. – С. 680–728.
12. Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. – Л.: Наука, 1984. – 720 с.
13. Памятные записки А. В. Храповицкого, статс-секретаря Императрицы Екатерины Второй. – М.: Союзтеатр, 1990. – 304 с.
14. Письма Екатерины II к графу Стакельбергу. 1773–1793. – СПб.: Печ. В. Головина, 1871. – 62 с.
15. Письмо графа Н. И. Панина к графу Г. Г. Орлову и А. М. Обрескову // Сборник Императорского русского исторического общества. – Т. 118. – СПб., 1904. – С. 249.
16. Полное собрание законов Российской империи. Том 19. – СПб.: Тип. Второго отд-я Собств. ЕИВ канцелярии, 1830. – 1083 с.
17. Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 1. – М.–Л.: Издательство АН СССР, 1938. – С. 225–392.
18. Рескрипт Императрицы к А. М. Обрескову // Сборник Императорского Русского исторического общества. – Т. 118. – СПб., 1904. – С. 260–261.
19. Санктпетербургские ведомости. – 1775. – № 48.
20. Санктпетербургские ведомости. – 1775. – № 52.
21. Санктпетербургские ведомости. – 1783. – № 15.
22. Санктпетербургские ведомости. – 1789. – № 49.
23. Санктпетербургские ведомости. – 1789. – № 58.
24. Санктпетербургские ведомости. – 1789. – № 59.
25. Санктпетербургские ведомости. – 1789. – № 60.
26. Санктпетербургские ведомости. – 1789. – № 66.
27. Санктпетербургские ведомости. – 1789. – № 67.
28. Санктпетербургские ведомости. – 1789. – № 72.
29. Сардиния в эпоху первой Французской революции. Письма князя Александра Михайловича Белосельского-Белозерского // Русский архив. – 1877. – Кн. 3. – С. 5–48.
30. Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т. Т. 1. / пер. с нем. К. Левинсон; сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 736 с.
31. Яновский Н. М. Новый словотолкователь... Часть 3. – СПб.: При Императорской Академии наук, 1806. – 1322 стлб.
32. Princesse Dachkova. Mon histoire. – Paris: L'Harmattan, 1999. – 336 p.

References

1. Arhiv knyazya Vorontsova. Kniga 8 [Prince Vorontsov Archives. Book 8]. Moskva: Tipografiya Gracheva, 1876. 582 p. (In Russian).
2. Arhiv knyazya Vorontsova. Kniga 9 [Prince Vorontsov Archives. Book 9]. Moskva: Tipografiya Gracheva, 1876. 528 p. (In Russian).

3. Arhiv knyazya Vorontsova. Kniga 17 [Prince Vorontsov Archives. Book 17]. Moskva: Tipografiya A. Gatkuka, 1880. 606 p. (In Russian).
4. Bolotov, A. T. (2013). *Zhizn' i prikladyeniya Andrey Bolotova...* [Andrey Bolotov's life and adventures...]. In 3 vols. Moskva: Institut russkoj tsivilizatsii. 1120, 1120, 1280 p. (In Russian).
5. Vyazemskij, P. A. (1927). *Staraya zapisnaya knizhka* [Old notebook]. Leningrad: Izdatel'stvo pisatelej. 241 p. (In Russian).
6. Grot, Ya. K. (1878). *Ekaterina II v perepiske s Grimmom* [Catherine II in correspondence with Grimm]. Sankt-Peterburg: Tip. Imperatorskoj akad. nauk. 41 p. (In Russian).
7. Dashkova, E. R. (1987). *Zapiski. Pis'ma sester M. i K. Vil'mot iz Rossii* [Memoirs. Letters from sisters M. and K. Wilmot from Russia]. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 496 p. (In Russian).
8. Dolgorukov, I. M. (2004). *Povest' o rozhdenii moem, proiskhozhdenii i vsej zhizni...* [The story of my birth, origin and all my life...] Vol. 1. Sankt-Peterburg: Nauka. 816 p. (In Russian).
9. Zhdanov P. I. (1784). *Novyj slovar' anglijskij i rossijskij* [New English and Russian dictionary]. Sankt-Peterburg: Pri tipografii Morskago shlyahetnago kadetskago korpusa. [6], [776] p. (In Russian).
10. Ekaterina II (1866). *Zapiska imperatritsy Ekateriny II o merah k vosstanovleniyu vo Frantsii korolevskogo pravitel'stva* [Note by Empress Catherine II on measures to restore the royal government in France]. *Russkij arhiv* [Russian archive]. Issue 2. Col. 399–422. (In Russian and French).
11. Karamzin, N. M. (1964). *Marfa Posadnica, ili pokorenie Novgoroda* [Martha Posadnitsa, or the conquest of Novgorod]. *Karamzin N. M. Izbrannye sochineniya v dvuh tomah* [Selected works in two volumes]. Vol. 1. Moskva – Leningrad: Hudozhestvennaya literatura. pp. 680–728. (In Russian).
12. Karamzin, N. M. (1984). *Pis'ma russkogo puteshestvennika* [Russian traveler's letters]. Leningrad: Nauka. 720 p. (In Russian).
13. Khrapovitskij, A. V. (1990). *Pamyatnye zapiski A. V. Khrapovitskogo, stats-sekretarya Imperatritsy Ekateriny Vtoroj* [Memoirs of A. V. Khrapovitsky, State Secretary of Empress Catherine II]. Moskva: Soyuzteatr. 304 p. (In Russian).
14. Ekaterina II (1871). *Pis'ma Ekateriny II k grafu Stakel'bergu* [Letters from Catherine II to Count Stackelberg]. 1773–1793. Sankt-Peterburg: Pech. V. Golovina. 62 p. (In Russian).
15. Panin, N. I. (1904). *Pis'mo grafa N. I. Panina k grafu G. G. Orlovu i A. M. Obreskovu* [Letter from Count N. I. Panin to Count G. G. Orlov and A. M. Obreskov]. *Sbornik Imperatorskogo rossijskogo istoricheskogo obshchestva* [Collection of the Imperial Russian Historical Society]. Vol. 118. Sankt-Peterburg. P. 249. (In Russian).
16. *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii* [Complete collection of laws of the Russian Empire]. Vol. 19. Sankt-Peterburg: Tip. Vtorogo otd-ya Sobstv. EIV kantselyarii, 1830. 1083 p. (In Russian).
17. Radishchev, A. N. (1938). *Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu* [Travel from St. Petersburg to Moscow]. *Radishchev A. N. Polnoe sobranie sochinenij* [Full composition of writings]. Vol. 1. Moskva – Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. pp. 225–392. (In Russian).
18. Ekaterina II (1904). *Reskript Imperatritsy k A. M. Obreskovu* [Rescript of the Empress to A. M. Obreskov]. *Sbornik Imperatorskogo rossijskogo istoricheskogo obshchestva* [Collection of the Imperial Russian Historical Society]. Vol. 118. Sankt-Peterburg. P. 260–261. (In Russian).
19. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1775. No. 48. (In Russian).
20. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1775. No. 52. (In Russian).
21. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1783. No. 15. (In Russian).
22. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1789. No. 49. (In Russian).

23. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1789. No. 58. (In Russian).
24. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1789. No. 59. (In Russian).
25. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1789. No. 60. (In Russian).
26. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1789. No. 66. (In Russian).
27. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1789. No. 67. (In Russian).
28. Saint-Petersburg Vedomosti Newspaper. 1789. No. 72. (In Russian).
29. Belosel'skij-Belozerskij, A. M. (1877). Sardiniya v epohu pervoj Frantsuzskoj revolyu-tsii. Pis'ma knyazya Aleksandra Mihajlovicha Belosel'skogo-Belozerskogo... [Sardinia during the first French Revolution. Letters from Prince Alexander Mikhailovich Beloselsky-Belozersky...]. *Russkij arhiv* [Russian archive]. Book 3. pp. 5–48. (In Russian).
30. Slovar' osnovnyh istoricheskikh ponyatij: Izbrannye stat'i v 2-h t. [Dictionary of basic historical concepts: Selected articles in 2 volumes]. Vol. 1. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2014. 736 p. (In Russian).
31. Yanovskij, N. M. *Novyj slovotolkovatel'*... Chast' 3 [New word interpreter... Part 3]. Sankt-Peterburg: Pri Imperatorskoj Akademii nauk, 1806. 1322 col. (In Russian).
32. Princesse Dachkova (1999). *Mon histoire*. Paris: L'Harmattan. 336 p.

Личный вклад соавторов

Т. В. Артемьева – 50%, М. И. Микешин – 50%

Personal co-authors' contribution

Tatiana V. Artemyeva – 50%, Mikhail M. Mikeshin – 50%

Об авторах

Артемьева Татьяна Владимировна, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-6029-2645, e-mail: tatart@mail.ru

Микешин Михаил Игоревич, доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский горный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-5901-0639, e-mail: mikeshin_mi@pers.spmi.ru

About the authors

Tatiana V. Artemyeva, Dr. Sci. (Philos), Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6029-2645, e-mail: tatart@mail.ru

Mikhail I. Mikeshin, Dr. Sci. (Philos), Assistant Professor, Saint-Petersburg Mining University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-5901-0639, e-mail: mikeshin_mi@pers.spmi.ru

Поступила в редакцию: 29.06.2021

Received: 29 June 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

Альтруистическая этика в синтетической философии П. А. Кропоткина

М. А. Арефьев¹, А. Г. Давыденкова²

¹*Санкт-Петербургский государственный аграрный университет,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

²*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Философия культуры в качестве одного из аспектов своего предметного поля имеет осмысление реальной культурной практики, опирающейся на многовариантные переосмысления культурных традиций и традиционных ценностей. Аксиологическая составляющая философии культуры раскрывает основополагающие моральные ценности человека и социума, способствующие социальной активности личности.

Содержание. В статье рассматривается синтетическая философия П. А. Кропоткина под углом зрения ценностной значимости традиции взаимопомощи, имеющей свои социальные и природные корни. Солидарность, справедливость, альтруизм, инстинкт взаимной поддержки и нравственное чувство человека – вот основные понятия кропоткинской этики как учения о нравственности в широком ее понимании. В текущем году российская научная общественность отмечает столетие ухода из жизни этого выдающегося ученого-гуманиста, общественного деятеля и философа. Сегодня особую актуальность получает разработка Кропоткиным принципов взаимной помощи и поддержки, которые оказались практически востребованными в условиях пандемии коронавируса.

Выводы. В естественно-научных и философских произведениях Кропоткина разработаны принципы эволюционного развития природы и социума, опирающиеся на общесоциологический закон взаимной помощи и поддержки. Трактровка философом ценностей солидарности и альтруизма явилась не только одним из теоретических оснований российской философии культуры, но имеет значение и для практической деятельности современных волонтеров XXI в., формируя этическую основу социальной активности человека.

Ключевые слова: аксиология, альтруизм, взаимная помощь и поддержка, солидарность, социальная активность, этические характеристики человека, философия Кропоткина.

Для цитирования: Арефьев М. А., Давыденкова А. Г. Альтруистическая этика в синтетической философии П. А. Кропоткина / М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 53–65. DOI 10.35231/18186653_2021_3_53

Altruistic ethics in Kropotkin's synthetic philosophy

Mikhail A. Aref'ev¹, Antonina G. Davydenkova²

¹*Saint-Petersburg State Agrarian University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*
²*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. One of the aspects of the philosophy of culture subject field is an understanding of real cultural practice based on multivariate reappraisals of cultural traditions and traditional values. The axiological component of the philosophy of culture affects the fundamental moral values of a person and society that contribute to the social activity of an individual.

Content. The article examines the P. A. Kropotkin's synthetic philosophy from the point of view of the value significance of the mutual assistance tradition, which has its own social and natural roots. Solidarity, justice, altruism, the instinct of mutual support and the person moral sense – these are the main concepts of Kropotkin's ethics as a teaching about morality in its broad sense. This year, the Russian scientific community is celebrating the centenary of this outstanding humanist scientist and philosopher passing. Today, Kropotkin's development of the principles of mutual assistance and support, which turned out to be practically in demand in the context of the coronavirus pandemic, is receiving particular relevance.

Conclusions. In the Kropotkin's natural-scientific and philosophical works, the principles of nature and society evolution are developed, based on the general sociological law of mutual assistance and support. His interpretation of the solidarity and altruism values was not only one of the Russian philosophy of culture theoretical foundations, but also has significance for the practical activities for modern volunteers of the 21st century, forming the ethical basis of human social activity.

Key words: axiology, altruism, mutual assistance and support, solidarity, social activity, ethical characteristics of a person, Kropotkin's philosophy.

For citation: Aref'ev, M. A., Davydenkova, A. G. (2021). Al'truisticheskaya etika v sinteticheskoy filosofii P. A. Kropotkina [Altruistic ethics in Kropotkin's synthetic philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 53–65. DOI 10.35231/18186653_2021_3_53 (In Russian).

Введение

Философия культуры в качестве предмета своего изыскания ставит осмысление реальной культурной практики, опирающейся на многовариантные переоценки культурных традиций и социального опыта. Философское осмысление культурных традиций опирается на аксиологические prerogatives, которые претерпевали существенные изменения в истории. Поэтому перед философией стоит задача обеспечить здравый смысл формулировкам практических действий во всех сферах жизнедеятельности человека.

Сегодня чрезвычайную актуальность в условиях пандемии приобретает обоснование альтруистического поведения человека. Среди конструируемых проблематик аксиологии, как правило, выделяется пересмотр обоснований этики – от противопоставления сферы нравственности общему благу и требования разграничения должного и сущего до расщепление понятия бытия на актуализированное реальное и желаемое должное. Среди исторических основ аксиологии различие должного и сущего является существенным для этики как практической философии.

Анархо-коммунитарное построение этики П. А. Кропоткина вносит в эту проблематику весомый вклад, задает ориентиры здоровых человеческих отношений. Опираясь на основные естественно-научные и философские работы Кропоткина, посвященные этому вопросу, мы можем сделать вывод, что альтруистическая традиция духовной культуры человека заложена, по его представлениям, природой, но поддерживается разумными побуждениями каждого индивида.

К анализу феномена альтруизма обращаются философы, социологи, юристы, педагоги, психологи и социальные работники [1; 6; 9; 15; 16; 20]. В философской литературе сложился целый разряд исследований, посвященных выявлению основ альтруистической деятельности. В частности, в 2009 г. была подготовлена диссертация И. Г. Лаверычевой, где был дан анализ философских и естественнонаучных оснований теории эгоизма и альтруизма [14]. В ней делается вывод, что для рационально-чувственной позиции в философии, представленной Юмом, Смитом, Руссо, Контом, Спенсером, Соловьевым, Кропоткиным, характерно признание ведущей или равноправной с эгоизмом роли альтруизма. Последний проявляется не только благодаря рассудочной деятельности и влиянию культуры, но и как нравственное чувство, в основании которого лежит способность к сочувствию, сопереживанию и состраданию. В 2015 г. была защищена диссертация А. В. Быковым на тему «Альтруизм в социологической теории: интегративный подход» [4]. Исторический срез подхода к анализу альтруистической деятельности, имеющий значение для социологических теорий, дается им в статье «Понятие “альтруизма” в социологии: от классических концепций к практическому забвению» (2015) [5].

В данной статье использована методология культурно-сравнительного анализа, историко-философский подход к этической проблематике, метод компаративистики.

Содержание исследования

В 2021 г. российская общественная мысль отдает дань памяти 100-летию ухода из жизни виднейшего ученого-естествоиспытателя с мировой известностью (географ, геолог, эволюционист), общественного деятеля и философа-этика Петра Алексеевича Кропоткина (1842–1921).

Альтруизм – важнейшее понятие этики Кропоткина. Его можно рассматривать как одну из категорий философии культуры. Кропоткин расширяет сферу понимания альтруизма в социокультурном и природном значении, доказывая его естественно-природные истоки. В различных этических доктринах определения альтруизма могут существенно различаться, но общее содержание в принципе едино: это *моральная обязанность человека приносить пользу другим*. Поэтому можно остановиться на общем определении этого термина в энциклопедическом словаре по философии: «Альтруизм – нравственный принцип, предписывающий бескорыстные действия, направленные на благо (удовлетворение интересов) других людей» [19, с. 27]. Для Кропоткина рассуждения об альтруистических наклонностях имели важное значение в построении его синтетической философии.

Отметим, что на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков, с накаленной идеями революционаризма общественной атмосферой, на первый план философских споров был поставлен вопрос: что важнее – извечная борьба за существование или сострадание и солидарность. Эволюционная теория Дарвина многими философами и представителями естественных наук воспринималась и трактовалась однобоко. Но при внимательном прочтении его труда, учитывая атмосферу современных ему обсуждений и последующих реакций, можно сделать вывод: борьба межвидовая и внутривидовая за существование объявлялась Дарвиным существенным, но НЕ единственным фактором эволюции. На этом фоне полемик вокруг этой проблематики, меняющихся мировоззренческие ориентиры, П. А. Кропоткин пытается соединить все лучшее, что получается в результате этих дискуссий. По итогам трудной личностной эволюции на основе титанического «перелопачивания» работ многих ученых и философов (стоит только посчитать количество ссылок на имена в его «Взаимной помощи!»), Кропоткин создает свою синтетическую философию.

В определении содержания кропоткинской философии сошлемся на московского философа В. М. Артемова:

«Синтетическая философия П. А. Кропоткина, опираясь на открытое миропонимание, обосновывает идеал справедливого самоуправляющегося общества, субъектами которого выступают знающие, высоконравственные, свободные личности и их объединения» [3, с. 172].

Проблемы морали в контексте синтетической философии Кропоткина разрабатывались им в ряде работ: «Справедливость и нравственность», «Нравственные начала анархизма», «Моральный выбор Л. Н. Толстого», «Взаимная помощь как закон природы и фактор эволюции», «Записки революционера», «Современная наука и анархия», «Хлеб и воля», «Этика».

Основные понятия синтетической философии Кропоткина – это «взаимопомощь» и «инстинкт общительности». В истории человечества, по Кропоткину, взаимная помощь и поддержка, с одной стороны, и инстинкт общительности как фактор природный, с другой стороны, всегда были более значимы, чем «взаимная борьба за средства существования». Взаимопомощь в человеческом сообществе, по Кропоткину, неразрывно связана с такими коллективистскими ценностями, как солидарность, сотрудничество и справедливость.

Понятия взаимопомощи и инстинкта общительности детально разрабатывались Кропоткиным в труде «Взаимная помощь как фактор эволюции» (1902). По Кропоткину (опиравшемуся на концепцию Л. Г. Моргана), на заре человечества в эпоху дикости люди естественным образом вырабатывали первоначальные общественные учреждения. Родовые обычаи становились простыми нормами нравственности. Из родовых обычаев вырастает община, устроенная на началах взаимопомощи, солидарности и самоуправления. В эпоху варварства идет объединение деревенских общин в союзы или федерации, а в духовной жизни общества распространяется принцип равенства, получивший религиозно-нравственную санкцию. Цивилизация ознаменовалась возникновением «народоправства вольных городов», и этическое понятие братства становится важной чертой жизни и быта.

Ценности «равенства» и «братства» обеспечивают взаимосвязь социально-политическим и духовно-нравственным аспектам жизни общества. Они выступают модусами категории «справедливость» и равнозначны как в природе, так и в обществе. Справедливость в синтетической философии Кропоткина выступает в качестве общечеловеческого начала. В работе «Нравственные начала анархизма» он пишет:

«...равенство ... и вытекающая из него солидарность – вот самое могучее оружие животного мира в борьбе за существование. Равенство – это справедливость. Объявляя себя анархистами, мы заранее тем самым заявляем, что мы отказываемся обращаться с другими так, как не хотели бы, чтобы другие обращались с нами ... Равенство во всем – синоним справедливости» [11, с. 301].

Кропоткин прослеживает эволюцию взаимопомощи, начиная с различных видов насекомых (по преимуществу «общественных» – пчёл, муравьев, термитов), затем у птиц и животных, заканчивая людьми. Обстоятельства жизни заставляют их всех объединяться. В социологии, по Кропоткину, закон взаимопомощи определяет формирование нравственных начал человеческой жизни.

«Мы легко различаем три основных элемента, три составные части нравственности; сперва – инстинкт общительности..., затем понятие о справедливости..., на почве этих двух развивается третий элемент нравственного – чувство, которое мы называем ... самоотвержением или же самопожертвованием, альтруизмом, великодушием» [12, с. 270–271].

Для синтетической философии Кропоткина понятие альтруизма служит синонимом взаимосвязи природного и общественного, оно дополняется также понятием жизненности или жизненной силы. В человеческом обществе именно они (альтруизм и жизненность) разрешают противоречие между личным и общественным, индивидуальным и общим. Как пишет современный исследователь, Кропоткин «постоянно применял слова “альтруизм” и “эгоизм” в своих рассуждениях, оговариваясь, что “альтруизм” есть лишь часть инстинкта общительности... Однако часть эта – наивысшее проявление инстинкта. Во многих своих работах Кропоткин показывал, как из инстинкта взаимопомощи рождается ... потребность – безвозмездная помощь, самопожертвование» [19, с. 144].

Отметим, что термин «жизненная сила» был развит в рамках философии жизни [2, с. 233–239]. Это направление философии получило значительную популярность среди западноевропейских философских школ последней трети девятнадцатого века. Зародилась оно в Германии и среди предшественников и зачинателей этой философии можно назвать молодого Гёте периода «Бури и натиска», немецких философов, тяготевших к романтизму – Гегеля и Шеллинга, Шопенгауэра. Идеи философии жизни получили широкое распространение во Франции и в России. Среди наиболее известных представителей философии жизни можно назвать Ф. Ницше, В. Дильтея, О. Шпенглера, А. Бергсона и М. Бакунина. Философия жизни как теоретическая школа была своеобразной мировоззренческой реакцией на обострение конфликтов между личностью и обществом, на все большее поглощение человеческой индивидуальности тотальностью социума. Общественная мысль начинает концентрироваться вокруг вопроса: в чем сущность человеческой природы? Сторонники философии жизни приходят к выводу, что свойства человеческой природы столь же глубинны и вечны, как сама

жизнь. При этом основополагающее понятие «жизнь» рассматривалось в качестве первичной реальности, целостного органического процесса, предшествующего разделению мира на материальное и идеальное.

В рассуждениях Кропоткина мы обнаруживаем взаимосвязь и взаимовлияние анархического учения и философии жизни. Трудно точно определить, какое влияние оказал именно Кропоткин на многие из построений философии жизни. Но связь альтруистических порывов с представлениями о жизненной силе можно приписать ему благодаря популяризации Кропоткиным идей французского философа-гуманиста Ж.-М. Гюйо.

Жан-Мари Гюйо (1854–1888) известен в истории философии как один из авторов, анализирующих содержательную сторону принципа альтруизма. В своей работе «Нравственность без обязательства и без санкций» он писал:

«Мы можем свести долг на сознание известной внутренней *мощи*. Внутренно почувствовать то наибольшее, на что мы *способны*, значит тем самым впервые сознать то, что мы *должны* сделать. Долг, если отбросить все метафизические понятия и оставаться в области фактов, есть изобилие жизни, которое стремится проявиться. До сих пор чувство долга обыкновенно истолковывали как чувство *необходимости* или *принуждения*, но, в действительности, это, прежде всего, чувство *мощи*» [8, с. 64–65].

Для Гюйо альтруизм как принцип эволюционизма является осознанием человеком своей силы, духовной и физической, действием, которое идет от избытка сил и направлено на благо общества. Альтруистическим, по мнению Гюйо, поступок становится лишь тогда, когда человек не претендует на какое-либо воздаяние, т. е. он бескорыстен. Деятельность человека осуществляется в силу внутренней убежденности в необходимости поступка для общества, обосновывается чувством долга перед другими. Поэтому в основу своей этики Гюйо заложил понятие «жизнь» в наиболее широком понимании. Жизнь есть рост, развитие и усложнение.

Таким образом, этика становится практической философией. Она есть учение о средствах, которые способствуют жизни, а нравственность – важнейшее из этих средств, не нуждающееся ни в принуждении, ни в санкции свыше. Нравственное чувство человека развивается в силу естественной потребности в здоровой жизнедеятельности. Добавим еще, что только здоровый человек может стремиться к собственному росту и развитию. И как важно на общественном уровне поддерживать эту здоровую жизненную силу и порыв быть полезным обществу.

Именно наличие жизненной силы позволяет человеку, как считал Кропоткин, совершать поступки «самопожертвования ради благополучия других» [13,

с. 654]. Истинная нравственность, по его убеждению, начинается тогда, когда человек, чувствуя в себе избыток ума и воли, совершает поступки во благо всех. Философия нравственности становится состоятельной тогда, когда она опирается на практику взаимопомощи, на стремление к справедливости и способность человека быть альтруистом. Такая этика является формой консолидации общества.

Ведущее место в нравственной философии Кропоткина занимает принцип и практика взаимной помощи и поддержки. Сама идея взаимопомощи как фактора эволюции в природе и обществе разрабатывалась Кропоткиным под влиянием работы ректора Санкт-Петербургского университета, зоолога, профессора Карла Фёдоровича Кесслера (1815–1881) «О законе взаимопомощи». Занимаясь изучением образа жизни животных, их экологии и поведения, Кесслер пришел к выводу о наличии закона взаимной помощи в природе. Кропоткин, отталкиваясь от практики межвидовой и внутривидовой поддержки в животном мире, распространил действие этого принципа на общество. Но исходным основанием биосоциокультурной взаимопомощи он все-таки рассматривал взаимную помощь в природной среде. В работе «Взаимопомощь как фактор эволюции» (1903) Кропоткин пишет:

«Где бы мне ни приходилось видеть изобильную кипучую животную жизнь, я видел взаимную помощь и взаимную поддержку, доведенные до таких размеров, что невольно приходилось задуматься над громадным значением, которое они должны иметь для поддержания существования каждого вида, его сохранения в экономии природы и его будущего развития» [10, с. 6].

Являясь сторонником эволюционного учения и не отрицая дарвиновских законов межвидовой и внутривидовой борьбы за существование, Кропоткин, тем не менее, настоятельно утверждал, что взаимопомощь «имеет гораздо большее значение, чем взаимная борьба, потому что способствует развитию таких привычек и свойств, которые обеспечивают поддержание и дальнейшее развитие вида при наибольшем благосостоянии и наслаждении жизнью для каждой отдельной особи и, в то же время, при наименьшей бесполезной растрате ею энергии, сил» [10, с. 18].

Применительно к обществу Кропоткин делает вывод, что незащитный первобытный человек выжил только благодаря практике взаимопомощи; взаимопомощь в Средние века с наибольшей силой проявилась в условиях жизни общины – как сельской, так и городской. В современном ему обществе Кропоткин особое внимание уделял движению кооперации, базировавшемуся на самоуправлении и солидарности членов кооператива. Если в условиях природного существования взаимопомощь диктовалась инстинктом выживания и самосохранения, то в

жизни социума она приобрела качественно новый характер, стала нравственным чувством.

Научный сотрудник музея-заповедника «Дмитровский кремль» Я. Л. Прусский пишет, что Кропоткин из общей теории взаимопомощи делал следующие выводы:

«Взаимопомощь – биосоциальный закон и главный фактор эволюции; взаимопомощь обеспечивает сохранение вида, ее отсутствие ведет к его вырождению; взаимопомощь – гарантия общественного прогресса; взаимопомощь для развития природы и общества имеет большее значение, чем взаимная борьба» [17, с. 167].

Солидарность и взаимопомощь из сферы биологической, по Кропоткину, распространились на социум. Понятия того и другого становятся стержневыми этическими понятиями. Целью этики провозглашался идеал, который вел бы людей инстинктивно к действию в должном направлении. Подобно тому, как цель воспитания ума состоит в том, чтобы человек привык делать верные умозаключения почти бессознательно, так и цель этики, по убеждению Кропоткина, – создать в обществе такую духовную атмосферу, чтобы большинство вполне импульсивно, без колебаний совершало бы именно те поступки, которые вели бы к благосостоянию всех.

Это столь актуально и сегодня, в условиях пандемии, которая заставляет людей искать объединения, интеграции, взаимной помощи и поддержки. Академик, современный философ-этик А. А. Гусейнов пишет:

«Этика Кропоткина – не то, что мы должны исследовать и оценивать с новой, достигнутой нами, якобы более высокой, чем она, высоты, выявляя в ней сильные и слабые стороны, ошибки и т. п. Нет, она является равноправным голосом в наших усилиях понять роль и место морали в жизнеустройстве современного человека и современного общества. Она вполне может быть отнесена к классическим, а тем самым и к неисчерпаемым в своей актуальности этическим учениям. Мы можем ставить перед ней вопросы, мы можем обращаться к ней за ответами» [7, с. 13].

Выводы

Во-первых, нравственные практики человека опираются на многовековой опыт культурных традиций, поэтому они естественным образом входят в исследовательское поле философии культуры. Среди этих практик важнейшее значение приобретает человеческое желание помочь друг другу. Солидарность, взаимная помощь и поддержка, соучастие и сострадание, способность к самопожертвованию – вот фундаментальные духовные ценности человека, народа, человечества в целом. Среди них альтруизм занимает одно из ведущих мест.

Во-вторых, творчество П. А. Кропоткина не только является достоянием истории отечественной философии, но оно глубоко актуально сегодня. Принципы взаимной помощи и поддержки, солидарности и альтруизма, разработанные Кропоткиным в его синтетической философии, фактически явились теоретическим основанием практического проявления социальной активности человека.

В-третьих, альтруизм, как способность сопереживать и быть готовым бескорыстно прийти на помощь, выступает в качестве наиболее значимого мотива социальной активности, столь ярко проявившей себя в волонтерской (добровольческой) деятельности в условиях пандемии.

Список литературы

1. Антилогова Л. Н. Альтруизм как показатель уровня развития нравственного сознания личности // Социальная педагогика и социальная работа в Сибири. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. – С. 3–12.
2. Арефьев М. А., Горявин А. Н., Давыденкова А. Г. Михаил Бакунин и Анри Бергсон о «философии жизни» // Прямухинские чтения 2006 года. – М.: ООО НВП ИНЭК, 2007. – С. 233–239.
3. Артемов В. М. Нравственность и свобода в этико-философской концепции П. А. Кропоткина // Петр Алексеевич Кропоткин / под ред. И. И. Блауберг. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2012.
4. Быков А. В. Альтруизм в социологической теории: интегративный подход: автореф. дис. ... канд. социол. наук. – М., 2015. – 25 с.
5. Быков А. В. Понятие «альтруизм» в социологии: от классических концепций к практическому забвению // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. – 2015. – № 1. – С. 5–18.
6. Гидлевский А. В., Максименко Л. А. Альтруизм и эгоизм как базовые детерминанты бытия человека // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 6. – С. 649–653.
7. Гусейнов А. А. Автономная этика взаимопомощи // Этика П. А. Кропоткина и проблема соотношения нравственности и права: сборник науч. трудов по материалам межрегион. науч. конф. 25–26, 30 сентября 2015 г. / отв. ред. В. М. Артемов. – М.: Издательский центр Университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА), 2016. – С. 12–18.
8. Гюйо Ж.-М. Нравственность без обязательства и без санкций / пер. с [7-го] франц. изд. Н. А. Критской под ред. и со вступ. ст. Н. К. Лебедева. – М.: Голос труда, 1923. – 146 с.
9. Кейсельман (Дорожкин) В. Р. Социальные или культурно-заданные виды альтруистического поведения // Проблеми сучасної педагогічної освіти. Серія: Педагогіка і психологія. – Зб. статей: – Ялта: РВВ КГУ, 2011. – Вып. 29. – Ч. 2. – С. 116–122.
10. Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. – М.: Самообразование, 2007. – 240 с.
11. Кропоткин П. А. Нравственные начала анархизма // Кропоткин П. А. Этика. Избранные труды. – М.: Политиздат, 1991. – С. 280–316.

12. Кропоткин П. А. Справедливость и нравственность // Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. – М.: Политиздат, 1991. – С. 260–279.
13. Кропоткин П. А. Этика. Т. 2: Сущность нравственности // Кропоткин П. А. Избранные труды / сост. П. И. Талеров, А. А. Ширинянц. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 553–676.
14. Лаверычева И. Г. Философские и естественнонаучные основания теории эгоизма и альтруизма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2009. – 23 с.
15. Максименко Л. А., Зенец Н. Г., Варова Н. Л. Биологический метафизический сциентизм в решении проблемы альтруизма и эгоизма // Вестник Томского государственного университета. – 2018. – № 427. – С. 79–90.
16. Насиновская Е. Е. Альтруистический императив // Современная психология мотивации / под ред. Д. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2002. – С. 152–171.
17. Прусский Я. Л. Теория взаимопомощи П. А. Кропоткина и перспективы выживания человечества // Прямухинские чтения 2008 года. – Тверь: Изд-во ООО КУПОЛ, 2010. – С. 165–170.
18. Филатова Е. В. Этика как основа философии П. А. Кропоткина // Петр Алексеевич Кропоткин / под ред. И. И. Блауберг. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2012.
19. Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
20. Эфроимсон В. П. Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека) // Новый мир. – 1971. – № 10. – С. 193–213.

References

1. Antilogova, L. N. (2004). Al'truizm kak pokazatel' urovnya razvitiya npravstvennogo soznaniya lichnosti [Altruism as an indicator of the level of a person's moral consciousness development]. *Sotsial'naya pedagogika i sotsial'naya rabota v Sibiri* [Social pedagogy and social work in Siberia] Omsk: Izd-vo OmGPU, pp. 3–12. (In Russian).
2. Aref'ev, M. A., Garyavin, A. N., Davydenkova, A. G. (2007). Mikhail Bakunin i Anri Bergson o "filosofii zhizni" [Mikhail Bakunin and Henri Bergson on the "philosophy of life"]. *Pryamukhinskie chteniya 2006 goda* [Pryamukhin Readings 2006]. Moskva: INEK. pp. 233–239. (In Russian).
3. Artemov, V. M. (2012). Npravstvennost' i svoboda v etiko-filosofskoj konceptsii P. A. Kropotkina [Morality and freedom in the P. A. Kropotkin's ethical and philosophical concept] *Pyotr Alekseevich Kropotkin* / pod red. I. I. Blauberg. [Petr Alekseevich Kropotkin / ed. by I. I. Blauberg]. Moskva: Rossijskaya politicheskaya entsyclopedia. (In Russian).
4. Bykov, A. V. (2015). Al'truizm v sotsiologicheskoy teorii: integrativnyj podhod: avtoref. dis. ... kandidata sotsiol. nauk [Altruism in sociological theory: an integrative approach: abstract from cand. sci. (sociol.) thesis]. Moskva. 25 p. (In Russian).
5. Bykov, A. V. (2015). Ponyatie "al'truizm" v sotsiologii: ot klassicheskikh konceptsiy k prakticheskomu zabveniyu [The concept of altruism in sociology: from classical concepts to practical oblivion]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia]. Series: Sociology. No. 1. pp. 5–18. (In Russian).

6. Gidleviskij, A. V., Maksimenko, L. A. (2014). Al'truizm i egoizm kak bazovye determinanty bytiya cheloveka [Altruism and egoism as basic determinants of human existence]. *Fundamental'nye issledovaniya* [Basic research] No. 6. pp. 649–653. (In Russian).
7. Gusejnov, A. A. (2016). Avtonomnaya etika vzaimopomoshchi [Autonomous ethics of mutual aid] *Etika P. A. Kropotkina i problema sootnosheniya npravstvennosti i prava: sbornik nauchnyh trudov / otv. red. V. M. Artyomov* [Ethics of P. A. Kropotkin and the problem of the correlation of morality and law: a collection of scientific papers / ed. by V. M. Artemov] Moskva: Publishing center of the O. E. Kutafin University (MGYUA). pp. 12–18. (In Russian).
8. Gyujō, Zh. M. (1923). *Npravstvennost' bez obyazatel'stva i bez sanktsij* [Morality without obligation and without sanctions]. Moskva: Golos truda. pp. 64–65. (In Russian).
9. Kejsel'man, (Dorozhkin) V. R. (2011). Sotsial'nye ili kul'turno-zadannye vidy al'truisticheskogo povedeniya [Social or culturally-defined types of altruistic behavior] *Problemi suchasnoï pedagogichnoï osviti. Seriya: Pedagogika i psihologiya* [Problems of modern teacher education]. Yalta: KGU. Vol. 29. Part 2. pp. 116–122. (In Russian).
10. Kropotkin, P. A. (2007). *Vzaimopomoshch' kak faktor evolyutsii* [Mutual aid as an evolution factor]. Moskva: Self-education. 240 p. (In Russian).
11. Kropotkin, P. A. (1991). Npravstvennye nachala anarhizma [The Moral principles of anarchism] *Kropotkin P. A. Etika. Izbrannye Trudy* [Ethics. Selected works]. Moskva. pp. 280–316. (In Russian).
12. Kropotkin, P. A. (1991). Spravedlivost' i npravstvennost' [Justice and morality] *Kropotkin P. A. Etika: Izbrannye Trudy* [Ethics. Selected works]. Moskva. pp. 260–279. (In Russian).
13. Kropotkin, P. A. (2010). Etika. T. 2: Sushchnost' npravstvennosti [Ethics. Vol. 2: The essence of morality] *Kropotkin P. A. Izbrannye trudy / sost. P. I. Talerov, A. A. Shirinyants* [Kropotkin P. A. Selected works / comp. P. I. Talerov, A. A. Shirinyants]. Moskva, pp. 553–676. (In Russian).
14. Laverycheva, I. G. (2009). Filosofskie i estestvennonauchnye osnovaniya teorii egoizma i al'truizma: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk [Philosophical and natural-scientific foundations of the egoism and altruism theory: abstract from cand. sci. (philos.) thesis]. Sankt-Peterburg. 23 p. (In Russian).
15. Maksimenko, L. A., Zenec, N. G., Varova, N. L. (2018). Biologicheskij metafizicheskij scientizm v reshenii problemy al'truizma i egoizma [Biological metaphysical scientism in solving the altruism and egoism problem]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State university]. No. 427. pp. 79–90. (In Russian).
16. Nasinovskaya, E. E. (2002). Al'truisticheskij imperative [The altruistic imperative] *Sovremennaya psihologiya motivatsii / pod red. D. A. Leont'eva* [Modern psychology of motivation / ed. by D. A. Leontiev]. Moskva: Smysl. pp. 152–171. (In Russian).
17. Prusskij, Ya. L. (2010). Teoriya vzaimopomoshchi P. A. Kropotkina i perspektivy vyzhivaniya chelovechestva [P. A. Kropotkin's theory of mutual aid and human survival prospects] *Pryamukhinskie chteniya 2008 goda* [Pryamukhinsky readings of 2008]. Tver': Publishing house of OOO KUPOL. pp.165–170. (In Russian).
18. Filatova, E. V. (2012). Etika kak osnova filosofii P. A. Kropotkina [Ethics as the basis of P. A. Kropotkin's Philosophy]. *Petr Alekseevich Kropotkin / pod red. I. I. Blauberg* [Pyotr Alekseevich Kropotkin / ed. by I. I. Blauberg]. Moskva: Russian Political Encyclopedia. (In Russian).

19. *Filosofiya: Entsiklopedicheskiy slovar'* / Pod redaktsiej A. A. Ivina (2004). [Philosophy: An encyclopedic dictionary / ed. by A. A. Ivin]. Moskva: Gardariki. 1072 p. (In Russian).

20. Efroimson, V. P. (1971). Rodoslovnaya al'truizma (Etika s pozitsij evolyutsionnoj genetiki cheloveka) [Genealogy of altruism (Ethics from the standpoint of human evolutionary genetics)] *Novyj mir*. [Novy mir] 1971. No. 10. pp. 193–213. (In Russian).

Личный вклад соавторов

М. А. Арефьев – 50%, А. Г. Давыденкова – 50%

Personal co-authors' contribution

Mikhail A. Aref'ev – 50%, Antonina G. Davydenkova – 50%

Об авторах

Арефьев Михаил Анатольевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного аграрного университета, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID: 0000-0002-7397-7192; e-mail: ant-daga@mail.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна, доктор философских наук, профессор, профессор Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-6716-3539; e-mail: ant-daga@mail.ru

About the authors

Mikhail A. Aref'ev, Dr. Sci. (Philos), Professor, Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the St. Petersburg State Agrarian University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-7397-7192; e-mail: ant-daga@mail.ru

Antonina G. Daviyenkova, Dr. Sci. (Philos), Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6716-3539; e-mail: ant-daga@mail.ru

Поступила в редакцию: 16.05.2021

Received: 16 May 2021

Принята к публикации: 21.06.2021

Accepted: 21 June 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Статья / Article

УДК / UDC 1 : 572

DOI 10.35231/18186653_2021_3_66

Саморазвертывающаяся структура сознания: проблема неопределенной предметности

О. С. Борисов

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Проблема сознания является традиционным предметом философского дискурса. В наши дни философские умозрительные конструкты сознания существенно корректируются достижениями нейронаук. Тема сознания становится системообразующей в реестре научных знаний. Ни в коей мере не претендуя на внушительный результат, мы попытаемся, опираясь на произвольно выбранные конструкции философской мысли, посмотреть на природу сознания сквозь призму квантовой теории.

Содержание. В статье рассматривается фундаментальная структура мышления, повторяющаяся в различных культурах, онтологический механизм которой описывается в терминах процесса развертывания чувственно воспринимаемых конечных вещей (экспликация, становление, явленность, воплощение, актуализация, существование, изменчивость, дискретность). В ряду конечных вещей собственное тело человека обнаруживает себя в модусе смертности и вечного возвращения, понимаемого как возвращение к себе самому сквозь «облако» квантовой неопределенности. Из роящегося хаоса (потенциальности) неявного и неявленного возвращается сила собственного существования, обретающая себя в модусе вечности. Структурирование сознания на остановленные и зафиксированные моменты длительности Я-есть и Я-есть-своё-содержание предстает как удвоение реальности на мир становления (этот мир) и непреходящий мир вечности (мир иной). Формулы развертываний, которые мы находим в религиозных и философских доктринах множества культур, повторяют друг друга в различных регистрах своего содержания, воспроизводя одну и ту же структуру возвращения.

Выводы. Квантовая природа сознания проявляет себя при свертывании его наличного содержания в ситуации неопределенности, возникающей от столкновения с обстоятельствами неодолимой силы, которые внедряются в заданную предшествующими обстоятельствами конфигурацию сознания. Из свернутых элементов разворачивающегося потока видимой реальности *инстанция Я* развертывает сценарий бытия, который получает свою конфигурацию, извлекаясь из молниеносных флуктуаций хаотического набора неоднородных агентов. Проблемой остается вопрос о самой этой *инстанции Я* – является ли она нашим мозгом, который

«решает», и сознанием, которое осознает принятое решение, или же *инстанция Я* является самостоятельной сущностью, которая может воздействовать на явленный мир на квантовом уровне?

Ключевые слова: развертывание, свертывание, вечное возвращение, удвоение реальности, сущность, существование, инстанция Я, квантовая теория гравитации.

Для цитирования: Борисов О. С. Саморазвертывающаяся структура сознания: проблема неопределенной предметности / О. С. Борисов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 66–82. DOI 10.35231/18186653_2021_3_66

Consciousness self-unfolding structure: The indefinite objectivity problem

Oleg S. Borisov

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The problem of consciousness is a traditional subject of philosophical discourse. Nowadays, philosophical speculative constructs of consciousness are significantly corrected by the achievements of neuroscience. The topic of consciousness becomes a system-forming one in the register of scientific knowledge. Without in any way claiming an impressive result, we will try, based on arbitrarily chosen constructions of philosophical thought, to look at the nature of consciousness through the prism of quantum theory.

Content. The article considers the fundamental structure of thinking that is repeated in various cultures, the ontological mechanism of which is described in terms of the sensually perceived finite things unfolding process (explication, becoming, manifestation, embodiment, actualization, existence, variability, discreteness). In the series of finite things, a person's own body finds itself in the mode of mortality and eternal return, understood as a return to oneself through the “cloud” of quantum uncertainty. From the swarming chaos (potentiality) of the implicit and unmanifested, the power of one's own existence grows, finding itself in the mode of eternity. Structuring consciousness into stopped and fixed moments of the I-am and I-am-my-content duration appears as a doubling of reality into the world of becoming (this world) and the imperishable world of eternity (the other world). The formulas of unfolding that we find in the religious and philosophical doctrines of many cultures repeat each other in different registers of their content, reproducing the same structure of return.

Conclusions. The quantum nature of consciousness manifests itself when its present content is curtailed in a situation of uncertainty arising from a collision with irresistible force circumstances that are embedded in the consciousness configuration set by previous circumstances. From the collapsed elements of the visible reality unfolding flow, the *Ego instance* unfolds a scenario of being, which receives its configuration, extracted from the lightning-fast fluctuations of a heterogeneous agents chaotic set. The problem remains the question of this instance itself – is it our brain that “decides” and aware of the decisions made, or this instance is an independent entity that can influence the manifested world at the quantum level?

Key words: unfolding, folding, eternal return, doubling of reality, essence, existence, Ego instance, gravity quantum theory.

For citation: Borisov, O. S. (2021). Samorazvertyvayushchayasya struktura soznaniya: problema neopredelyennoj predmetnosti [Consciousness self-unfolding structure: the indefinite objectivity problem]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 66–82. DOI 10.35231/18186653_2021_3_66 (in Russian).

Введение

Сознание человека как бы разворачивается, вступая в отношение с бытийными процессами. При возникновении угрозы существованию, возможно, происходит реформатирование конфигурации сознания. Случается ли это в состоянии активного противодействия, в силу чего индивид вдруг находит себя как *Я-есть*? Или же *Я* растворяется в неподвластном ему строго детерминированном потоке, несущемся сам по себе, а конфликт элементов лишь высвечивает отношения, которые могут фиксироваться в моменты озарений? Разделение мира на неявный и явный порядок вещей является ли иллюзией, обеспечивающей самосохранение в трудных условиях осознания своей смертности? [9]. Или же сознание смертности открывает возможности заглянуть в невидимый мир вещей? [1].

Не надеемся убедительно ответить на эти вопросы, но само вопрошание обосновано множеством аналогов, встречающихся в философских и религиозных учениях разных культур. Вот некоторые:

«Возможность, будучи как материя общей и неопределенной, относится к общему и неопределенному, а действительность, будучи определенной, относится к определенному, есть “вот это” и относится к “вот этому”» (Аристотель. *Метафизика*) [2, с. 350: 1087а, 15–20].

«[Явленное дао], Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем – мать всех вещей. Тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну дао, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме» (Лао-цзы. *Дао дэ цзин*) [цит по: 6, с. 182].

«Поистине, существует два образа Брахмана: воплощённый и невопощенный, смертный и бессмертный, неподвижный и двигающийся, существующий и истинный» (Брихадараньяка Упанишада. Раздел Мадху, II, 3, 1) [4, с. 87].

«Ибо, что́ можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:19, 20).

Эти формулы, к которым мы апеллируем в статье, и множество других, подобных им, выражают фундаментальный конструкт мышления и могут быть рассмотрены как указание на постоянно разворачивающиеся в разных направлениях структуры сознания в поиске того, что У. Эко назвал Пра-кодом, Кодом Кодов:

«признав факт сущностного отсутствия Пра-Кода, я должен буду иметь мужество согласиться также и с тем, что в качестве отсутствующей структура, являющаяся конститутивной для всякой структуры, сама по себе не может быть структурирована» [21, с. 417].

Попытки рассматривать природу сознания сквозь призму квантовой теории предпринимались не раз [5; 12; 17; 18]. Полагаем, что предложенный анализ позволит уточнить избранную оптику.

Содержание исследования

Тело человека находит и выделяет себя из ткани бытия через страдание и боль, очерчивающие его границы. Осознание этих границ, т. е. себя как собственной энтелехии и предела своего вечного существования, дает возможность осознать свою смертность, разрушающую эти границы. Смертность как разрушение границ оставляет осознающего с переживанием неопределенного состояния безграничности. Это состояние гипостазируется из внутреннего переживания в пространство вечного существования, переданного на доступном эпохе языке в рамках структуры бинарных конструкций.

Страх смерти, пред которым человек оказался лицом к лицу и в результате которого испытал ужас, рождает экзистенциальное отчаяние и одиночество «заброшенного в этот мир». Лицо, перед которым он оказался в поисках *возможность существования*, было его собственным, как бы срисованным со знаменитой картины Мунка. Однако человек еще не знал *собственного выражения души*, а потому был ошеломлен. Мир, в котором он оказался, тоже был его собственный; т. е. он видел свое отражение в зеркале открывшегося ему мира, принимая это за мир как таковой. Захваченность бытием стала тем отправным моментом, к которому сознание постоянно возвращается в поисках значения самого себя. «Поистине, в начале это было Брахманом. Он узнал себя: “Я есмь Брахман”. Поэтому он стал всем [сущим]» [4, с. 75].

Как возможна новая жизнь, если пропасть и пустота, образовавшаяся между человеком и угрожающим ему миром, а *posteriori* была восполнена связями, восстанавливающими прежнее, не осознаваемое или осознаваемое задним числом единство, а значит, – единство, образующее настоящее- будущее, поскольку *все*, что осознается задним числом, есть избирательная способность памяти, призванной *сохранять* осознающего, конструирующего жизнь?

Конструкт Единства есть искомое будущее, которое находят в Прошлом. Прошлое же само было избирательным порождением, которое безвозвратно непонято на пути к действительному *себе*. Но как возможна жизнь, *восстановление* самого себя, – через возвращение к Началу, каждый раз нащупывающее, как верную почву под ногами, то, на что можно опереться в пустоте, – если опора есть собственный ускользающий след единожды схваченного *Я*? Ответ находим у Ницше:

«... я пошел дальше по пути распада – и нашел там новые источники силы для отдельного человека. Мы должны быть разрушителями!

... я познал, что состояние распада, в котором отдельные существа могут достичь небывалого совершенства, – есть отдельный случай и отражение всего бытия. Теория случая; душа как выбирающее и питающееся существо постоянно проявляет себя очень умно и творчески (обычно эту творческую силу не замечают! понимают ее лишь как “пассивную”).

... я познал активную, творческую силу в случайном – случай и сам есть лишь столкновение созидающих импульсов.

Парализующему ощущению всеобщего распада и несовершенства я противопоставил идею вечного возвращения!» [14, т. 10, с. 561–562].

Интеграция *Я* в самосознающую инстанцию могла происходить тогда, когда отдельные функционирующие части возможного Целого направлены на объекты удовлетворения жизнеобеспечивающих потребностей, поддерживающие тело ради определенной согласованности в работе организма. Внутренние процессы самосохранения постоянно ищут взаимодействия с источниками внешнего ресурса среды обитания, при неблагоприятных условиях и истощенности которых сообщающиеся сосуды внутреннего и внешнего миров на следующем шаге (новом уровне) адаптации должны со стороны первого (внутреннего) перестроить свои связи так, чтобы включить во внутренний план интериоризированный «конспект» внешних источников.

Чтобы построить самостоятельную карту внешнего мира, виртуальный избирательно интегрированный конструкт всегда находится «при себе», как эталон, упреждающий адаптацию. Говоря об Эпикуре и его последователях, Диоген Лаэртский замечает (X, 33): «Предвосхищением они называют памятование того, что часто являлось нам извне» [7, с. 406]. У Ницше в записках встречаем:

«В том, как первенцы органических образований реагируют на раздражители и судят о том, что вне их самих, следует искать принцип сохранения жизни: одержала верх и сохранилась та вера, при которой стало возможно существовать дальше, – не наиболее истинная вера, а наиболее полезная. “Субъект” – это условие органического существования, поэтому он не “истинен”: субъектное восприятие может быть во многом ошибочным, но оно единственное средство, сохраняющее жизнь. Заблуждение – прародитель живого!» [14, т. 9, с. 504].

Итак, можем отметить движение от естественных спонтанных импульсов и реакций к предуготовленным и ожидаемым взаимодействиям в силу удвоения реальности на большую *внешнюю* и избирательно коррелирующую с ней *внутреннюю*, которая приобретает онтологическое значение. Но самостояние существования вполне возможно и как иллюзия:

«... содержание нашего осознанного восприятия в значительной степени сконструировано мозгом: это своего рода “контролируемая галлюцинация”, в которой наши перцептивные гипотезы постоянно корректируются сенсорными сигналами, поступающими из внешнего мира» [13, с. 34–35].

Как элементы тела интегрированы в организм, так и связанные с ними психические элементы интегрируются в *Я* на основе единого пространства тела. Назовем этот процесс *психопространственной интеграцией*. Внутренняя реальность содержит в себе собранные в Целое представления бытия, которые противостоят *этому* разорванному (между телом и душой) миру. Однако мир разорвался в самом начале, поскольку самосознающая инстанция претендовала на большее, чем могла иметь и имела на этот роковой момент обретения себя как своей воли. *Я* стало сущностью, которая стремится утвердить вечность существования через свою полноту.

Предложенное объяснение выводит к констатации возможного *удвоения реальности*. Внутренняя реальность должна была оказаться внешней в силу своей экспансии (расширения). Внутренняя реальность стала иметь форму внешней силы, которая представала как субститут *Я*, развернутый на социально-индивидуальном уровне в статусе сакральной инсталляции ритуала: пророк, жрец и т. п., сообщающийся с Другой Реальностью как с трансцендированным *Я*.

«”Сознание обычно проявляется лишь тогда, когда некое целое хочет подчиниться высшему целому... Сознание возникает в отношении к существу, функцией которого могли бы быть мы”. Таково низкопоклонство сознания: оно свидетельствует лишь об “образовании некоторого высшего тела”», – интерпретирует Ницше Делёз [8, с. 103]. Изначальная раздвоенность сознания ищет своего восполнения – на социально-коллективном уровне представленного как институт (эмблема) Бога по формуле Э. Дюркгейма: Бог клана – это сам клан [10, с. 371].

Разрыв между жизнью и смертью должен быть восполнен смыслом существования. *Это* бытие – дискретное, разорвано ужасом и абсурдом. *То* бытие – беспредельное, вечное континуальное, составляющее бинарную оппозицию сознанию, энтелехии тела (мозга). В их разрыве связующим звеном стали религиозные учения, которые были призваны компенсировать страх и трепет верой в

вечную жизнь «по ту сторону» бытия, надежда на которую дает силы «по эту сторону».

Погребение растерзанного Осириса предполагало его возрождение, как восхождение ростка из пересаженного в почву зерна предполагало его вечное продолжение. Это зерно *Я* возвращало в себе то, что должно было его оправдать. Подобие рождало теодицею. *Человек как социальное животное* искал в собрате и клане подкрепления и самооправдания, составляя *социальное тело*, как и в теле самой природы – искал ее согласованности и гармонии.

Это можно назвать *уловкой адаптации*. Самосохранение требовало таких элементов приспособления, которые не позволили бы собственным силам разрушить систему изнутри при сопротивлении силам извне. Человек как *символическое животное* находил во всем аналогию с собой. В природе – это гомеостаз (физиологический, личностный и социальный конструкты динамического равновесия). В концепциях механического детерминизма – это рок, предопределение, промысел, судьба, фатум. В концепциях органического гилозоизма – это организмические космо-антропо-социальные конструкты.

Китайский первочеловек Пань-гу после того, как он зародился в космическом яйце и по мере того, как рос, раздвигая руками и ногами верхнюю и нижнюю полусферы, пока не дошел до своего положенного «великого предела», свернулся в изначальной позе и умер, и из различных частей его тела произошли горы, леса и люди. Части тела индийского Пуруши соотносятся с той или иной варной. В Новом Завете встречаем: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор., 12:12–13).

В ракурсе сказанного выше мифологические представления и религиозные верования представляются как «место» с особым статусом – в них фиксируются константы бытия, *состояния* в пространстве и времени и/или вне пространства и времени (будь-то Эдем, Элизиум, Царство Небесное, Асгард, Дуат/Поля Иалу, Драхт, Каер Сиди, Ахират, Ирий, Беловодье, Шамбала, рай, дао, нирвана, мокша; мировая душа, абсолютная идея, лучистое человечество, полнота бытия – плерома).

Молниеносная реакция на вызовы внешнего мира, хотя и способна привести к победе и выживанию, по сравнению с менее сильным противником, но всегда чревата *встречей*, при которой более сильный возьмет верх.

Молниеносная реакция на стимул оказывается менее предсказуемой, менее адекватной, менее адаптивной по своему результату. В реакции должна возникнуть *задержка*. Менее сильный (ощущающий так себя в пространственно-временном со-положении и со-размерности по отношению к более сильному, использующему также из арсенала агрессивных навыков инструментарий устрашающих угроз) должен выработать для себя такой механизм ответа, который своей эффективностью делает физически слабого когнитивно сильным.

Остановка в движении – это не реакция, направленная непосредственно в сторону внешнего импульса, а интенция внутрь. Вроде обратной связи она собирает и конфигурирует в себе такие элементы накапливающегося резерва информации, с помощью которых формируется возможный опосредованный ответ, непосредственно разящий цель.

У примитивных животных *Прото-Я* формировалось в ходе эволюции как приспособительный ответ, поскольку:

«...открытая телесная реакция может оказаться неудобной ... Таким образом, существо сталкивается с проблемой: как отказаться от поведенческих реакций на телесном уровне, но сохранить информацию о значении стимула? Решение заключалось в том, чтобы перевести реакцию во внутренний план, так, чтобы двигательные команды больше не достигали фактической поверхности тела, а направлялись назад к карте тела в мозге, где поверхности органов чувств проецируются на мозг. Так форма реакции изменилась с внешней телесной на виртуальную (воображаемую), но все равно осталась реакцией, которую животное могло использовать в качестве информации. Эти изменения привели к появлению петли обратной связи между двигательной и сенсорной областями мозга, информация по которой способна снова и снова циркулировать по кругу. Это означает, что деятельность мозга может растягиваться во времени, создавая "плотный момент" сенсорного опыта. Возникает то, что в математике называется "аттрактором", точкой притяжения: активность мозга продолжает реверберировать вокруг цикла обратной связи после того, как действие стимула уже прекратилось» [13, с. 59–60].

Опосредованный ответ включает контекст среды, вроде гравитационной воронки искривленного пространства-времени, стягивающей в круг Центра, становящегося массивным, другие тела благодаря его (Центра) «про-свет-ляющей» энергии. Эта энергия (сила) получена в результате удвоения мира: сокрытого (внутреннего) и явного (внешнего), – где в регистре первого трансформируется второй.

Внешним миром управлять (разворачивать) можно только из свернутого, т. е. из внутреннего, содержащего основу всех вещей. По утверждению Лао Цзы:

«Чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его. Чтобы нечто ослабить, нужно прежде укрепить его. Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде дать ему расцвести.

Чтобы нечто у кого-то отнять, нужно прежде дать ему. Это называется глубокой истиной. Мягкое и слабое побеждает твердое и крепкое». <...> «Преобразование в противоположное – это движение дао. Слабость есть способ действия дао. Все сущее в мире рождается из бытия. А бытие рождается из небытия» (Лао Цзы. Дао дэ цзин) [2, с. 185].

Согласно петлевой квантовой теории гравитации, сжимающаяся и расширяющаяся Вселенная не может сжиматься бесконечно. Сжимающаяся Вселенная не коллапсирует в точку – она отскакивает и вновь начинает расширяться, как если бы она возникла в космическом взрыве. Это подобно тому, как квантовое отталкивание выталкивает электрон, когда он оказывается слишком близко к ядру – здесь электрон перестает быть частицей и становится «облаком вероятностей». То же самое и для Вселенной: мы не можем больше думать о едином, пусть и зернистом пространстве-времени – проходя через квантовую фазу, пространство и время растворяются в «облаке вероятностей». То, что представлялось как пространственно-временной континуум, фрагментируется в квантовое облако, в котором время и пространство «бешено флуктуируют», открывая возможность разворачиванию другого, подобного предыдущему, пространственно-временного континуума [16].

Предвосхищение этой теории можно видеть в пантеистической конструкции Николая Кузанского: Бог есть всё, но – «в свернутом виде». Созданный же Богом мир, «всё, что создано и будет создано, разворачивается из того, в чем оно существует в свернутом виде». Если Бог «есть всё во всем», но «в свернутом виде», то это же «всё», будучи «развернуто», существуя «в развернутом виде в мирской твари», и само «есть мир»¹.

В труде «Миф о вечном возвращении» М. Элиаде приводит характеристику зерванитской традиции иранской космологии, данную шведским исследователем Г. С. Нибергом (статья «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazd, ennes», 1931):

«каждое земное явление, абстрактное или конкретное, соответствует некоему небесному, трансцендентному, невидимому образу, “идеи” в платоновском смысле. Каждый предмет, каждое понятие предстает в двойном аспекте: менок (mênôk) и гетик (gêfik). Есть небо видимое, но есть также и небо менок, которое невидимо (Бундахишн, гл. I). Наша земля соответствует небесной земле. Всякая добродетель, творимая здесь, внизу, гета (gêtâh), имеет небесный прообраз, который являет собой истинную реальность ... все, что проявляется в гета, в то же время есть и менок. Сотворение просто удваивается. С космогонической точки зрения космическая стадия, называемая менок, предшествует стадии гетик» (Цит. по: [22, с. 27]).

¹ Николай Кузанский. Избранные философские сочинения. М., 1937. С. 274–275.

Мистика «вечного возвращения» – от первобытной магии и мифа до учения Дона Хуана, – в своей основе имеет деятельность сознания, которое из своего имплицитного невидимого состояния разворачивает миры, актуализирующие сценарий реальности, за пределами которого остается то, что обычно понимается как единственно определенное и верифицируемое. «Слова древних: “Ущербное хранит совершенное” – разве это пустые слова? Они действительно указывают человеку путь к истинному совершенству» (Лао Цзы. Дао дэ цзин) [2, с. 185]. У Ницше в черновиках с подзаголовком «Мои новшества» встречаем: «Распознавание признаков упадка. <...> всякое сильное действие – под покровом безумия <...> культура – изолированная, несправедливая и поэтому сильная <...> Мое *сопротивление* распаду и нарастающей слабости личности. Я искал новый центр» [14, т. 10, с. 262].

Удвоение реальности на *бесконечное* и *конечное* есть исходный способ мышления, стремящийся закрепить/ухватить рефлексию, а для этого – разложить ее на составляющие, в которых каждый момент/элемент всегда связан с тем, что не может быть названо определенно.

Любое определение *бесконечного* ограничивает то состояние, что не может быть ограничено. То, что вдохновенно «ощущается» и предстает как Полнота, Всеохватывающее, как не имеющее границ Всё, тождественное Ничто, – тем не менее определяется оспариваемыми терминами, когда те не понимаются условно и абстрактно как общее понятие или образ, а гипостазируются интерпретатором. Но о *неопределяемом* лучше только молчать, поскольку о нем ничего нельзя высказать определенного, и можно только лишь *указать на это*.

Другой элемент этой пары составляет *конечное*, вполне определенное, осязаемое само в себе, но безусловно связанное с первым, восполняющим его ограниченность. Собственно, этот второй элемент и очерчивает *круг выражаемого* о Невыразимом. Связанность с бытием востребована тогда, когда оставленность, заброшенность, обособленность, разорванность, распадение и разлад указывают на утрату первоначального единства и необходимость его восстановления.

Конечное, взятое само по себе, как проявленная часть ускользающего Целого-в-своей-полноте, замещает собою пустующее место, которое не вправе заполнить в силу своей исходной, взятой самой по себе, ограниченности. В трактате «Философии в трагическую эпоху греков» у Ницше читаем о *правеществе*:

«...оно лишено определенных качеств, ведущих к гибели: поэтому оно и называется “неопределенным”. Названное так правещество выше становления и этим обуславливает вечность и беспрепятственный процесс становления. Понятно, что конечное единство в

этом “неопределенном”, материнское лоно всех вещей может быть охарактеризовано человеком только отрицательно, как нечто, чему из наличного мира становления не может быть подобрано никакого определения» [14, т. 1, с. 319].

Позднее у Ницше *правежество* становится Праединым, которое является в Воле: «Жизнь есть безостановочное порождение этих двояких представлений [“все существующее есть представление в двояком смысле: во-первых, как образ, а затем, как образ образа”]; обладает *бытием* и *жизнью* только воля. Эмпирический мир лишь *является* и становится» [14, т. 7, с. 192–193].

Преодоление ограниченности требует взыскующего «вечного возвращения» к тому Началу (в линейном концепте) или к тому Центру (в циклическом концепте), которые указывают на различные моменты возвращения одного и того же. Это – фундаментальная структура мышления, которую мы находим во всех культурах мифолого-религиозного эона, представленного в философской рефлексии.

М. Элиаде [22] приводит множество примеров действия архетипа, который ассоциируется с небом как первообразом, имеющим свой аналог на земле: это местности, храмы и города в Шумере, Индии, Израиле, включая прототип Небесного Иерусалима, воспламеняющего воображение еврейских пророков. Символика Центра, пронизывающая целый ряд верований, еще более многочисленна: (1) это Священная гора, реальная или воображаемая, где встречаются Небо с Землей, расположенная в Центре Мира [в индийских верованиях гора Меру; у урало-алтайских народов – Сумера, над которой сияет Полярная звезда; в иранских верованиях священная гора Хара Березаити находится посреди Земли и соединена с небом; у буддистов Лаоса гора Зиннало также расположена в центре мира; Химинбьёрг в Младшей Эдде – Небесная гора, где радуга достигает небосвода; в верованиях Двуречья Центральная гора соединяет Небо и Землю; Зиккурат был Космической (Вселенской) горой, т. е. символическим образом Космоса (Вселенной); гора Геризим в центре Палестины пользовалась престижем Центра, поскольку называлась «пупом Земли» и т. д.]; (2) это священные города или резиденции правителей как некий Центр [названия вавилонских храмов и башен говорят об уподоблении их Мировой горе («Гора Дома», «Связь Неба с Землей»); на одной цилиндрической печати времен царя Гудеа говорится, что «комната (бога), которую он (царь) построил, была подобна Мировой горе»; в столице идеального китайского императора гномон не должен отбрасывать тень в полдень летнего солнцестояния, такая столица находится в Центре Вселенной]; (3) это священный топос *Axis Mundi* [Ось Мира], который рассматривается как точка

соприкосновения небесного, земного и хтонического уровней мироздания [в Вавилоне осуществлялась связь между Землей и недрами, поскольку город был воздвигнут на Вратах апсу, причем апсу означает воды Хаоса до Сотворения; подобную традицию мы находим у древних евреев – иерусалимская скала уходила в глубь подземных вод (техом), в Мишне говорится, что Храм находится прямо над техомом (еврейским эквивалентом апсу) и скала закрывала устье техома].

Сотворение человека также произошло в некоем Центре. В сирийской книге «Пещера сокровищ» сказано, что Адам был сотворен в Центре Земли, в том самом месте, где впоследствии был водружен Крест Иисуса. В иудаизме в мидрашах уточняется, что Адам был сотворен в Иерусалиме, а погребен в том самом месте, где был сотворен, т. е. в Центре Мира, на Голгофе [22, с. 34].

Обзор этих примеров М. Элиаде заключает выводом: «Вершина Мировой горы – не только самая высокая точка Земли: она еще и пуп Земли, место, где началось Сотворение. Иногда даже символика Центра выражается в космологических теориях с помощью терминов, как бы заимствованных у эмбриологии: “Святейший создал Мир подобно зародышу. Как зародыш начинает расти с пупа, так и Бог начал создавать Мир с пупа, и оттуда он распространился во все стороны”» [22, с. 33]. Элиаде показывает, что «для архаического человека *реальность* есть функция *имитации* «небесного архетипа» и «обретается благодаря участию в символике Центра: города, храмы, постройки (дома) становятся реальными, поскольку уподобляются Центру Мира» [22, с. 26–27].

Психопространственная интеграция, санкционированная трансцендированным вовне субститутотом *Я*, как внешняя точка опоры для самостояния, имеющая внутреннее происхождение (по формуле: сознание *Я* = «Я-есть» + «Я-есть-своё-содержание»), воспроизводит себя за счет дополнительной орудийности. Трансцендирование *Я* есть упреждающая сила, которая выстраивает виртуальную конструкцию, прежде чем развернуть реальность по образу повторения. Например, переориентация киблы Мухаммадом в сторону Мекки указала вектор последующего возвращения, повторение в ритуале во время хаджа элементов великого прощального паломничества является одним из классических примеров «вечного возвращения». А. Тойнби концептуализировал аналоговые ситуации (шаманский призыв как самоинициация и его ритуализация как повторение; история Моисея; уход Толстого из Ясной Поляны и множество других) в знаковую систему механизма Ухода-и-Возврата [19, с. 270].

Реальность, таким образом, может быть помыслена только после совершения «рефлекторной дуги»: требуется возвращение к Началу, откуда черпается

сила повторения того изначально схваченного в своей полноте, что должно получить свое окончательное воплощение. Путь, который совершает мысль, это путь движения к самой себе, чтобы воплотиться в то, что неявно было помыслено в образе тогда, когда удвоение мира явственно должно было утверждаться в различении двух моментов.

Первый момент связан с событием, которое сцепляется своей частью с Целым и находит себя как таковое в момент фиксации его как конфигурации различных частей, пребывающих в нерасчлененности и в полноте потока становления. Второй момент происходит тогда, когда в процессе становления возникает *случай*, по словам Ницше, как «столкновение созидających импульсов»¹, конфликтующих с привычным «ходом вещей» развернутого сценария и имеющих в себе созидательное начало, требующее вновь обратиться к себе, найти себя в своей первичной ускользающей полноте из собственной *неопределенности*.

Бесконечный круг смертей и рождений (новых воплощений) проходит Атман, однако он *возвышается над собой*, достигнув тождества с Брахманом, и, пройдя кармические перипетии, возвращается в Абсолют как к самому себе, из которого был извергнут в вечное повторение. Буддийская личность есть сцепление дхарм – «психофизических элементарных моментальных состояний» [11, с. 46; 20, с. 32–33], которые создают иллюзию неизменного Я как инстанции сцепленных содержаний в вечно меняющемся потоке. Я есть перевертыш мира. Мир есть конструкция, созданная из «общающихся сосудов» собственных желаний, потребностей и страстей, подобно тому, как «дао в конечной форме» предстает «несвободному от страстей», в отличие от «постоянного Дао», постигаемого теми, кто избавлен от приписанных содержаний [6].

В другой точке пространственного квантования все повторяется: это ты как Другой, но тот же самый. Как утверждал Ницше: «То, что мышлением принимается и должно приниматься за действительность, может быть противоположно существующему» [14, т. 9, с. 527]. В буддизме осознание «благородных истин» позволяет встать на путь просветления, преодолеть сансару, достичь состояния нирваны, избавиться от всех содержаний. Подобно тому, как Будда у дерева Бодхи испытал озарение, Ницше в Зильс-Мария «у могучего, пирамидально

¹ В данной статье нет возможности подробно останавливаться на этом вопросе. Уточнить можно в текстах Ницше (например: «Теперь в том для меня твоя чистота, что нет вечного паука-разума и разума-паутины: – что ты место танцев для божественных случайностей, что ты божественный стол для божественных игральные костей и игроков в кости!» [14, т. 4, с. 171]) и Делёза («Бросок игральные костей») [8, с. 78–82].

нагроможденного блока камней, недалеко от Сурляя», «в невесомости» осознал «высшую форму утверждения, которая вообще может быть постигнута» – мысль о вечном возвращении [14, т. 9, с. 493].

Собственно, *случай* есть то, что возвращает к себе. Но то, что мы называем случаем, есть точка пересечения энергий (узлов) *Я* и его двойника как Другого. Мы отмечаем в сознании процессуальность как длительность и дискретность и фиксируем форму, которой хотим приписать окончательный и непреходящий характер, утвердить в вечности¹. И, несмотря на саморазрушение всех форм в процессе их становления, мы все же *находим* в круге вечных повторений *Форму форм* – находим себя мыслящего, который разворачивает свои содержания из неопределенности.

Природа *Я*, как онтологической инстанции, подобна квантовой. Время есть длительность разнонаправленных силовых линий (энергий) мирового потока, которая, будучи зафиксированной сознанием, также есть и схваченная конфигурация пространства. Существование предполагает движение в определенных элементах множественно ветвящегося потока и, по мере движения, их претерпевание/переживание – как перебирание пальцами чётков, отсчитывающих и перечисляющих циклы за циклом. В этом пространстве есть мгновения, равнозначные вечности (как щелчок пальцами буддийского монаха, в мгновение оказавшегося в состоянии вечного покоя и опять появившегося из ниоткуда).

«Я учу вас освобождению от вечного потока: поток вновь и вновь возвращается в самого себя, а вы вновь и вновь входите в тот же поток, оставаясь теми же» [14, т. 10, с. 174].

Выводы

Феноменология места и Центра показывает, что в процессе психопространственной интеграции мы находим себя в том содержании, которое нас разворачивает, но не сводит к нему. Механизм «вечного возвращения» к себе есть залог того, что в своем становлении мы себя *не утратим*, поскольку то, что само не имеет форм, является тем, кто эти формы продуцирует.

¹ У Ницше: «Мы недостаточно утонченны, чтобы разглядеть предполагаемое абсолютное течение событий: постоянное существует лишь в силу грубости наших органов, которые соединяют предметы и размещают их на плоскости, чего на самом деле никак не может быть. Дерево во всякий момент есть нечто новое: форма задается нами, потому как мы не в силах уловить мельчайшее абсолютное движение: мы вкладываем в него математические линии пересечения, мы привносим в него линии и плоскости, основываясь на интеллекте, который есть заблуждение, мы строим предположения о тождественности и неизменности, потому что лишь неизменное мы в состоянии узреть и лишь схожее (тождественное) мы можем припомнить. Но само по себе все обстоит по-другому» [14, т. 9, с. 512–513].

Я есть остановленный момент конфигурации события (конструкта содержания), который находит себя в определенном отношении при взаимодействии с Другим (реляционное, дискретное *Я*). На квантовом уровне мир не детерминирован, а значит имеет вероятностный характер. Из квантовой неопределенности ситуация разворачивается через (переменные) столкновения. *Я* вспыхивает только в этих событиях взаимодействия. В промежутках между ними *Я* отсутствует в «облаке вероятности», растворяясь в потоке дискретного содержания, смутно отдавая себе в этом отчет и как бы проваливаясь в *ничто*. Однако *Я-воля* через отношение к событию может менять конфигурацию потока, но только тогда, когда из собственного небытия возвращается к себе.

Список литературы

1. Альпер М. Бог и мозг: научное объяснение Бога, религиозности и духовности / пер. с англ. – М: Эксмо, 2014. – 448 с.
2. Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 1. – М: Мысль, 1969. – 576 с.
3. Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. – М: Мысль, 1976. – 550 с.
4. Брихадараньяка Упанишада. – М.: Наука, 1992. – 239 с.
5. Букалов А. В. О природе сознания и психики // Физика сознания и жизни, космология и астрофизика. – 2016. – № 3–4 (63–64). – С. 5–41.
6. Григорьева Т. П. Конфуций // Вопросы философии. – 2011. – № 2. – С. 82–92.
7. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
8. Делез Ж. Ницше и философия / пер. с фр. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 391 с.
9. Докинз Р. Бог как иллюзия / пер. с англ. – М.: КоЛибри, 2008. – 560 с.
10. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. В. Земсковой. – М.: Элементарные формы. 2018. – 808 с.
11. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 288 с.
12. Минский М. Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // Вопросы философии. – 2004. – № 6. – С. 64–74.
13. Мозг и сознание. Разгадка величайшей тайны человеческого мозга / под ред. К. Уилльямс; пер. с англ. – М: Издательство АСТ, 2019. – 246 с.
14. Ницше Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах / под общ. ред. И. А. Эбаноидзе. – М.: Культурная революция, 2005–2014.
15. Петров В. В. Фридрих Ницше и вечное возвращение // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / общ. ред. и сост. Г. В. Вдовиной – М.: Аквилон, 2015. – С. 773–879.
16. Ровелли К. Нереальная реальность. Путешествие по квантовой петле / пер. с англ. – СПб.: Питер, 2020. – 360 с.
17. Сторожук А. Ю. Нужна ли квантовая механика для объяснения работы мозга? // Философия науки. – 2018. – № 4 (79). – С. 137–145.

18. Суркова Л. В. Сознание в квантовом мире: новый диалог философии и науки // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2007. – № 6. – С. 50–68.
19. Гойнби А. Постигание истории. Сборник / пер. с англ. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 604 с.
20. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2000.
21. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / пер. с ит. – СПб: Симпозиум, 2006. – 544 с.
22. Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.

References

1. Al'per, M. (2014). *Bog i mozg: nauchnoe ob'yasnenie Boga, religioznosti i dukhovnosti* [The “God” part of the brain: a scientific interpretation of human spirituality and God]. Moskva: Eksmo. 448 p. (In Russian).
2. *Antologiya mirovoj filosofii v 4 t. T. 1. Ch. 1.* (1969) [Anthology of world philosophy in 4 vols. Vol. 1. Part 1]. Moskva: Mysl'. 576 p. (In Russian).
3. Aristotel'. (1976). *Sobranie sochinenij v 4 t. T. 1.* [Selected works in 4 vols. Vol. 1] Moskva: Mysl'. 550 p. (In Russian).
4. Brihadaran'yaka Upanishada (1992). [Brihadaranyaka Upanishada]. Moskva: Nauka. 239 p. (In Russian).
5. Bukalov, A. V. (2016). O prirode soznaniya i psihiki [On the nature of consciousness and psyche] *Fizika soznaniya i zhizni, kosmologiya i astrofizika* [Physics of consciousness and life, cosmology and astrophysics]. No 3–4 (63–64). pp. 5–41. (In Russian).
6. Grigor'eva, T. P. (2011). Konfutsij [Confucius] *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy] No. 2. pp. 82–92. (In Russian).
7. Diogen Laertskij. (1979). *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov* [About the life, teachings and sayings of famous philosophers]. Moskva: Mysl'. 620 p. (In Russian).
8. Delyez, Zh. (2003). *Nitzshe i filosofiya* [Nietzsche and philosophy]. Moskva: Ad Marginem. 391 p. (In Russian).
9. Dokinz, R. (2008). *Bog kak illyuziya* [The God Delusion]. Moskva: KoLibri. 560 p. (In Russian).
10. Durkgejm, E. (2018). *Elementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [Elementary forms of religious life: the totemic system in Australia]. Moskva: Elementarnye formy. 808 p. (In Russian).
11. Ermakova, T. V., Ostrovskaya, E. P. (1999). *Klassicheskij buddizm* [Classical Buddhism]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 288 p. (In Russian).
12. Minskij, M. B. (2004). Kvantovaya mekhanika, soznanie i most mezhdv dvumya kul'turami [Quantum mechanics, consciousness and bridge between two cultures] *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 6. pp. 64–74. (In Russian).
13. *Mozg i soznanie. Razgadka velichajshej tajny chelovecheskogo mozga* (2019) [Your Conscious Mind. Unravelling the greatest mystery of the human brain] ed. by C. Williams. Moskva: Izdatel'stvo AST. 246 p. (In Russian).

14. Nizshe, F. (2005–2014) *Polnoe sobranie sochinenij v 13 tomah* [Complete works in 13 vols.] / ed. I. A. Ebanoidze. Moskva: Kul'turnaya revolyutsiya. (In Russian).
15. Petrov, V. V. (2015). Fridrikh Nizshe i vechnoe vozvrashchenie [Friedrich Nietzsche and the Eternal Recurrence]. *Mera veshchej. Chelovek v istorii evropejskoj mysli* [A measure of things. A man in the history of European thought] ed. by G. V. Vdovina. Moskva: Akvilon. pp. 773–879. (In Russian).
16. Rovelli, K. (2020). *Nereal'naya real'nost'. Puteshestvie po kvantovoj petle* [Reality Is not what it seems. The journey to quantum gravity]. Sankt-Peterburg: Piter. pp. 360. (In Russian).
17. Storozhuk, A.Yu. (2018). Nuzhna li kvantovaya mekhanika dlya ob'yasneniya raboty mozga? [Do we need quantum mechanics to explain how the brain works?]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of science]. No. 4 (79). pp. 137–145. (In Russian).
18. Surkova, L. V. (2007). Soznanie v kvantovom mire: novyj dialog filosofii i nauki [The consciousness in quantum world: new dialogue of philosophy and science]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*. [Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy]. No 6. pp. 50–68. (In Russian).
19. Tojnbi, A. (2004). *Postizhenie istorii. Sbornik*. [Comprehension of history. Collection]. Moskva: Ajris-press. 604 p. (In Russian).
20. Torchinov, E. A. (2000). *Vvedenie v buddologiyu* [Introduction to Buddhology]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo. 304 p. (In Russian).
21. Eko, U. (2006). *Otsutstvuyushchaya struktura. Vvedenie v semiologiyu* [Missing structure. Introduction to semiology]. Sankt-Peterburg: Simpozium. pp. 544. (In Russian).
22. Eliade, M. (2000). *Mif o vechnom vozvrashchenii* [The Myth of Eternal Return]. Moskva: Ladomir. 414 p. (In Russian).

Об авторе

Борисов Олег Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-1816-5511, e-mail: o.s.borisov@gmail.com

About the author

Oleg S. Borisov, Dr. Sci (Philos.), professor of the department of philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1816-5511, e-mail: o.s.borisov@gmail.com

Поступила в редакцию: 05.07.2021

Received: 05 July 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

Виртуальные сетевые сообщества как предмет исследований философской антропологии

С. В. Гайсина, К. В. Романов

*Санкт-Петербургская академия постдипломного педагогического образования,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Сохранение мировой цивилизации в условиях применения мощных разрушительных инструментов интеллекта ставит под вопрос перспективы дальнейшей гуманизации. Особого внимания заслуживает система цифровой трансформации образования, ведущим элементом которой являются виртуально-сетевые сообщества.

Содержание. В статье рассматриваются риски процессов цифровизации. В фокусе исследования настоящей статьи находится проблема определения виртуально-сетевых сообществ в качестве предметной области философской антропологии. Обращается внимание на возможность управления реальностью в виртуально-сетевых сообществах. Показывается необходимость изменений в методологии науки и новая предметная область философской антропологии.

Выводы. Включение в предметную область философской антропологии виртуально-сетевых сообществ возможно за счет обращения к методологии междисциплинарных исследований в области философской антропологии, философии науки, общей педагогики, исследования цифровой трансформации образования на основе гуманистического конструктивного реализма.

Ключевые слова: риски цифровизации, цифровой поворот, цифровая конфигурация реальности, виртуально-сетевое сообщество, границы реальности, философская антропология, цифровая антропология, гуманизм, конструктивный реализм, методология науки.

Для цитирования: Гайсина С. В., Романов К. В. Виртуальные сетевые сообщества как предмет исследований философской антропологии / С. В. Гайсина, К. В. Романов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 83–92. DOI 10.35231/18186653_2021_3_83

Virtual network communities as a philosophical anthropology subject

Svetlana V. Gajcina, Konstantin V. Romanov

*St. Petersburg Academy of Postgraduate Teaching Education,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The preservation of world civilization in the conditions of the use of powerful destructive tools of intelligence calls into question the prospects for further humanization. Special attention should be paid to the system of digital transformation of education, the leading element of which is virtual network communities.

Content. The article discusses the risks of digitalization processes. The research focus of this article is on the problem of defining virtual network communities as a subject area of philosophical anthropology. Attention is drawn to the possibility of managing reality in virtual network communities. The necessity of changes in the methodology of science and a new subject area of philosophical anthropology are shown.

Results. The inclusion in the subject area of philosophical anthropology of virtual-network communities is possible by turning to the methodology of inter-subject studies in the laity of philosophical anthropology and philosophy of culture, philosophy of science, general pedagogy, research of digital transformation of education on the basis of humanistic constructive realism.

Key words: risks of digitalization, digital turn, digital configuration of reality, virtual network community, boundaries of reality, philosophical anthropology, digital anthropology, humanism, constructive realism, methodology of science.

For citation: Gajsina, S. V., Romanov, K. V. (2021). Virtual'nye setevye soobshchestva kak predmet issledovaniy filisofskoj antropologii [Virtual network communities as a philosophical anthropology subject] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 83–92. DOI 10.35231/18186653_2021_3_83 (In Russian).

Введение

Эпоха постмодернизма и неонеклассической рациональности, сопровождается кризисным состоянием современного гуманизма. Точкой пересечения возникающих проблем становится система цифровизации. По нашему мнению, субъектом и актором цифровизации выступают *виртуальные сетевые сообщества*. Развитие этих сообществ как механизма изменения реальности создает не только новые возможности, но и новые риски.

Для аналитики данного феномена авторы предлагают его рассмотрение в составе предметной области философской антропологии. Исследования в этом направлении активно ведутся зарубежными и отечественными гуманитариями. Речь идет о новом проекте Модерна вместо Постмодерна [9], о проблеме антропотехнологий [15], приемах конструирования виртуальных миров [1], об отношении человека к себе и к другим в условиях усиления рисков, связанных с трансгуманизмом [5] и антигуманизмом [4], о неоднозначных последствиях цифровой трансформации образования [11; 12]. Можно говорить, что в философской мысли развивается направление цифровой антропологии [20; 24; 25; 26].

В основе предлагаемого анализа – идеи гуманизма и конструктивного реализма [17], методология междисциплинарного исследования [13] (на стыке философской антропологии и философия образования).

Содержание исследования

Разработка философско-методологических оснований изучения виртуальных сетевых сообществ является необходимым условием распознавания возможных рисков, связанных с этими сообществами.

В последней трети ушедшего столетия были выделены три типа рациональности: классический, неклассический, неонеклассический [21]. Первому типу рациональности соответствуют принципы объективности, детерминизма, монизма, универсализма, историзма и онтологизма. Второму типу рациональности соответствуют принципы субъектности, феноменализма, методологизма, гносеологизма, историзма и относительности истины. В третьем типе рациональности выделяются аксиологические и коммуникационные аспекты.

Смену философских парадигм можно представить в виде треугольника. Нижняя часть – классика, средняя часть – неклассика, верхняя – неонеклассика. Все основные достижения парадигм нижних частей в той мере, в которой они служат творческим импульсом, сохраняют свое значение для верхних частей.

В отечественных исследованиях методологии научного познания наиболее часто выделяются три направления: универсальный эволюционизм (В. С. Степин [21]), панметодологизм (Г. П. Щедровицкий [23]), гуманистический конструктивный реализм в философии культуры (В. В. Лекторский [14]).

Гуманистический конструктивный реализм в философии культуры складывается в начале XXI в. Фактологическую базу данного направления составили работы в области синергетики, педагогики, психологии, нейрофизиологии, антропологии, культурологии, социологии, истории науки [12]. Определенное влияние на развитие общенаучной методологии оказывают идеи аналитической философии, герменевтики и гуманистического психоанализа, постпозитивизма, постструктурализма, феноменологии, экзистенциализма.

Один из пионеров цифровой антропологии Артуро Эскобар считал необходимым изучать виртуальные сообщества, создаваемые цифровыми технологиями, их влияние на культуру повседневности, язык, коммуникации и культурную идентичность [26]. Здесь возможно применение классических методов.

Но есть область, в которой не обойтись без методов неклассической и неонеклассической рациональности. Все виртуально-цифровые сообщества объединены одним общим свойством: это пространственно-временные конструкты цифровой среды.

Понимание виртуально-цифровых сообществ начинается с уточнения того, в чем антропологическая суть происходящих перемен на глобальном уровне мировой цивилизации. В. В. Савчук и К. А. Очеретяный утверждают: «Цифровой поворот следует логике поворотов XX века». Итогом медиального поворота стало ... «осознание того, что в действительности медиа используют нас. Стало быть, следующий поворот связан с осмыслением формирования цифровой конфигурации реальности» [18, с. 8].

Основным носителем этой реальности выступают сетевые сообщества, которые конструируют эту самую реальность. Их ядро – коллективный разум сообщества, в котором мотивы, цели и воля к ее достижению переводятся в цифровые алгоритмы. «О взаимодействиях в киберпространстве, правильнее думать, – считает С. В. Соколовский, – как о нелокальных, что ассоциируется с объектами квантовой механики» [20, с. 204–205].

В философском плане мы оказываемся перед серьезной дилеммой. «Антропный принцип стал квинтэссенцией постнеклассической парадигмы науки» [6, с. 44]. В новой методологии он может быть выражен парадоксальной фразой: «Я мыслю, значит, мир таков, как он есть, он реален» [7, с. 131–132]. А реален ли мир виртуально-цифрового сообщества, когда оно выстраивает эссенциальные, феноменологические и футурологические цифровые программы управления реальностью?

Совместная деятельность в виртуально-компьютерных мирах реальна, но в силу своей специфики она сопряжена с состоянием ирреального. Взаимодействие в виртуальном пространстве Сети можно представить в виде модели, включающей три компонента: модератор, сообщество и среда. Реален модератор. Все три компонента выходят на грань ирреального, при конструировании образов и моделей, гуманистических или трансгуманистических. При создании среды в виртуальном пространстве и ее освоении сетевым сообществом важна поддерживающая и направляющая роль тех знатоков, которые обладают знаниями в области цифровых технологий и соответствуют запросам группы.

Синергетические эффекты при взаимодействии участников сетевого сообщества являются результатом согласованных или рассогласованных контактов на эмоциональном, содержательном или деятельностном уровнях. Для изучения этих эффектов интерес представляют системный, деятельностный и синергетический подходы. К выходу за пределы реальности ближе всего стоит эмоциональный мир виртуальных фантазий, подсознательных переживаний и связанных с этим мотивов. Здесь необходимым представляются феноменологический и герменевтический подходы.

Учет мотивов в управлении сетевым сообществом важен для понимания различий между миром действительно реальным и миром ирреальным. При организации и реализации взаимодействия внутри сетевых сообществ значимы следующие условия: содержательный интерес участников, наличие организационной структуры, мотивы деятельности участников сетевых сообществ [2, с. 64–71].

Деятельность внутри сообщества предполагает создание и развитие творческих механизмов. Такая деятельность включает снятие коммуникативных барьеров, формирование группы единомышленников, создание эмоционально положительного тона общения [3, с. 148–154]. Согласование контактов в сетевом сообществе на разных уровнях темпомиров в разных средах взаимопроникновения требует специальной подготовки. В связи с этим особая роль отводится модератору, на котором лежит ответственность за направление дискуссии и используемые интернет-ресурсы, за видение проблемных ситуаций и задач личностного роста, за контроль за значимостью информации.

Данная проблематика представляется весьма актуальной применительно к современным задачам философии образования [8; 15]. Особенно это касается рисков, возникающих в процессе цифровизации образования. С. А. Храпов и Л. В. Баева [22] выделяют три типа *когнитивных рисков* цифровизации образования: (1) информационное перенасыщение когнитивной сферы, (2) девальвация возможностей памяти, (3) снижение уровня критического мышления, способности к самостоятельному созданию интеллектуального продукта.

В результате информационного перенасыщения цифрой учебных курсов возникает «когнитивная инвалидность» личности, когда происходит фактическая замена психологической памяти на цифровую с обеднением процессов внимания, мышления, речи, воображения [18, с. 18–23]. К этому можно добавить целый ряд рисков *культурно-антропологического* плана.

Риски постмодернизма. Доминирование ценности настоящего и будущего над прошлым. Постмодерн привел к разочарованию в возможностях разума, к ощущению иллюзорности мира и испугу от неоднозначности истин. Как итог, упрощение знания и иллюзия воспитанности.

Риски технологические – автоматизация и стандартизация. Попытки жесткой стандартизации обучения показали упрощенный подход к пониманию развития ученика. Весьма дискуссионным становится вопрос о результатах духовно-нравственного развития обучающихся, а также о типах современного мировоззрения, мировосприятия и мироощущения. «Глобальные проблемы со-

временности по нарастающей стали вызывать к жизни множество гибридных образований, сочетающих в себе различные способы самоутверждения» [19, с. 128]. В этой ситуации ресурсом мировоззренческого выбора становится виртуальная реальность, которая позволяет конструировать различные модели мироустройства [10].

Риски управленческие – бюрократизация и ограничения самоорганизации. «Плюрализм, отказ от истины и симулякр как замена истинного и реального» приводят к тому, что возникает «еще одно свойство современного мира – ризоматичность (сложность структуры, граничащая с хаотичностью, “структурная пестрота”) образовательного пространства» [13, с. 197–198]. В системах управления образовательными процессами нарастает угроза тоталитарной циркулярности, при которой исчезают ресурсы самостоятельного развития собственного Я [16].

Риск нежелания понять и принять код другого языка. Сегодня под давлением культуры постмодерна в языковом общении вступающих в жизнь поколений все больше наблюдается тяга к языковым упрощениям, сопровождающаяся легким презрением к энциклопедизму.

Выводы

Виртуальные сетевые сообщества можно отчасти зафиксировать в офлайн-режиме феноменологических наблюдений. Но это косвенные показатели, которые описывают контуры черного ящика, наполненного виртуальными идеальными процессами онлайн. Для понимания что-то дает системный подход, что-то – деятельностный, что-то – синергетический, что-то – герменевтика, что-то – феноменология. Но пока нет той общей картины, которая позволяет в конкретных деталях увидеть целое цифровой антропологии.

Обращение философской антропологии к виртуальным сетевым сообществам позволит прояснить методологические основания прогнозирования меняющейся на наших глазах реальности. Включение в предметную область философской антропологии виртуальных сетевых сообществ, изучаемых цифровой антропологией, возможно за счет обращения к методологии межпредметных исследований на основе гуманистического конструктивного реализма.

Список литературы

1. Антонова О. А., Соловьев С. В. Теория и практика виртуальной реальности: логико-философский анализ. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 168 с.
2. Гайсина С. В. Взаимодействие в виртуальной среде, или Учебное сообщество: цели и задачи // Непрерывное образование. – 2012. – № 1. – С. 64–71.

3. Гайсина С. В. Учебное сетевое сообщество как технология электронного обучения // Современное образование: традиции и инновации: научно-методический журнал. – 2016. – № 3. – С. 148–154.
4. Говорунов А. В. Философская антропология: от человеческого к нечеловеческому // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер 6. – 2007. – Вып. 1. – С. 84–89.
5. Долин В. А. Трансгуманистические представления о человеке в современном антропологическом дискурсе // Знание. Понимание. Умение. – 2017. – № 4. – С. 133–144.
6. Желобов А. П., Романов К. В. Возможен ли антропный принцип в цифровом образовании? // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2018. – № 3. – С. 42–52.
7. Казютинский В. В. Антропный принцип // Новая философская энциклопедия. Т. 1. – М.: Мысль, 2010. – 800 с.
8. Козлова Т. А. Влияние тенденций постмодерна на развитие философской антропологии и философии образования // Философская мысль. – 2020. – № 4. – С. 14–23.
9. Конев В. А. Антропологический поворот/разворот культуры – новый вариант проекта модерна // Международный журнал исследований культуры. – 2014. – № 15. – С. 5–11.
10. Конева А. В., Полатайко С. В. Философско-антропологические аспекты религии в цифровом пространстве и новые религиозные практики в сети Интернет // Трансформации религий в современном обществе и культуре: моногр. / науч. ред. М. Ю. Смирнов. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2019. – С. 27–44.
11. Кондаков А. М., Сергеев И. С. Методология проектирования общего образования в контексте цифровой трансформации // Педагогика. – 2021. – № 1. – С. 5–24.
12. Коуров В. Г., Маслиева О. В., Назиров А. Э. Интеллектуальные среды обучения на основе адаптивных структур. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та сервиса и экономики, 2007. – 139 с.
13. Лебедев С. А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категорий). – М.: Академический проект, 2008. – 692 с.
14. Лекторский В. В. Человек и культура. Избранные статьи. – СПб.: СПбГУП, 2018. – 640 с.
15. Марков Б. В. Культурные «технологии» антропогенеза (качественный подход) // Международный журнал исследований культуры. – 2014. – № 15. – С. 21–33.
16. Перминова Л. М. Современная дидактика: от Коменского до наших дней: философско-педагогические аспекты. 3-е изд., доп. и перераб. – М.: Школьные технологии, 2021. – 296 с.
17. Романов К. В., Ермолаев Р. Б. Культурные инновации как проблема современного образования // Педагогика. – 2019. – № 5. – С. 55–64.
18. Савчук В. В., Очеретяный К. А. Цифровой поворот: глобальные тенденции и локальные специфики // Вопросы философии. – 2021. – № 4. – С. 5–16.
19. Смирнов М. Ю. Новые форматы религии в публичном пространстве современного российского общества // Технологос. – 2020. – № 1. – С. 124–132.
20. Соколовский С. В. Методология и принципы цифровой антропологии // Сибирские исторические исследования. – 2021. – № 1. – С. 200–214.
21. Степин В. С. Философия и методология науки. – М.: Академический проект, Альма Матер, 2015. – 716 с.

22. Храпов С. А., Баева Л. В. Философия рисков цифровизации образования: когнитивные риски и пути создания безопасной коммуникативно-образовательной среды // Вопросы философии. – 2021. – № 4. – С. 17–26.

23. Щедровицкий Г. П. Избранные труды. – М.: Школа Культурной Политики, 1995. – 800 с.

24. Boellstorff T. Rethinking digital anthropology // *Digital Anthropology* / ed. by H. Horst and D. Miller. – London: Bloomsbury, 2012. – P. 39–60.

25. Bluteau J. M. Legitimizing digital anthropology through immersive cohabitation: Becoming an observing participant in a blended digital landscape // *Ethnography*. – 2019. – Vol. 138 (22). – No. 1. – P. 1–19.

26. Escobar A. Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture // *Current Anthropology*. – 1994. – Vol. 35. – No. 3. – P. 211–231.

References

1. Antonova, O. A., Solov'yov, S. V. (2008). *Teoriya i praktika virtual'noj real'nosti: logiko-filosofskij analiz* [Theory and practice of virtual reality: logical and philosophical analysis]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta [St. Petersburg university press]. 168 p. (In Russian).

2. Gajsina, S. V. (2012). Vzaimodejstvie v virtual'noj srede, ili Uchebnoe soobshchestvo: tseli i zadachi [Interaction in a virtual environment, or Learning community: goals and objectives] *Nepre-rывное obrazovanie* [Continuous education]. No. 1, pp. 64–71. (In Russian).

3. Gaisina, S. V. (2016). Uchebnoe setevoe soobshchestvo kak tekhnologiya elektronnoho obucheniya [Learning network community as an e-learning technology] *Sovremennoe obrazovanie: traditsii i innovatsii: nauchno-metodicheskij zhurnal* [Modern Education: Tradition and Innovation: Science and Methodical Journal]. No. 3. pp.148–154. (In Russian).

4. Govorunov, A. V. (2007). Filosofskaya antropologiya: ot chelovecheskogo k nechelovech-eskomu [Philosophical anthropology: from Human to Inhuman] *Vestnik Sankt-Peterburgskogo uni-versiteta. Seriya 6* [Herald of St. Petersburg University. Series 6] Iss. 1. pp. 84–89. (In Russian).

5. Dolin, V. A. (2017). Transgumanisticheskie predstavleniya o cheloveke v sovremennom an-tropologicheskom diskurse [Transhumanistic ideas about man in modern anthropological discourse] *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill] No. 4. pp. 133–144. (In Russian).

6. Zholobov, A. P., Romanov, K. V. (2018). Vozmozhn li antropnyj printsip v tsifrovom obra-zovanii? [Is the anthropic principle possible in digital education?] *Vestnik Leningradskogo gosudar-stvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal] No. 3. pp. 42–56. (In Russian).

7. Kazutinskij, V. V. (2010). Antropnyj printsip [Anthropic principle]. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New philosophical encyclopedia]. Vol. 1. Moskva: Mysl'. 800 p. (In Russian).

8. Kozlova, T. A. (2020). Vliyanie tendentsij postmoderna na razvitie filosofskoj antropologii i filosofii obrazovaniya [Postmodern trends influences on the development of philosophical anthropology and philosophy of education] *Filosofskaya mysl'* [Philosophical thought]. No. 4. pp. 14–23. (In Russian).

9. Konev, V. A. (2014). Antropologicheskij povorot/razvorot kul'tury – novyj variant proekta moderna [Anthropological turn/reversal of culture – a new version of the modernism project] *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury* [International Journal of Cultural Studies] No. 15. pp. 5–11. (In Russian).

10. Koneva, A. V., Polatajko, S. V. (2019). Filososfsko-antropologicheskie aspekty religii v tsifrovom prostranstve i novye religioznye praktiki v seti Internet [Philosophical and anthropological aspects of religion in the digital space and new Internet religious practices] *Transformatsii religij v sovremennom obshchestve i kul'tyre* [Transformations of religions in modern society and culture] / ed. by M. Yu. Smirnov. Sankt-Peterburg: Pushkin Leningrad State University press. pp. 27–44. (In Russian).
11. Kondakov, A. M., Sergejev, I. S. (2021). Metodologiya proektirovaniya obshchego obrazovaniya v kontekste tsifrovoj transformatsii [Methodology for general education designing in the digital transformation context] *Pedagogika* [Pedagogy]. No. 1. pp. 5–24. (In Russian).
12. Kourov, V. G., Masliyeva, O. V., Nazirov, A. E. (2007). *Intellektual'nye sredy obucheniya na osnove adaptivnykh struktur* [Intellectual learning milieu based on adaptive structures]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta servisa i ekonomiki [St. Petersburg service and economics university press]. 139 p. (In Russian).
13. Lebedev, S. A. (2008). *Filosofiya nauki: kratkaya entsiklopediya (osnovnye napravleniya, kontseptsii, kategorii)* [Philosophy of Science: a short encyclopedia (main directions, concepts, categories)] Moskva: Akademicheskij proekt [Academic project]. 692 p. (In Russian).
14. Lektorskij, V. V. (2018). *Chelovek i kul'tura. Izbrannye stat'i* [Man and Culture. Selected articles]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gumanitarnogo universiteta profsoyuzov [St. Petersburg Trade unions Humanitarian university press]. 640 p. (In Russian).
15. Markov, B. V. (2014). Kul'turnye “tekhnologii” antropogeneza (kachestvennyj podhod) [Anthropogenesis cultural “technologies” (qualitative approach)]. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovaniy kul'tury* [International Journal of Cultural Research] No. 15. pp. 21–33. (In Russian).
16. Perminova, L. M. (2021). *Sovremennaya didaktika: ot Komenskogo do nashikh dnei: filiosfsko-pedagogicheskie aspekty* [Modern didactics: from Comenius to the present: philosophical and pedagogical aspects]. 3-rd ed., updated and redesigned. Moskva: Shkol'nye tekhnologii [School technologies]. 296 p. (In Russian).
17. Romanov, K. V., Ermolaev, R. B. (2019). Kul'turnye innovatsii kak problema sovremenogo obrazovaniya [Cultural innovations as a modern education problem] *Pedagogika* [Pedagogy] No. 5, pp. 55–64. (In Russian).
18. Savchuk, V. V., Ocheretyanyj, K. A. (2021). Tsifrovoy povorot: global'nye tendentsii i lokal'nye spetsifiki [Digital turn: global trends and local specifics] *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy] No. 4, pp. 5–16. (In Russian).
19. Smirnov, M. Yu. (2020). Novye formaty religii v publichnom prostranstve sovremenogo rossijskogo obshchestva [New religion formats in the modern Russian society public space] *Tekhnologos* [Technologos]. No. 1. pp. 124–132 pp. (In Russian).
20. Sokolovskij, S. V. (2021). Metodologiya i printsipy tsifrovoj antropologii [Methodology and principles of digital anthropology] *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* [Siberian Historical Studies]. No. 1, pp. 200–214. (In Russian).
21. Stepin, V. S. (2015). *Filosofiya i metodologiya nauki* [Philosophy and methodology of science]. Moskva: Akademicheskij proekt [Academic project]; Alma Mater. 716 p. (In Russian).
22. Khrapov, S. A., Baeva, L. V. (2021). Filosofiya riskov tsifrovizatsii obrazovaniya: kognitivnye riski i puti sozdaniya bezopasnoj kommunikativno-obrazovatel'noj sredy [Philosophy of the digitalization of education risks: cognitive risks and ways to create a safe communication and educational environment]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 4, pp. 17–26.
23. Shchedrovitsky, G. P. (1995). *Izbrannye trudy* [Selected works]. Moskva: Shkola kul'turnoj politiki [Cultural policy school]. 800 p.

24. Boellstorff, T. (2012). Rethinking digital anthropology. *Digital Anthropology* / ed. by H. Horst and D. Miller. London: Bloomsbury. pp. 39–60.

25. Bluteau, J. M. (2019) Legitimizing digital anthropology through immersive cohabitation: Becoming an observing participant in a blended digital landscape. *Ethnography*. Vol. 138 (22). No. 1. pp. 1–19.

26. Escobar, A. (1994). Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture. *Current Anthropology*. Vol. 35. No. 3. pp. 211–231.

Личный вклад соавторов

С. В. Гайсина – 30%, К. В. Романов – 70%

Personal co-authors' contribution

Svetlana V. Gajsina – 30%, Konstantin V. Romanov – 70%

Об авторах

Гайсина Светлана Валерьевна, старший преподаватель кафедры методологии и технологий цифрового образования, Санкт-Петербургская академия постдипломного педагогического образования, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-0576-1752, e-mail: s_v@bk.ru

Романов Константин Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры методологии и технологий цифрового образования, Санкт-Петербургская академия постдипломного педагогического образования, ORCID ID: 0000-0002-9733-997X, e-mail: romanov1kv@mail.ru

About the authors

Svetlana V. Gajsina, senior lecturer at the Department of Methodology and Technologies of Digital Education, St. Petersburg Academy of Postgraduate Pedagogical Education. Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0576-1752, e-mail: s_v@bk.ru

Konstantin V. Romanov, Dr. Sci. (Philos), Professor of the Department of Methodology and Technologies of Digital Education, St. Petersburg Academy of Postgraduate Pedagogical Education, Sankt-Peterburg, Russian Federation. ORCID ID: 0000-0002-9733-997X, e-mail: romanov1kv@mail.ru

Поступила в редакцию: 25.06.2021

Received: 25 June 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDC 130.2 : 069

DOI 10.35231/18186653_2021_3_93

Философские идеи постмодернизма и метамодернизма в развитии современного музея

Е. В. Морозова

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье рассматривается проблема функционирования музея в современном мире. Музей как культурная форма сложился в эпоху Античности и на протяжении всей своей истории не терял актуальности, успешно приспосабливаясь к меняющимся условиям. Тем не менее, всегда находились критики данного института культуры, в том числе – с позиций некоторых философских направлений, что заставляет и сегодня ставить вопрос о целесообразности существования музея.

Содержание. Философия постмодернизма имеет в своем составе определенные идеи, отражение которых можно найти и в деятельности музея. Прежде всего постмодернизм предполагает не столько создание нового, сколько пересмотр уже ранее существовавшего. В этом постмодернизм близок музею, хранящему память о прошлом. Современное музейное пространство можно уподобить симулякру, так как современные технологии позволяют не просто демонстрировать музейные предметы, но и воссоздавать обстановку их бытования. Новые методики работы с музейными посетителями соотносятся с идеей игры в философии постмодернизма. В процессе организации музейной коммуникации посетителю предоставляется больше свободы для интерпретации экспозиций, что соответствует концепту постмодернизма о многоуровневой структуре текста.

В начале XXI в. на смену постмодернизму приходит метамодернизм, для которого важность приобретают традиционные ценности и стабильность существования. Эти ориентиры соответствуют функциям хранения и воспитания, которые выполняет музей.

Выводы. Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что музей не утратил способности адаптироваться к меняющимся условиям жизни социума. Можно утверждать, что в современном мире востребованность музея не должна подвергаться сомнению.

Ключевые слова: философия культуры, постмодернизм, метамодернизм, постпостмодерн, музей, постмузей, non-finito.

Для цитирования: Морозова Е. В. Философские идеи постмодернизма и метамодернизма в развитии современного музея / Е. В. Морозова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 93–105.
DOI 10.35231/18186653_2021_3_93

Philosophical ideas of postmodernism and metamodernism in the contemporary museum development

Elena V. Morozova

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article is devoted to the problem of museum functioning in contemporary times. The museum as a cultural form was originated in the Antiquity and throughout its history has not lost its relevance, successfully adapting to changing circumstances. Nevertheless, there are critics who criticize this institute of culture from the positions of some philosophical trends. Therefore it compels to discuss the issue of the museum usefulness.

Content. The composition of postmodernism philosophy has some ideas, which are reflected in museums activity. First of all, postmodernism implies not so much creation of something new as reconsideration of already existing ones. In this respect, postmodernism is close to a museum that preserves the memory of the past. Contemporary museum space may be likened to a simulacrum, since new technologies allow not only to expose museum objects, but also to recreate the atmosphere of their existence. New methods of working with museum visitors correlate with the idea of a game in the philosophy of postmodernism. Today visitors have more freedom for exposition interpretation in the process of museum communication that could be corresponded with a postmodern multilevel structure of a text.

At the beginning of the 21st century, postmodernism is replaced by metamodernism, which appreciates traditional values and stability of exist. These targets conform to museum functions of storage and education.

Conclusions. As a result of the research we can conclude that today museums do not lose the ability of adaptation to social life changing circumstances. It could be argued that in modern times the relevance of the museum is undoubted.

Key words: philosophy of culture, postmodernism, metamodernism, postpostmodern, museum, postmuseum, non-finito.

For citation: Morozova, E. V. (2021). Filosofskie idei postmodernizma i metamodernizma v razvitií sovremennogo muzeya [Philosophical ideas of postmodernism and metamodernism in the contemporary museum development] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 93–105. DOI 10.35231/18186653_2021_3_93 (In Russian).

Введение

На протяжении истории музеев не раз предрекали забвение, считая данный социокультурный институт не соответствующим реалиям времени. Музейный скептицизм начинается с французского теоретика искусств А. Картмера де Кенси, который, несмотря на свою принадлежность к рядам просветителей,

резко критиковал музеи, считая их фальсификаторами и убийцами искусства [4]. Еще более радикальными были замыслы футуристов, стремившихся похоронить все, что связано с прошлым, и начать новый век с чистого листа. Традиция критики музеев была продолжена представителями франкфуртской школы философии, считавшими, что культура теряет свой творческий потенциал, если занимается лишь сохранением ранее созданного. В частности, Т. Адорно [1] отмечал фонетическую схожесть немецких слов «музей» и «мавзолей», полагая, что связь слов отражена и в семантике смыслов.

Американский футуролог Э. Тоффлер в своем труде «Шок будущего» [18] отметил такие черты современной цивилизации, как быстротечность, новизну и разнообразие. Упомянутые черты, на первый взгляд, могут показаться несовместимыми с назначением музея. Музей по своей сути консервативен, нацелен на хранение прошлого, а музейным фондам свойственна прежде всего стабильность их содержимого. Кроме того, музей всегда отдавал предпочтение уникальным предметам, что не позволяет говорить о разнообразии как о ключевой черте музея. Однако, несмотря на перечисленные противоречия духу времени, музей как социокультурный институт продолжает успешно развиваться и в реалиях современного общества.

Целью данной работы является определение причин актуальности музея в современном культурном пространстве. Для достижения поставленной цели были использованы сравнительно-исторический и структурно-функциональный методы, а также анализ научной литературы в области философии, культурологии и музеологии. В качестве гипотезы исследования выдвигается тезис о соответствии идеи музея как культурной формы мировоззренческим установкам второй половины XX – начала XXI в.

Рассматриваемая проблема была затронута в ряде научных работ. Вопросы изменения роли музея в современном обществе и внутренних трансформаций данного социокультурного института рассматриваются в трудах по музеологии Л. М. Шляхтиной [20] и Е. Н. Мастеницы [16]. В современной англоязычной музеологической литературе внимания заслуживают концепции постмузея (Э. Хупер-Гринхилл [23]), партиципаторного музея (Н. Саймон [17]), зрелищной музеологии (В. Кейси [22]), а также развитие идеи «музея без стен» (Р. Краусс [24]). основополагающее значение для заявленной в статье темы имели труды философов постмодернизма, особенно Ж.-Ф. Лиотара [13] и Ж. Бодрийяра [3]. Тема постмодернизма является довольно востребованной в научном мире (Н. Б. Маньковская [15], М. Н. Эпштейн [21], И. В. Малышев [14], В. Н. Волков

[7]), однако многие исследователи уже склонны видеть в данной философии явные черты кризиса (В. А. Емелин [9], Т. Н. Красавченко [11]). Значительно меньшее количество научных трудов посвящено теме метамодерна (О. А. Митрошенков¹, Р. ван ден Аккер [5]), а также рассмотрению феномена музея сквозь призму философских дискурсов (А. Н. Балаш [2], Л. А. Худякова [19], Д. Ваттимо [6], З. А. Бонами [4]). Интересен подход А. Г. Лещенко [12], которая проводит параллель между переходом от постмодерна к метамодерну и приходом посткритической музеологии на смену критической.

Содержание исследования

С 1970-х гг. в философской мысли и культуре начинается новое течение, получившее название постмодернизма. Отправной точкой, ознаменовавшей становление новой парадигмы, стоит считать работу Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна» [13], в которой французский философ констатирует усталость от прошлой теории и лингвистический поворот, основу которого составляют языковые игры. Одной из ключевых идей постмодернизма является то, что в современных реалиях невозможно открыть что-то принципиально новое. Поэтому творческий процесс представляет собой компиляцию старого материала. В связи с этим сторонники постмодернизма ищут в прошлом не только вдохновение, но и материал для своих работ. С учетом особого внимания к прошлому, характерного для данной философской концепции, степень востребованности музея как хранителя памяти человечества уже представляется довольно высокой. Однако актуальность музея в рамках постмодернистского дискурса имеет и ряд других обоснований.

Как отмечает в своей монографии Н. Б. Маньковская [15], философия постмодернизма – это философия разочарования. В истории культуры разочарование очень часто проявлялось в попытках ухода от реальности в ирреальное пространство (мифы, сказки) или в обращении к более ранним этапам истории – времени, которое казалось Золотым веком. В качестве примера приведем стилевые направления в искусстве – живопись романтиков и прерафаэлитов, историзм в архитектуре середины XIX в. В философии постмодернизма идея ухода от реальности получает воплощение в понятии симулякра. Ж. Бодрийяр, вводя этот термин в научный оборот, определял его как псевдовещь, заменяющую «агонизирующую реальность», посредством симуляции выдающую отсутствие

¹ Митрошенков О. А. Что придет на смену постмодернизму? // Metamodern. [Электронный ресурс]. URL: <http://metamodernizm.ru/chto-pridet-na-smenu-postmodernizmu> (дата обращения: 29.06.2021).

за присутствие [15]. Симулякр можно назвать и музейное пространство. Именно на этом основана критика со стороны философов и деятелей культуры, сравнивающих музеи со склепами, в которых уже не отражается реальная жизнь, а показывается ее суррогат. Ведь предметы изымаются из своей среды бытования и погружаются в совершенное иное, чуждое им пространство залов музея, при этом теряя свои изначальные функции и обретая новые. Размышляя об изменениях в современных музеях, Ю. В. Гафанова [8] говорит о все большем отходе от предметности, выражающейся в том, что ценность приобретают не характеристики вещей, а смыслы, которые за ними стоят. Эта мысль справедлива и для мира повседневности, в котором наибольшее значение приобретает не столько качество, сколько брендовость вещей, придающая статусность владельцу.

Первенство идеи над вещью воплощено в концепции парамузеев, в которых место подлинных музейных предметов занимают новоделы. Одним из самых характерных примеров подобного рода являются музеи восковых фигур, в частности Музей Гревен. Данный музей представляет собой собрание восковых фигур, однако интерес вызывают не только сами «экспонаты», но и пространство, в котором они демонстрируются. Как отмечает Мэри Луиз Келли [25], особое значение имеет именно обстановка, созданная пульсирующим светом, шумовыми эффектами и зеркалами, под влиянием которой возникает атмосфера фэнтезийности и сюрреалистичности. Посетители, осознавая нереальность показанного в музее, тем не менее добровольно соглашаются погрузиться в вымышленную атмосферу, получая от этого удовольствие.

Здесь мы имеем дело с еще одной, характерной для постмодернизма чертой культуры – обращением к игре. Элемент игры, основанной на более глубоком понимании увиденного, в музейной работе ярче всего проявляется в формате квеста. Эта форма работы только начинает использоваться музейными сотрудниками, но в ней видится большое будущее, с учетом популярности данного вида активности у молодежной аудитории. Среди ее плюсов следует отметить мотивирование на размышление, стимулирование к многостороннему восприятию музейных экспозиционных текстов, а также возможность использования современных компьютерных технологий (например, QR-кодов), что позволяет разрушить стереотип о музее как об исключительно консервативном институте.

Постмодернизм как философское мышление во многом противопоставлял себя идеям модернизма. Модернизм всегда ориентировался на элитарность, проводя четкую грань между миром просвещенных и миром профанной культуры. Красноречивым свидетельством этого тезиса являются произведения абстракт-

ного искусства, ставящие целью не объективное отражение реальности, а стимулирование умственной деятельности к поиску новых смыслов, выходящих за грани вещественного мира. В музейной архитектуре модернизм проявляется в «принципе белого куба», максимально концентрирующем внимание на отдельном экспонате за счет почти абсолютной стерильности (белый цвет стен) окружающего его пространства. Таким образом, мы видим двойную замкнутость: ориентацию на избранное меньшинство (элиту) и тяготение к глубинному прочтению одного замысла, заложенного создателем произведения, без попытки его погружения в какой-либо контекст.

Иную позицию занимает постмодернизм, выступающий за свободу и равенство в различных их проявлениях. Искусство при этом должно быть доступно всем, вне зависимости от их социальных ролей и уровня знаний. Именно в период развития идей постмодернизма получает распространение концепция «музея без стен» [24], положенная в основу новой музеологии.

Д. Ваттимо [6] утверждает, что в работе современного музея наблюдается смещение акцента с объекта на деятельность. Музей, адаптируясь к новым требованиям времени, начинает все больше ориентироваться на музейного посетителя. В музейной деятельности получают развитие развлекательные технологии, которые, сочетаясь с традиционными образовательными, образуют новое направление – эдьютеймент (education+entertainment). Появляются новые формы работы: костюмированные экскурсии, услуги по проведению тематических дней рождений, мастер-классы. Современные музейные экспозиции, созданные с использованием видеоинсталляций, часто апеллируют к эмоциям своей аудитории. Все это позволило В. Кейси [22, р. 9] говорить о появлении новой зрелищной модели развития музея («performing museology»), позволяющей учесть запросы массового посетителя. Отметим, что гипертрофия гедонистического, стремление к интерактивности, ориентация на широкий круг реципиентов, – все это является неотъемлемой частью постмодернистического миропонимания.

На наш взгляд, удачным является использование И. В. Малышевым [14] для раскрытия сущности философии постмодернизма термина «non-finito» (незаконченность). Сквозь призму данного термина можно рассмотреть и музеологические практики. Прежде всего незаконченность предполагает возможность наделения объектов новыми смыслами, которые авторы (в случае музея – экспозиционеры) изначально не вкладывали в свой замысел. Рассматривая музей с данной точки зрения, мы можем вспомнить философию Платона, разделявшего мир вещей и мир идей. Экспонаты, собранные в музее, становятся выразителями

определенных идей. Сгруппированные вместе музейные предметы могут рождать новые смыслы, побуждать посетителей к размышлению на определённые темы.

Музей приобретает форму форума, обмена смыслами, что и было отражено в концепции постмузея А. Хупер-Гринхилл [23]. По мнению этой представительницы лестерской школы музеологии, за прошедшие несколько десятилетий произошли серьезные изменения в стратегии взаимодействия музея со своей аудиторией. Посетителям стала предоставляться большая свобода в интерпретации смыслов, заложенных в экспозицию. Однако при желании и умении экспозиционер может завлечь реципиента в своеобразную игру по расшифровке разного уровня подтекстов и ассоциативных отсылок. Таким образом, создается своеобразный гипертекст, а творчество приобретает свойство интертекстуальности.

Среди точек соприкосновения философских идей постмодернизма и современной музеологии в рамках концепции «non-finito» можно назвать также многоуровневый подход. В музейной педагогике принято подразделять посетителей на разные группы, в том числе и по уровню владения навыками музейной коммуникацией. В связи с этим перед музейными сотрудниками стоит цель сделать экспозицию понятной и интересной для всех. Для этого обычно используются сопроводительные тексты, рассказ экскурсовода или специальные программы. Кроме того, в музее допустим популярный в постмодернизме прием пермутации, позволяющий посетителю самостоятельно выстраивать маршрут осмотра экспозиции или отдельных ее частей, исходя из своих интересов.

Современные философы культуры, анализируя последние изменения, происходящие в социокультурной среде, приходят к выводу о завершении эпохи постмодерна, на смену которому приходит метамодерн (постпостмодерн). Авторами концепции метамодерна принято считать голландского культуролога Робина ван ден Аккерома и норвежского теоретика медиа Тимотеуса Вермюлена, опубликовавших в 2010 г. совместный труд «Заметки о метамодернизме». В последующем издании, представляющем собой сборник статей о метамодернизме [5], ван ден Аккер выводит новую смысловую доминанту на базе явлений, происходящих в сфере искусства. Его внимание привлекает стремление отойти от бездушности и скептицизма искусства постмодерна, позволяющее говорить о неоромантическом повороте и новой искренности.

Среди причин, приведших к кризису постмодерна, стоит выделить обострение конфликтов на почве мультикультурализма и плюрализма, детерминирующее поиск новых мировоззренческих основ. Чрезмерная ориентация на

потребности отдельных личностей, стремление людей удовлетворять свои желания без учета моральных и эстетических норм неминуемо ведет к последствиям в виде социального и культурного кризиса. Исследователь современной культуры О. А. Митрошенков¹ выделяет следующие основные черты нового миропонимания: виртуалистика, технообразы, глокализация и транссентиментализм. Рассмотрим их проявление на примере музейной деятельности.

Развитие музеев в XXI в. идет по пути обращения к интерактивности и использования различных мультимедийных технологий. Многие передовые музеи обновляют свои экспозиции, включая в них видеоряды, интерактивные киоски, звуковые эффекты. Посетители могут ощутить себя в эпицентре развивающихся событий и испытать сильные эмоции от погружения в иную реальность. Кроме того, сейчас знакомиться с музеями можно, не выходя из дома, пользуясь сайтами музеев с размещенными на них фотографиями экспонатов и видеоэкскурсиями. Эти возможности являются новым воплощением концепции «воображаемого музея» А. Монро. Однако, как доказывает Е. Н. Мастеница [16], виртуальные аналоги не только не заменят сами музеи, но даже смогут пробудить интерес к их посещению.

Описывая слияние в творческом акте автора и его аудитории, О. А. Митрошенков, вслед за французским культурологом А. Коклен [10], использует термин «технообразы». В музейной практике схожие идеи получили распространение в виде концепции музея участия (*participatory museum*), описанной Ниной Саймон [17]. Суть этой концепции заключается в возможности обсуждения экспонатов в Сети, выслушивании пожеланий по развитию музейных проектов, а также в совместной с посетителями их организации.

Следующей важной составляющей постпостмодерна является глокализация, противопоставляющая ориентации на личность ориентацию на отдельные социальные группы и сообщества людей. Глокализация имеет своей целью осознание местной идентичности, что в свою очередь явилось отправной точкой развития идей новой музеологии и во многом способствовало появлению экомузеев еще во второй половине XX в.

Размышляя о кризисных явлениях в философии постмодернизма, исследователи обычно видят их причину в неограниченной свободе и плюрализме ценностей. По мнению В. А. Емелина [9], при равнозначности принятых решений и

¹ Митрошенков О. А. Указ. соч.

отсутствии последствий теряется смысл выбора. Результатом этого является потеря ориентиров в жизни и бесцельное блуждание.

Возможным выходом из сложившейся ситуации многими культурологами видится обращение к эстетике новой сентиментальности или транссентиментальности. В частности, М. Н. Эпштейн отмечает, что сентиментальность «обогащает чувства сами по себе, как воспитание души и цель существования» [21, с. 273]. Сентиментальность основывается на искренности чувств и подлинности эмоций. В этом данное направление противоположно постмодерну с характерными для него игрой и симуляцией. Т. Н. Красаченко [11], размышляя о причинах смерти постмодернизма, упоминает стремление к подлинности и «культуру небезразличия». Если связь первого с музеем очевидна, то второе нуждается в некотором комментарии. Небезразличие в работе музея проявлялось в уже упомянутой теории новой музеологии (экомузее), в основе которой лежала идея помощи местному сообществу.

А. Г. Лещенко, сравнивая подходы критической (соответствует философии постмодерна) и посткритической (соответствует философии метамодерна) музеологии, отмечает, что первая ориентируется на концепцию зрелищного музея, а вторая – на музей социального искусства [12]. Сейчас на решение социальных проблем направлены многие музейные проекты, которые реализуются по всей стране, получая финансовую поддержку государства и частных фондов.

Ж. Бодрийяр [3] в своих статьях об искусстве постмодерна обличает художников, пытающихся выдать свои произведения за нечто уникальное и талантливое, между тем, как сами они знают, что их творения подобными качествами не обладают. Философ пишет о заговоре посвященных, которым ничего не стоит убедить массу в своей гениальности. Масса непосвященных при этом боится показаться невеждами, не умеющими оценить истинного искусства, поэтому охотно верит сказанному. Запутавшись в лабиринте равноценных, часто навязанных извне вариантов, осознавая обострившуюся социальную ситуацию, современный человек нуждается в опоре на вечные ценности, передаваемые из поколения в поколение. Именно это может дать музей, хранящий подлинные и наиболее ценные для человечества свидетельства его истории.

Выводы

Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что музей как феномен культуры не только постоянно преобразуется, подстраиваясь под требования нового времени, но и не теряет своей актуальности. Плюрализм, являющийся первоосновой постмодернизма, нашел воплощение в идее постмузея, где посетитель

не только может извлечь из экспозиции свои собственные смыслы, но и принять участие в построении самих экспозиций (парцитипаторный музей). Музейная аудитория перестала нуждаться в посреднике для акта музейной коммуникации – вместо экскурсовода в музейном пространстве все чаще используются различные мультимедийные технологии. Сам же музей перестал нуждаться в стенах, выходя за их пределы в рамках концепции новой музеологии и воображаемого музея.

В мире, где многое может оказаться иллюзией, а подлинность информации порой сложно определить, особую ценность приобретают оплоты стабильности и достоверности, к числу которых безусловно относится такой феномен культуры, как музей. И постмодернизм, и метамодернизм, будучи философскими парадигмами постиндустриального или информационного общества, одинаково высоко ценят знание. Однако в эпоху постмодерна знание воспринимается как то, что может принести пользу. В. Н. Волков утверждает: «В эпоху постмодерна знание делает человека продвинутым потребителем, но не делает его более просвещенным, совершенным, гуманным» [7, с. 7]. Соглашаясь с этим, добавим, что в эпоху метамодерна вновь обретают силу ценностные ориентиры, а общественность демонстрирует повышенный интерес к вопросам этики и морали.

Нельзя не согласиться с позицией Л. М. Шляхтиной, утверждающей, что в современном мире «приобретение знаний невозможно без ценностного осмысления человеческого бытия» [20, с. 14–15]. Музей в этом смысле является примером, так как в своей работе ориентируется на выполнение образовательно-воспитательной функции. Л. А. Худякова [19], рассматривая изменения в функциях музея, выделяет еще и квазирелигиозную функцию, благодаря которой музейное пространство вызывает у человека благоговение. В эпоху метамодерна эта функция проявляется в том, что музей становится уникальным гетеротропным пространством [2], подходящим для уединения, сосредоточения глубоких личных смыслов, хранения ценностей и традиций и поиска вдохновения. Все это делает музей не только жизнеспособным в реалиях современного мира, но и одним из наиболее значимых социокультурных институтов.

Список литературы

1. Адорно Т. Музей Валери-Пруста / пер. с нем. С. Ромашко // Художественный журнал. – 2012. – № 88. – С. 23–32.
2. Балаш А. Н. Музей как «другое пространство» культуры // Музей – Памятник – Наследие. – 2018. – № 1 (3). – С. 12–22.
3. Бодрийяр Ж. Совершенное преступление // Заговор искусства: сб. статей / пер. с фр. А. В. Качалов – М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019. – 347 с.

4. Бонами З. А. Как читать и понимать музей. Философия музея. – М.: АСТ; ОГИЗ, 2018. – 223 с.
5. Ван ден Аккер Р. Метамодернизм: критическое введение // Метамодернизм. Историчность, аффект и глубина после постмодернизма: сб. науч. ст. / под ред. Ван ден Аккера, Э. Гиббонс, Т. Вермюлена – М.: РИПОЛ классик, 2020. – С. 1–5.
6. Ваттимо Д. Музей и восприятие искусства в эпоху постмодерна / пер. с итал. Г. Курьерова // Художественный журнал. – 1999. – № 23. – С. 26–28.
7. Волков В. Н. Постмодерн: недоверие к метанарративам // Культурное наследие России. – 2015. – № 2. – С. 3–11.
8. Гафанова Ю. В. Пространство музея: постмодернистское прочтение // *Studia culturae*. – 2001. – Вып. 1. – № 1. – С.163–168.
9. Емелин В. А. Кризис постмодернизма и потеря устойчивой идентичности // Национальный психологический журнал. – 2017. – № 2.– С. 5–15.
10. Коклен А. Эстетика перед лицом технообразов / пер. с фр. Н. Б. Маньковская // Декоративное искусство. – 2002. – № 1. – С. 67–70.
11. Красавченко Т. Н. Постмодернизм мертв? Дискуссии в англоязычной критике. (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. отечественная и зарубежная литература. Серия 7: Литературоведение. Реферативный журнал. – 2018. – № 3. – С. 207–216.
12. Лещенко А. Г. Посткритическая музеология // Вопросы музеологии. – 2017. – № 16 (2). – С. 22–29.
13. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 159 с.
14. Малышев И. В. *Finito* и *non-finito* // Малышев И. В. Искусство и философия: от модерна к постмодерну: сборник статей. – М.: ПРОБЕЛ-2000, 2013. – 98 с.
15. Маньковская Н. Б. Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма). – М.: ИФ РАН, 1995. – 271 с.
16. Мастеница Е. Н. Музей в начале третьего тысячелетия: ведущие тенденции развития // Общество. Среда. Развитие. – 2020. – № 3 (56). – С. 46–54.
17. Саймон Н. Партиципаторный музей / пер. с англ. А. Глебовской. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 439 с.
18. Тоффлер Э. Шок будущего / пер. с англ. Е. Руднева и др. – М.: Издательство АСТ, 2002. – 557 с.
19. Худякова Л. А. Музей в эпоху постмодерна: потери или возможности // Вопросы музеологии. – 2010. – № 2. – С. 12–21.
20. Шляхтина Л. М. Современный музей: идеи и реалии // Вопросы музеологии. – 2011. – № 2 (4). – С. 14–19.
21. Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория. – М.: Издание Р. Элинина, 2000. – 368 с.
22. Casey V. The museum effect: gazing from object to performance in the contemporary cultural-history museum // *ICHIM 03 – New medias, new scenographies / Nouveaux médias, nouvelles scénographies: Proceedings of the seventh International cultural heritage informatics meeting, Ecole du Louvre, Paris, 8–12 Sept, 2003.* – P. 2–21.
23. Hooper-Greenhill E. *Museums and the Interpretation of Visual Culture.* – London: Routledge, 2000. – 216 p.

24. Krauss R. Postmodernism's museum without walls // Thinking about exhibitions / ed. by R. Greenberg, B. W. Ferguson, S. Nairne. – London; New York: Routledge, 1996. – P. 241–245.
25. Louise K. M. Illusion or reality: unravelling the Musee Grevin. // Museum International (UNESCO). – Paris, 1993. – No. 178. – P. 38–41.

References

1. Adorno, T. (2012). Muzej Valeri-Prusta [Valery Proust Museum] transl. from German *Khudozhestvennyy zhurnal* [Artistic Journal]. No. 88. pp. 23–32. (In Russian).
2. Balash, A. N. (2018). Muzey kak “drugoe prostranstvo” kul'tury [Museum as another space of culture]. *Muzey – Pamyatnik – Nasledie* [Museum. Memorial. Heritage]. No. 1 (3). pp. 12–22. (In Russian).
3. Bodriyyar, Zh. (2019). *Sovershyennoe prestuplenie. Zagovor iskusstva* [Le Crime Parfait / Le Complot De L'art] transl. from French. Moskva: RIPOL klassik; Pangloss. 347 p. (In Russian).
4. Bonami, Z. A. (2018). *Kak chitat' i ponimat' muzey. Filosofiya muzeya* [How read and understand the museum. Philosophy of the museum]. Moskva: AST, OGIK. 223 p. (In Russian).
5. Van den Akker, R. (2020). Metamodernizm: kriticheskoe vvedenie [Metamodernism. Critical introduction]. *Metamodernizm. Istorichnost', affekt i glubina posle postmodernizma* [Metamodernism. Historical effect and profundity after postmodernism] ed. by R. van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen. Moskva: RIPOL klassik. pp. 1– 5. (In Russian).
6. Vattimo, D. (1999). Muzej i vospriyatie iskusstva v epokhu postmoderna [Il Museo e l'esperienza delle arti nella post-modernita] transl. from Italian. *Khudozhestvennyy zhurnal* [Artistic Journal]. No. 23. pp. 26–28 (In Russian).
7. Volkov, V. N. (2015). Postmodern: nedoverie k metanarrativam [Postmodern: distrust to metanarrative]. *Kul'turnoe nasledie Rossii* [Russian cultural heritage]. No. 2. pp. 3–11 (In Russian).
8. Gafanova, Yu. V. (2001). Prostranstvo muzeya: postmodernistskoe prochtenie [Museum space: postmodern view]. *Studia culturae* [Research of culture]. Vol. 1. No. 1. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo. pp.163–168 (In Russian).
9. Emelin, V. A. (2017). Krizis postmodernizma i poterya ustoychivoy identichnosti [The crisis of postmodernism and losing of steady identity]. *Natsional'nyy psikhologicheskij zhurnal* [National psychological magazine]. No. 2. pp. 5–15. (In Russian).
10. Koklen, A. (2002). Estetika pered litsom tekhnobrazov [Aesthetics in the face of technoimages] transl. from French. *Dekorativnoe iskusstvo* [Decorative art]. No. 1. pp. 67–70 (In Russian).
11. Krasavcheno, T. N. (2018). Postmodernizm myortv? Diskussii v angloyazychnoj kritike (obzor) [Is postmodernism dead? Discussions in English language critique (review)]. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki: otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 7: Literaturovedenie. Referativnyy zhurnal* [Social and human sciences. Russian and foreign literature. Series 7. Literary studies. Abstract journal]. No. 3. pp. 207–216 (In Russian).
12. Leshchenko, A. G. (2017). Postkriticheskaya muzeologiya [Postcritical museology]. *Voprosy muzeologii* [Museology issues]. No. 16 (2). pp. 22–29 (In Russian).
13. Liotar, Zh.-F. (1998). *Sostoyanie postmoderna* [La condition postmoderne] transl. from French. Moskva: Institut eksperimental'noy sotsiologii; Saint Petersburg: Aletejya. 159 p. (In Russian).
14. Malyshev, I. V. (2013). Finito i non-finito [Finito and non-finito]. *Malyshev, I. V. Iskusstvo i filosofiya: ot moderna k postmodernu: sbornik statej* [Art and philosophy: from modern to postmodern: a collection of articles]. Moskva: PROBEL-2000. 98 p. (In Russian).

15. Man'kovskaya, N. B. (1995). *Parizh so zmeyami (Vvedenie v estetiku postmodernizma)* [Paris with snakes (Introduction to postmodern aesthetics)]. Moskva: IF RAN. 271 p. (In Russian).
16. Mastenitsa, E. N. (2020). Muzej v nachale tret'yego tysyacheletiya: vedushchie tendentsii razvitiya [Museum at the beginning of the third millennium: foremost trends of development]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie* [Society. Environment. Development]. No. 3 (56). pp. 46–54 (In Russian).
17. Saymon, N. (2017). *Partitsipatornyj muzej* [The participatory museum]. transl. from English. Moskva: Ad Marginem Press. 439 p. (In Russian).
18. Toffler, E. (2002). *Shok budushchego* [Future shock]. transl. from English. Moskva: Izdatel'stvo AST. 557 p. (In Russian).
19. Khudyakova, L. A. (2010). Muzej v epokhu postmoderna: poteri ili vozmozhnosti [The museum in an age of postmodern: loss and opportunities]. *Voprosy muzeologii* [Museology issues]. No. 2. pp. 12–21 (In Russian).
20. Shlyakhtina, L. M. (2011). Sovremennyj muzej: idei i realii [The contemporary museum: ideas and realities]. *Voprosy muzeologii* [Museology issues]. No. 2(4). pp. 14–19 (In Russian).
21. Epshteyn M.N. (2000) *Postmodern v Rossii. Literatura i teoriya* [Russian Postmodern. Literature and theory]. Moskva: Izdanie R. Elinina. 368 p. (In Russian).
22. Casey, V. (2003). The museum effect: gazing from object to performance in the contemporary cultural-history museum. *ICHIM 03 – New medias, new scenographies / Nouveaux médias, nouvelles scénographies* / Proceedings of the Seventh International Cultural Heritage Informatics Meeting, Ecole du Louvre, Paris, 8–12 Sept, 2003. pp. 2–21.
23. Hooper-Greenhill, E. (2000). *Museums and the Interpretation of Visual Culture*. London: Routledge. 216 p.
24. Krauss, R. Postmodernism's museum without walls (1996). *Thinking about exhibitions* / Reesa Greenberg, Bruce W. Ferguson, Sandy Nairne (eds.). London; New York: Routledge. pp. 241–245.
25. Louise, K. M. (1993). Illusion or reality: unravelling the Musee Grevin. *Museum International (UNESCO)*. No. 178. pp. 38–41.

Об авторе

Морозова Елена Витальевна, кандидат культурологии, старший преподаватель, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-5131-198X, e-mail: e.morozova@lengu.ru

About the author

Elena V. Morozova, Cand. Sci. (Cultural studies), senior lecturer, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-5131-198X, e-mail: e.morozova@lengu.ru

Поступила в редакцию: 05.07.2021

Received: 05 July 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDK 130.2 : 78

DOI 10.35231/18186653_2021_3_106

Метал-музыка в контексте современного философско-политического дискурса

Г. И. Латинов

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье рассматривается сложный вопрос – содержит ли метал-музыка рефлексии над мировоззренческими проблемами личности, философскими и политическими проблемами общества в современном мире?

Содержание. Интерес к истории, политике и философии наблюдается у множества различных авторов жанра метал-музыки. Подтверждения этому прежде всего могут быть найдены в текстах песен, звучащих как своего рода послания воспринимающей их аудитории. Специфика этих посланий передается свойственными метал-музыке средствами инструментального, звукового и зрительного выражения. Отношения музыки и слушателей бывают неоднозначны, также как неоднозначно и положение самого жанра по отношению к массовой культуре.

Выводы. По нашему мнению, в разнообразных обращениях музыкантов к философской проблематике отражается не случайный интерес, а общее стремление создать музыкальные формы, позволяющие по-новому выразить экзистенциальное напряжение. Хотя невозможно говорить о некой общей философии метал-музыки, в ней выражен широкий спектр философских и политических взглядов. Семантическое наполнение метал-музыки имеет глубокие корни в трансформации интеллектуального дискурса о фундаментальных изменениях мирового общества за последнее столетие.

Ключевые слова: искусство, метал-музыка, субкультуры, политика, философия.

Для цитирования: Латинов Г. И. Метал-музыка в контексте современного философско-политического дискурса / Г. И. Латинов / Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 106–117. DOI 10.35231/18186653_2021_3_106

Metal music in the context of modern philosophical and political discourse

Garold I. Latinov

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article deals with a difficult question – does metal music contain reflections on the individual worldview problems, philosophical and political problems of society in the modern world?

Content. There is an interest in history, politics and philosophy among many authors of the metal music genre. Confirmation of this, first of all, can be found in the lyrics of songs that sound like a kind of message to the receiving audience. The specificity of these messages is conveyed by the means of instrumental, sound and visual expression peculiar to metal music. The relationship between music and listeners can be ambiguous, as well as the genre position itself in relation to popular culture is ambiguous.

Conclusion. According to the author, the musicians various appeals to philosophical problems reflect not an accidental interest, but a general desire to create musical forms that allow expressing existential tension in a new way. Although it is impossible to talk about a certain metal music philosophy, it expresses a wide range of philosophical and political views. The metal music semantic content has deep roots in the transformation of intellectual discourse about the fundamental changes in world society over the past century.

Key words: art, metal music, subcultures, politics, philosophy.

For citation: Latinov, G. I. (2021). Metal-muzyka v kontekste sovremennogo filosofskopoliticheskogo diskursa [Metal music in the context of modern philosophical and political discourse]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 106–117. DOI 10.35231/18186653_2021_3_106 (In Russian).

Введение

«Амбициозная» – один из важнейших эпитетов, которыми описывали музыку в жанре *métal*. С этим определением могут согласиться как ее критики, так и апологеты. Из амбиций *метала* как культурного феномена в данной статье рассматривается одна, крайне существенная: претензия на конгениальность по отношению к ключевым вопросам и движениям современной философской мысли.

Так как название жанра (*metal*) происходит из английского языка, стоит отметить, что в русскоязычной литературе конкурируют два варианта написания: *метáлл* и *métal*. В статье используется второй вариант, подчеркивающий иноязычное происхождение термина и позволяющий однозначно отличать его от названия группы химических элементов.

Предметом статьи служит семантическое поле метал-музыки, рассматриваемое при помощи герменевтического подхода. Используются методы абстрагирования и идеализации. Эмпирические данные привлекаются как отправной материал и иллюстрация для рассуждений, но их всесторонний анализ не является приоритетом. Так, скажем, вопрос о техническом мастерстве музыкантов не представляет здесь интереса.

Исследовательской рамкой для систематизации философских идей избран курс лекций Мераба Мамардашвили [2], раскрывающий темы, обращение к которым определяет «современность» философского дискурса. Среди них – формирование массового общества, экспансия политических идеологий, понимание свободы, экзистенциалистский вектор развития мысли.

В статье предпринята попытка ответить на ряд вопросов. Как определить, стал ли *métal* музыкальным языком, которым исполнители порой говорят о тех же вопросах, что и философы в своих трудах? Присущи ли метал-музыке некий особенный способ высказывания мировоззренческих, философских и политических идей? Стоит ли видеть в этом жанре лишь выражение духа нашего времени или же в нем созданы произведения, художественная ценность которых имеет вневременной характер? Актуальность данной проблематики определяется заметной ролью, которую *métal* играет в культуре современного общества, и в то же время его нахождением на периферии философского осмысления музыки в русскоязычном научном сообществе.

В своей саморефлексии *métal* никогда не довольствовался функцией чисто развлекательного потребительского продукта. Этос метал-культуры стал актом отрицания безальтернативности «массового человека». Песни часто посвящены болезненным и сложным темам, актуальным и необходимым для индивидуации современного человека. *Métal* подлинно живет и развивается в той мере, в какой он стремится познать и превзойти свою же суть. Позволим себе аналогию: в схожей напряженной онтологической ситуации применительно к человеку Ф. Ницше говорил о процессе рождения сверхчеловека.

Артикулируя эту мысль, требуется взглянуть на *métal* по-новому и попробовать обнаружить в нем то, на что претендуют выдающиеся его творцы: музыку, устремленную в вечность, независимо от особенностей конкретного воплощения; музыку, предназначенную для звездного неба над нашей головой, как ритуальные напевы шаманов или возвышенные реквиемы эпохи классицизма.

Такое видение в музыке способа возвышения человеческого сознания не ново. Оно появляется там, где есть место творческому поиску. В качестве рабочей гипотезы статьи предполагается, что *métal* существует на двух уровнях: во-первых, как идеальное явление творческого характера, требующее серьезного усилия для понимания; во-вторых, как набор эмпирических проявлений, легко меняющихся и фиксируемых наблюдениями. Именно первый уровень обеспечивает целостность разнообразных форм жанра. Благодаря ему становится возможна сопричастность музыки человеческой истории, духу и мысли. Для

проверки данного утверждения нужно решить несколько задач: определить истоки амбиций жанра; проанализировать, закономерны они или случайны; разобраться в основаниях взглядов критиков *мэтала*; соотнести семантическое наполнение произведений с реалиями текущей социальной ситуации.

Обзор литературы

Способность музыки выражать сакральное издавна привлекала философов, однако нельзя сказать, что научное сообщество сразу проявило интерес к лавине возникших в *мэтале* произведений. Зарождение хэви-метала, первого из поджанров *мэтала*, относится к 1970-м гг. С момента его появления вспыхнула острая дискуссия, которая около двух десятилетий оставалась прерогативой музыкальных критиков и общественных деятелей. Для раннего периода характерны агрессивная стилистика и экспрессивность высказываний, а также распространение негативных стереотипов о метал-культуре: о якобы присущих жанру музыкальной несостоятельности, мизогинии, фашизме, привязке к пубертатным состояниям. Согласно рок-критику Роберту Дункану: «Хэви-метал... гнилая, бесхитростная, незамысловатая, антиинтеллектуальная (но невероятно претенциозная), мрачная, отвратительная, ужасная и глупая музыка, если музыка вообще» (пер. авт. – Г. Л.) [6, с. 36–37]. В СССР критические статьи о хэви-метале появились едва ли не раньше него самого [1]. В некоторых популярных энциклопедиях тиражируются предельно субъективные оценки критиков [3]. Встречаются и объективные обзоры реакции на хэви-метал¹.

Ажиотажное внимание привело к тому, что мнение музыкантов услышали массы людей. Значимым событием стала речь Ди Снайдера (группа Twisted Sister) перед Конгрессом США. Она высвечивала несостоятельность критических выпадов со стороны родительского комитета PMRC, выражавшего озабоченность негативным влиянием рок-музыки².

Вскоре начался новый период в исследовании *мэтала*. С начала 1990-х выходили научные по стилю труды профессора социологии Дины Уэйнстайн. Они составили монографию «Heavy Metal: The Music And Its Culture» [14]. Автор про-

¹ Kahn-Harris K. The Metal Future. [Электронный ресурс]. URL: <http://souciant.com/2013/12/the-metal-future/> (дата обращения: 10.05.2021).

² The Time '80s Rock Legend Dee Snider Sounded off against Censorship in a Speech to Congress [Электронный ресурс]. URL: www.ranker.com/list/dee-snyder-speech-parents-music-resource-center/melissa-sartore (дата обращения: 10.05.2021).

анализировала огромный массив информации и задала адекватный тон последующим публикациям. Читая Уэйнстайн, важно помнить о границах между метал-музыкой и метал-культурой. Их отношения порой развиваются нелинейно. Первая служит отчасти выразителем идеалов второй, но первичным явлением стоит считать именно музыку. Исходное ядро субкультуры *мэтала* – общность молодых и подчеркнута гетеросексуальных белых мужчин, преимущественно выходцев из рабочего класса. Постепенно этот образ трансформировался. Возрастной, гендерный и иные портреты аудитории ничего не сообщают о сути музыки. Главное свойство этих портретов – изменчивость, что не позволяет классифицировать их как эссенциальные черты метал-культуры.

Много работ освещают особенности развития метал-сцен в разных регионах¹. Эккехард Кнопке, говоря о сцене Кении, подчеркивал, что культурная микрия в мире глобализации ведет не к точному заимствованию, а к адаптации отдельных практик, развитие которых в новом контексте создает дифференциацию жанра [10].

Социолог Кейт Кан-Харрис собрала факты, позволившие ему обосновать концепцию рефлексивной антирефлексивности *мэтала*². Она объясняет, как металлисты могут одновременно знать нечто и как будто игнорировать это знание. Они до некоторой степени признают за иными «право на глупость», к которому легко отнести и гротескные образы, и наивную лирику, и многое другое. Фанаты ценят музыку своих кумиров, но вовсе не обязательно хотят походить на них.

В 1993 г. культуролог Роберт Вальсер издал монографию «Running With The Devil: Power, Gender, and Madness in Heavy Metal Music» [13]. Помимо прочего, он пишет о гендерных вопросах, включая гипермаскулинность и объективацию женщин. Увеличение количества женщин среди музыкантов катализировало перемены. Если в 1980-х частично или полностью женские группы были редким исключением, то в XXI в. они перестали вызывать удивление. Схожая картина наблюдается в рядах аудитории. Сложность гендерной эгалитаризации состоит в том, что женщины попадают на игровое поле, где жесткие правила были установлены мужским большинством [12].

¹ Dunn S, McFadyen S. Metal Evolution. [Электронный ресурс] URL: www.youtube.com/watch?v=tAXdMCTLboc (дата обращения: 10.05.2021).

² Metal and Reflexive Anti-Reflexivity w/ К. Kahn-Harris. [Электронный ресурс]. URL: <https://metalstudies.org/mms101/reflexiveanti-reflexivity/> (дата обращения: 10.05.2021).

Много статей по данной тематике публиковалось в журнале Международного общества изучения метал-музыки Metal Music Studies, публикующем междисциплинарные исследования¹. Широкомасштабной работой по рассматриваемой теме стал документальный сериал «Metal Evolution» [7]. Его авторы показывают разнообразие взглядов на метал-музыку, ее связи с блюзом и классической музыкой.

Сегодня появляется все больше публикаций об отдельных аспектах или представителях жанра. Такова книга Имке фон Хельден о культурной идентичности в норвежском *мэтал* [8]. Участники сборника статей «Classical Antiquity in Heavy Metal Music» показывают, как метал-группы актуализируют античные темы в современности [5]. Иногда исторические сюжеты побуждают музыкантов выходить за рамки музыки. Такие проекты, как Sabaton History способствуют популяризации исторического знания².

Первоначально встреченная массмедиа враждебно, метал-культура со временем стала все больше ассоциироваться с творческим началом, с развитием критического мышления, о чем пишет психолог Родни М. Шмальц³. Статистическое исследование, опубликованное в журнале «Self and Identity», показало, что бывшие подростки, слушавшие *мэтал* в 1980-х, успешнее социализировались в сравнении с контрольными группами⁴. Недавним символом изменения перцепции метал-культуры обществом стало участие президента Исландии Гвюдни Торлаксиус Йоуханнессон в написании биографии группы Skálmöld⁵.

Содержание исследования

Возникновение массового общества и связанного с ним типа человека явилось итогом развития проекта современности, где предполагается существование некой точки, глядя из которой, элита общества может установить, что лучше

¹ International Society for Metal Music Studies – Journal. [Электронный ресурс]. URL: <https://metalstudies.org/journal/> (дата обращения: 10.05.2021).

² Sabaton History [Электронный ресурс]. URL: www.sabaton.net/sabaton-history/ (дата обращения: 10.05.2021).

³ Schmaltz R M. Bang Your Head: Using Heavy Metal music to promote scientific thinking in the classroom // Frontier Psychology. – 2016. [Электронный ресурс]. URL: www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2016.00146/full (дата обращения: 10.05.2021).

⁴ Three Decades Later: The life experiences and mid-life functioning of 1980s Heavy Metal Groupies, Musicians, and Fans / Tasha R. Howe, Christopher L. Aberson & others // Self and Identity. 2015. Vol. 14. P. 602–626. [Электронный ресурс]. URL: www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15298868.2015.1036918?journalCode=psai20#.VZoLPvIVhBc (дата обращения: 10.05.2021).

⁵ McIver J. The Saga of Skálmöld. 2021. [Электронный ресурс]. URL: www.skalmold.black-harbour.shop/produkte/32123-the-saga-of-skalmold-book (дата обращения: 10.05.2021).

для его членов. Просвещенные вожди считают себя вправе решать, кто подходит для конструируемого ими общества будущего, а кто – нет.

Осознание последствий этого факта вызвало сопротивление, вкупе с желанием, сохранить право на органическое развитие личности и социума. Когда *мэтал* называют музыкой бунта, неизбежен вопрос: против чего этот бунт? Сводим ли он к борьбе детей против отцов? Как тогда объяснить тот факт, что целые семьи (два–три поколения) приезжают на метал-концерты? Разумно ожидать, что существует нечто, тревожащее умы людей разных возрастов и социальных групп. Тексты песен указывают на такое явление. Перекраивание человека, тотальный контроль, предписывание образа мыслей, десятки миллионов смертей на войне, где никто не виновен, потому что каждый лишь исполнял приказ – это глобальные события. Вызванные ими ярость, отторжение и боль, осознание происходящего как воплощенной антиутопии – распространенные мотивы в метал-лирике. Олдос Хаксли и Джордж Оруэлл вдохновили немало музыкантов. В строчках «Brave New World» группы Iron Maiden присутствует та же опустошенность, что пришла на смену прогрессистскому оптимизму начала XX в.:

Wilderness house of pain, makes no sense of it all / Close this mind dull this brain, Messiah before his fall / What you see is not real, those who know will not tell / All is lost, sold your soul to this brave new world – Запустевший дом боли, это всё лишено смысла / Закрой этот разум, притупи мозг, Мессия перед падением. / То, что ты видишь – нереально, а те, кто знает – не расскажут ничего. / Всё потеряно, твоя душа продана дивному новому миру (пер. авт. – Г. Л.).

Группа Kreator в песне «Enemy of God» использует имя Оруэлла как символ: Shocked Orwellian races / Gather united in grief / Nothing is left from the world they have known / Grotesque indifferent belief – Потрясенные оруэлловские расы / Собираются вместе в скорби. / Ничего не осталось от мира, который они знали / Лишь гротескная равнодушная вера (пер. авт. – Г. Л.). В центре сюжета песни – религиозный фанатизм, объявляющий «врагами Бога» население целых стран. Межрелигиозные конфликты в массовом обществе продолжают использоваться в целях пропаганды, где важна способность религий объединять и разъединять людей в обход рациональных обоснований. Многие музыканты сфокусировались на антиклерикализме, особенно там, где сильно влияние религиозных институтов, чаще всего – христианства и ислама.

Есть и музыканты, положительно интерпретирующие религиозные ценности, как это делают, например, исполнители христианского *мэтала*. Уникальное направление развитию музыкальной сцены придали восстановившие свою леги-

тимность языческие традиции (преимущественно европейские), с этосом которых *мэтал* оказался совместим настолько хорошо, что их сочетание предопределило развитие двух поджанров: пэган-метала и викинг-метала.

Необходимо также сказать об отношении *мэтал* к исторической памяти. Культивируемые в ней социальные представления эквивалентны мифам в традиционных обществах. Они имеют исключительное значение при обращении к массовому сознанию. В *мэтал*е пласт произведений, посвященных историческим сюжетам, огромен. Их роль двойственна. С одной стороны, авторы стремятся актуализировать наследие прошлого, познакомить с ним слушателей. Эстетика *мэтал*а тесно переплетена с современным видением героического прошлого [4]. С другой стороны, трактовка истории всегда есть ее адаптация под взгляды интерпретатора. Априори более заинтересованные в яркости образа, нежели в его соответствии научной парадигме, музыканты также преобразуют коллективную историческую память.

Тексты *мэтал* представляют собой более интересный предмет философского рассмотрения, нежели система художественных средств музыки. Однако текст не обязателен для обозначения преемственности звучания [9]. *Мэтал* по своей генеалогии не является *enfant terrible* популярной культуры второй половины XX в. Предпосылки его появления закладывались столетиями раньше. Тяга метал-групп к историческим реминисценциям обусловлена как значением истории в борьбе идей, так и местом *мэтал* в многовековой череде музыкальных форм.

XX в. отмечен расцветом политических идеологий, которые выступали заказчиками, вдохновителями и дизайнерами проектов нового человека. Когда одна часть музыкантов декларировала аполитичность и скептицизм в отношении идеологий, другая – активно включалась в политическую борьбу. Все сколь-либо заметные идеологии получили репрезентацию на метал-сцене.

Некоторые авторы, как Карл Уилетс из британской группы Bolt Thrower, стали критиками тэтчеризма¹. Ряд групп выступает с радикально левых позиций, как это делает канадская Iskra, одна из наиболее заметных групп направления RABM (Red and Anarchist Black Metal). Блэк-метал, однако, более известен публике наличием групп, отстаивающих правые и ультраправые взгляды. Их часто называют NSBM (National Socialist Black Metal), несмотря на противоречивое отношение самих музыкантов к национал-социализму. Часть из них подчеркивает

¹ Memoriam's Karl Willetts Is Leading the Death Metal Resistance / by Kim Kelly [Электронный ресурс]. URL: www.vice.com/en/article/jp3dm3/memoriams-karl-willetts-is-leading-the-death-metal-resistance (дата обращения: 10.05.2021).

связь с национал-социализмом, другие считают свое послание качественно отличным¹.

Многие группы (Cruachan, Månegarm, Týr и др.) необоснованно причисляются прессой к правым радикалам – по причине использования ими традиционной символики. Такие группы вынуждены периодически заявлять протесты, чтобы избежать неадекватного восприятия. Внутренняя конфронтация между последователями враждующих идеологий сильно выражена среди металлистов².

Но независимо от того, какой спектр политических идей поддерживает та или иная группа, сам концепт «политического» де-факто подразумевает любую деятельность, нацеленную на изменение общества. Политика для музыкантов и их слушателей это не то, что показывают в блоке политических новостей, а то, как действует индивид, сталкиваясь с другими людьми. Это ощущение приближает политику к человеку, особенно к молодым людям, порой видящим ее недосягаемой прямому воздействию сферой, где они лишены субъектности. Качественный же уровень послания варьируется от практически плакатных лозунгов до изощренной рефлексивности, где происходит восстание против идеологического нарратива.

Проблема понимания свободы, включающей в себя выбор и ответственность за него, фигурирует в текстах тысяч песен. Зачастую в них возникает романтизированный образ борца за свободу, рвущего внешние и внутренние цепи. Используемые клише напоминают о связях с субкультурами хиппи и байкеров. Заметны и различия. Бунт перестал быть миролюбивым и перестал быть бегством. Зловещее ощущение того, что тирания правит миром, Рагнарёк уже начался, все кругом – поле боя, распространено в метал-культуре. Поздно быть просто человеком, нельзя больше плыть по течению жизни – его поток слишком силен. В каком-то смысле люди почти утратили свою человечность, вопрос лишь в том, кем они станут теперь? Для художественного выражения этой идеи активно используются виды экстремального вокала, гроул и скриминг, менее всего напоминающие обычное пение – человеческое, слишком человеческое в подобных декорациях.

¹ Shekhovtsov A. Apoliteic music: Neo-Folk, Martial Industrial and ‘metapolitical fascism’. [Электронный ресурс]. URL: www.shekhovtsov.org/articles/Anton_Shekhovtsov-Apoliteic_Music.html (дата обращения: 10.05.2021).

² Inside Heavy Metal's Battle against White Supremacy [Электронный ресурс]. URL: www.esquire.com/entertainment/music/a34633291/heavy-metal-nazi-anti-fascist-movement/ (дата обращения: 10.05.2021).

Экзистенциалистский вектор развития мысли пронизывал всю философию после Первой мировой войны. Существование стало предшествовать сущности. Те его аспекты, что ранее казались само собой разумеющимися, вышли на передний план. Не один лишь экзистенциализм уделял им внимание, но термин «пограничные ситуации» связан именно с ним. Ввиду повышенного драматизма, сопряженного с моментами переживания пограничных ситуаций, герои песен *métal* часто предстают находящимися в них.

Желание представить персонажей текстов в их наибольшем напряжении, в поиске последних вопросов и ответов – черта, как нельзя лучше подходящая метал-музыке. В ее звучании лежит стремление сыграть тяжелее, мрачнее, сложнее или примитивнее, быстрее или медленнее всех прочих. Словом, подойти к известной грани доступного и попытаться сделать еще один шаг вперед.

Закономерно, что образ самой непреодолимой границы – смерти, привлекал музыкантов *métal* едва ли не чаще любого другого. Замысел концептуального альбома *Shaping The Soul* бельгийской группы *Ithilien* представляет собой разрывание модели Элизабет Кюблер-Росс, формулирующей пять этапов принятия смерти и горя, изложенные в ее труде «*On Death And Dying*» [11]. Не все группы могут похвастаться аналогичным интеллектуальным наполнением, но само обращение к тематике смерти и, что важнее в экзистенциалистском ракурсе, приближения к ней, остается в числе важнейших источников вдохновения жанра.

Выводы

В начале статьи был поставлен вопрос, считать ли *métal* вписанным в контекст философско-политической мысли и развития культуры? Изучение разнообразных источников позволило подойти к положительному ответу. В *métале* есть место поиску величия и пределов смысла, свойственному классической композиторской музыке. В текстах, особенностях звучания, в чертах возникшей вокруг этой музыки субкультуры можно наблюдать реакцию на события истории XX, а теперь уже и XXI вв.

С момента возникновения жанра расширялся круг затрагиваемых им тем, появлялись новые музыкальные приемы, углублялись связи с другими областями искусства. Этому соответствовало изменение его аудитории, которое само по себе демонстрирует потенциал жанра: слушатели часто сохраняют глубокую симпатию к нему на протяжении всей жизни, что служит взаимному обогащению как их самих, так и музыки.

Сочетая собственное видение духовности с сильным воздействием на психоэмоциональный уровень аудитории, *мэтал* стал важной частью жизни миллионов людей. Разумеется, отношение человека к той или иной музыке – интимный выбор, попросту не имеющий отношения к философии. Вряд ли уместно ожидать прекращения ожесточенных споров «о вкусах» в медиа-пространстве, но совершенно необходимо изживать таковые из научного дискурса. Увеличение количества научных исследований метал-культуры позволяет надеяться на то, что эксцессы, подобные ее судебным преследованиям, станут лишь достоянием истории.

Список литературы

1. Два взгляда на хэви-метал рок (ред. ст.) // Ровесник. – 1986. – № 8. – С. 23–25.
2. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. – М.: Азбука, 2012. – 608 с.
3. Троицкий А. Хэви-метал // Рок-музыка в СССР: опыт популярной энциклопедии / сост. А. К. Троицкий – М.: Книга, 1990. – С. 357–358.
4. Barratt-Peacock R., Hagen R. (eds). *Medievalism and metal music studies: Throwing down the Gauntlet*. – Bingley (UK): Emerald Publishing, 2019. – 216 p.
5. *Classical Antiquity in heavy metal music* / K. F. B. Fletcher, O. Umurhan, F. Carlà-Uhink, M. Lindner (eds.) – London and New York: Bloomsbury Publishing PLC, 2019. – XII, 260 p.
6. Duncan R. *The Noise: Notes from a rock'n'roll era*. – New York: Ticknor & Fields, 1984. – 273 p.
7. *Heavy metal music in Latin America: Perspectives from the distorted South* / ed. by Nelson Varas-Díaz, Daniel Nevárez Araújo, and Eliut Rivera-Segarra. – Lexington (MS): Lexington Books, 2020. – 360 p.
8. Helden I. von. *Norwegian Native Art. Cultural identity in Norwegian metal music*. – Münster: LIT Verlag, 2017. – 200 p.
9. Herbst J.-P. From Bach to Helloween: ‘Teutonic’ stereotypes in the history of popular music and heavy metal // *Metal Music Studies*. – 2020. – Vol. 6. – No. 1. – P. 87–108.
10. Knopke E. *Headbanging in Nairobi: The emergence of the Kenyan metal scene and its transformation of the metal code* // *Metal Music Studies*. – 2015. – Vol. 1. – No. 1. – P. 105–125.
11. Kubler-Ross E. *On Death and Dying*. – New York: Scribner, 2014. – 304 p.
12. Riches G. *Re-conceptualizing women’s marginalization in heavy metal: a feminist post-structuralist perspective* // *Metal Music Studies*. – 2015. – Vol. 1. – No. 2. – P. 263–270.
13. Walser R. *Running with the Devil: Power, gender, and madness in Heavy Metal music*. – Hanover & London: Wesleyan University Press, 1993. – 222 p.
14. Weinstein D. *Heavy Metal: The Music and Its Culture*. – Cambridge: Da Capo Press, 2000. – 353 p.

References

1. Dva vzglyada na heavy-metal rock (1986) [Two views on heavy metal rock] *Rovesnik*. No. 8. pp. 23–25. (In Russian).
2. Mamardashvili, M. K. (2012). *Ocherk sovremennoj evropejskoj filosofii* [An essay on Modern European philosophy]. Moskva: Azbuka. 608 p. (In Russian).

3. Troitskij, A. (1990). Heavy-metal. *Rock-muzyka v SSSR: opyt populyarnoj entsiklopedii*. [Rock music in the USSR: The experience of a popular encyclopedia]. Moskva: Kniga. pp. 357–358. (In Russian).
4. Barratt-Peacock, R., Hagen, R. (eds) (2019). *Medievalism and Metal Music Studies: Throwing down the Gauntlet*. Bingley (UK): Emerald Publishing, 216 p.
5. Classical Antiquity in heavy metal music (2019) / Editors: K. F. B. Fletcher, Osman Umurhan, Filippo Carlà-Uhink, Martin Lindner. London and New York: Bloomsbury Publishing PLC. – XII, 260 p.
6. Duncan, R. (1984). *The Noise: Notes from a Rock'n'Roll Era*. New York: Ticknor & Fields. 273 p.
7. Heavy Metal Music in Latin America: Perspectives from the Distorted South (2020) / ed. by Nelson Varas-Díaz, Daniel Nevárez Araújo, and Eliut Rivera-Segarra. Lexington (MS): Lexington Books. 360 p.
8. Helden, Imke von. (2017). *Norwegian Native Art. Cultural identity in Norwegian metal music*. Münster: LIT Verlag, 200 p.
9. Herbst, J.-P. (2020). From Bach to Helloween: ‘Teutonic’ stereotypes in the history of popular music and heavy metal. *Metal Music Studies*, Vol. 6. No. 1. pp. 87–108.
10. Knopke, E. (2015). Headbanging in Nairobi: The emergence of the Kenyan metal scene and its transformation of the metal code. *Metal Music Studies*, Vol. 1. No. 1. pp. 105–125.
11. Kubler-Ross, E. (2014). *On Death and Dying*. New York: Scribner, 304 p.
12. Riches, G. (2015). Re-conceptualizing women’s marginalization in heavy metal: a feminist poststructuralist perspective. *Metal Music Studies*, Vol. 1. No. 2. pp. 263–270.
13. Walser, R. (1993). *Running with the Devil: Power, gender, and madness in heavy metal music*. Hanover & London: Wesleyan University Press. 222 p.
14. Weinstein, D. (2000). *Heavy Metal: The music and its culture*. Cambridge: Da Capo Press, 353 p.

Об авторе

Латинов Гарольд Игоревич, аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-3099-8281, e-mail: garold@bk.ru

About the author

Garold I. Latinov, graduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-3099-8281, e-mail: garold@bk.ru

Поступила в редакцию: 23.05.2021

Received: 23 May 2021

Принята к публикации: 21.06.2021

Accepted: 21 June 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDK 130.2 (470) "19"
DOI 10.35231/18186653_2021_3_118

Народная смеховая культура в философии М. М. Бахтина

А. А. Сокровищук

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье рассматривается философско-культурологическая концепция смеха, разработанная в трудах М. М. Бахтина. Несмотря на устойчивый интерес исследователей к научному наследию Бахтина, его реконструкция народной смеховой культуры Средневековья и Возрождения остается недостаточно изученной.

Содержание. Анализируя основания, содержание и смысл смеховой культуры, Бахтин, как и многие исследователи данного феномена, указывает на его сущностную связь со свободными и неофициальными народными традициями. Он также наделил смеховые эмоции социально-психологической функцией преодоления страхов и фобий, возникающих в общественном сознании в условиях частых войн, гонений и голода.

Предметом анализа Бахтин избирает произведение Фансуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль», за которым закрепилась слава неоднозначного, неприятного и даже чудовищного произведения мировой литературы. В этой книге Рабле показал спектр нравов европейской народной культуры раннего Нового времени. Особое внимание Бахтин обращает на смеховые образы телесного низа, выявляя популярность этих образов в неформальном языке (непристойность, ругань, высмеивание) не только простонародья, но и привилегированных слоев общества. Понятия телесного низа в практике смеховой культуры имплицитно подразумевали идеи преодоления страхов и позитивного обновления жизни.

Выводы. Труды М. М. Бахтина по проблемам истории народной культуры позволяют представить мировоззрение людей, живших в период позднего Средневековья и Возрождения. Разработанная Бахтиным философско-культурологическая концепция смеха имеет методологическое значение и для исследования аналогичных явлений в культурных практиках неевропейских народов.

Ключевые слова: Бахтин, философия культуры, смех, народная смеховая культура, карнавал, зрелища, Средневековье, Возрождение.

Для цитирования: Сокровищук А. А. Народная смеховая культура в философии М. М. Бахтина / А. А. Сокровищук // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 118–129. DOI 10.35231/18186653_2021_3_118

Folk laughter culture in Bakhtin's philosophy

Alsu A. Sokrovishchuk

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article considers the philosophical and cultural concept of laughter, developed in the M. M. Bakhtin's works. Despite the steady researchers' interest in the Bakhtin scientific heritage, his reconstruction of the Middle Ages and the Renaissance folk laughing culture remains insufficiently studied.

Content. Analyzing the laughing culture foundations, content and meaning, Bakhtin, like many researchers of this phenomenon, points out its essential connection with free and unofficial folk traditions. He also endowed laughing emotions with a socio-psychological function of overcoming fears and phobias that arise in the public consciousness in conditions of frequent wars, persecution and famine.

As the subject of analysis Bakhtin chooses the work of Francois Rabelais "Gargantua and Pantagruel", for which the fame of an ambiguous, unpleasant and even monstrous book is fixed. In this book, Rabelais showed the range of customs of the early Modern period European folk culture. Bakhtin pays special attention to the ridiculous images of the body bottom, revealing the popularity of these images in the informal language (obscenity, swearing, and ridicule) not only of the common people, but also of the privileged strata of society. The concepts of the bodily bottom in the practice of the laughing culture implicitly implied the ideas of overcoming fears and positive renewal of life.

Conclusions. M. M. Bakhtin's works on the folk culture history problems allow us to present the worldview of people who lived during the late Middle Ages and the Renaissance. The philosophical and cultural concept of laughter developed by Bakhtin has methodological significance for the study of similar phenomena in the cultural practices of non-European peoples.

Key words: Bakhtin, philosophy of culture, laughter, folk laughter culture, carnival, circuses, Middle Ages, Renaissance.

For citation: Sokrovishchuk, A. A. (2021). Narodnaya smekhovaya kul'tura v filosofii M. M. Bakhtina [Folk laughter culture in Bakhtin's philosophy] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 118–129. DOI 10.35231/18186653_2021_3_118 (In Russian).

Введение

Феномен смеха является одним из значимых предметов философско-культурологической аналитики, его исследованию посвящено множество трудов отечественных и зарубежных авторов [7; 12; 19; 24; 26]. Среди этого множества заметное место, по нашему мнению, занимает концепция народной смеховой культуры, предложенная философом и культурологом Михаилом Михайловичем Бахтиным.

В своем труде «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (1965) М. М. Бахтин рассматривает феномен смеха в контексте народного мироощущения, народной картины мира соответствующих эпох. Специфическим атрибутом этой смеховой культуры Бахтин считает акцентацию на образах и понятиях телесного низа. Подтверждение собственного видения он ищет и находит в известной книге французского писателя XVI в. Ф. Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Содержание этой книги Рабле отражает особенности видения мира позднесредневековым и ренессансным обществом, в котором преобладает восприятие материально-телесного начала жизни, образов самого тела и практически всех его функций, в особенности «низменных».

Русский философ считает, что образы материально-телесного начала в творчестве Рабле и других писателей эпохи Возрождения – следствие и выражение того особого типа видения бытия, которое характерно для указанных исторических эпох [4, с. 297–326]. Представленные в ракурсе гротескного реализма тело и телесная жизнь имеют народный и одновременно космический характер.

Особенно большое и содержательное развитие образ тела получил в народно-праздничных зрелищных формах Средневековья – карнавалах, Шаривари, мистериях и фарсах.

«Целый необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной (по своему тону) культуре церковного и феодального Средневековья. При всем разнообразии этих форм и проявлений – площадные празднества карнавального типа, отдельные смеховые обряды и культы, шуты и дураки, великаны, карлики и уроды, скоморохи разного рода и ранга... – все они, эти формы, обладают единым стилем и являются частями и частицами единой и целостной народно-смеховой, карнавальной культуры» [6, с. 6].

Образы телесного низа заложены и в основе ругательств, проклятий и божбы, значение которых исключительно важно для понимания мировоззрения человека Средневековья, а также для литературы гротескного реализма. Одна из древнейших форм организации «массового смеха» – праздники дураков, которые отмечали школьники и низшие клирики в День св. Стефания, на Новый год, в Иванов день и на Богоявление. Шутовской праздник осла отмечался в память бегства Марии с младенцем Иисусом в Египет на осле. М. М. Бахтин упоминает также о широко распространенных традициях веселья и смеха в пасхальные и рождественские праздники.

Праздничная культура, по мнению Бахтина, легализовала феномен смеха в жестко регламентированном общественном бытии средневековой Европы. Следствием этой легализации стало формирование своеобразного социокультурного

института праздничного быта, вечеринок, уличных, площадных и домашних веселий. Смеховой ритуал включал такие разнородные элементы, как отголоски римских сатурналий и античного фольклора, традиции античных мимов, западноевропейский средневековый фольклор. Стихия народной смеховой культуры была в основном ограничена островками праздников и рекреаций. Рядом с ними существовала официальная серьезная культура, строго отграниченная от плоскостной культуры смеха.

Творчеству М. М. Бахтина, его анализу и обсуждению посвящено большое количество отечественных исследований [обзор см.: 21]. Осуществляется академическое издание трудов М. М. Бахтина с высокопрофессиональными комментариями к ним. Существуют и «бахтиноведческие» публикации западноевропейских и американских ученых.

Впрочем, тема философской аналитики М. М. Бахтиным народной смеховой культуры слабо распространена в «бахтиноведении». Преобладают исследования таких концептов Бахтина, как «диалогизм», «внезаходимость», «амбивалентность», «хронотоп», рассматриваемых преимущественно в аспектах культурологии и филологических наук.

В то же время исследования смеховой культуры демонстрируют принадлежность этого феномена к ряду исторически выработанных и регламентированных форм социального действия, закрепляющих мировоззренческие ориентиры и культурные ценности. Изучением разных аспектов смеховой культуры занимались такие авторитетные отечественные ученые, как Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, С. С. Аверинцев [1; 15]. Достойное место в их ряду принадлежит М. М. Бахтину.

Рассмотрение концепции народной смеховой культуры М. М. Бахтина в данной статье осуществлялось на основании философско-культурологического и исторического подходов. Применены методы сравнительного и социокультурного анализа, направленные на понимание содержания и динамики мировоззренческих систем.

Содержание исследования

У всех религиозных праздников, помимо их официально-доктринальной стороны, есть и своя, давно сложившаяся традиция народного восприятия, представленная, в числе прочего, смеховым сопровождением. Смехом сопровождаются, конечно, также и бытовые обряды – шуты и клоуны участвовали в них и имитировали всевозможные моменты серьезного действия. По мнению ученых, карнавал стал реальной, но временной формой самой жизни, которая не просто

разыгрывается, а практически существует в реальности [11]. В отличие от официальных, преимущественно церковных праздников, карнавал знаменует собой временное освобождение от существующих общественно-политических установлений, временное снятие иерархических отношений, привилегий, норм и запретов [20].

Карнавальная жизнь могла быть довольно долгой, растянутой во времени. Крупные города средневековой и ренессансной Европы жили карнавалами до трех месяцев в году. В период этих праздников не только школьники и мелкие клирики, но и ученые-богословы разрешали себе веселые рекреации, досуг от благоговейной серьезности. Карнавалы в качестве обрядово-смехового зрелища строили второй мир и жизнь, к которым были причастны все люди данных эпох, жившие в этой «второй реальности» в определенные сроки ежегодно [17, с. 190]. Такая социокультурная ситуация создавала особого рода двусторонность, без учета которой ментальность и культуру Средневековья и Ренессанса, по мнению Бахтина, невозможно понять.

Подобно нидерландскому исследователю Й. Хейзинге, М. М. Бахтин обратил внимание на корреляцию социокультурных феноменов карнавала и игры. Зарубежный исследователь отмечал, что как долго бы ни длился карнавал, жизнь все равно возвращается в привычное русло и человек, являвшийся на время карнавала «первым», вновь становится «последним». К карнавалу полностью применимо то, что Й. Хейзинга считает одним из свойств игры: временная и пространственная локализованность и способность к повторяемости. Но стремление во время карнавала казаться глупым, «дураком» уже входит в привычку, превращаясь в постоянный способ существования; это не игра, а жизнь или, точнее, игра, ставшая жизнью, «жизненная позиция». Хейзинга называл культурную реальность эпохи Возрождения «веселым или праздничным маскарадом, переодеванием в наряд фантастического и идеального прошлого» [25, с. 204].

Бахтин с этой идеей солидарен, отмечая, что в карнавале играет сама жизнь, а игра на определенное время становится реальной жизнью. В этом, по его мнению, заключается специфическая природа карнавала, особый род его бытия. Люди Средневековья видели в образах игры как бы сконцентрированную универсалистскую формулу жизни и исторического процесса. В играх словно бы разыгрывалась жизнь (подобно карнавалу).

Наряду с карнавалом получили широкое распространение и особые формы площадной речи и площадного жеста, открытые и весьма свободные от обычных форм этикета и приличия. Сложился карнавальное плоскостной стиль речи и образного ряда, что, с точки зрения М. М. Бахтина, отражено в анализируемом им

произведении Ф. Рабле. Смеховой мир, мир социокультурных форм и проявлений смеха в средневековой и ренессансной Европе, как считает философ, является конкретной «реализацией» противостояния официальной и народной культур указанных времен [8, с. 215].

В своей монографии, по исследованию творчества Ф. Рабле, Бахтин выделил три основных разновидности форм народной смеховой культуры: (1) образно-зрелищные формы – к ним относятся праздники карнавального типа, различные площадные смеховые действия; (2) словесный смех, устные и письменные произведения разного рода (в том числе пародийные) на латыни и на народных языках Европы; (3) разнообразные формы и жанры фамильярно-площадного языка – в их состав входят ругательства, божба, клятвы.

Все эти формы содержат в себе характеристики, особенности, «коды» социокультурных народных ценностей того времени. В связи с этим Бахтин отмечает: «Каждая эпоха мировой истории имела свое отражение в народной культуре. Всегда, во все эпохи прошлого, существовала площадь со смеющимся на ней народом» [6, с. 241]. Смех всех этих разновидностей народной культуры был универсальным, общим и направленным на всех – и на тех, кто подвергался шуткам, и на самих шутников.

Интеллектуальной основой смеховых социокультурных форм средневековой Европы М. М. Бахтин считал традицию, которая сложилась из нескольких источников: (1) из рецепций философии Гиппократата; (2) из формулы Аристотеля: «Из всех живых существ только человеку свойствен смех», следуя которой смех рассматривался как высшая духовная привилегия человека, отсутствующая у других живых существ; (3) из художественных произведений (сатир) Лукиана Самосатского. Все указанные источники представляют смех как универсальное мировосприимчивое начало, которое временами исчезает и временами возрождается [6].

Из рассмотрения философско-культурологических идей М. М. Бахтина очевидно, что чрезвычайно содержательным их достижением является открытие ученым сущности, форм, значения смеховой культуры для общественной сферы бытия в средневековой и ренессансной Европе.

Как справедливо заметил литературовед Л. Е. Пинский, оригинальная и фундаментальная монография Бахтина о творчестве Ф. Рабле стала основополагающим трудом в массиве исследований не только фольклорного искусства Западной Европы, но и в целом народной культуры Средних веков и Возрождения

[18, с. 200–202]. По мнению Л. Е. Пинского, монография о Рабле является одновременно социально-историческим (исследующим художественные традиции Средневековья) и типологическим трудом, в рамках которого реализован сравнительный анализ карнавально-гротескного и «официального» искусств [18, с. 203].

С точки зрения культуролога А. Я. Гуревича, настоящее открытие М. М. Бахтина есть развертывание целого слоя (до него совершенно неизвестного) культуры прошлого – народной, смеховой, гротескно-карнавальной культуры. Бахтин поставил феномен смеха на уровень принципиально значимой культурно-исторической категории. В то же время, наряду с одобрением осуществленной М. М. Бахтиным историко-антропологической реконструкции, А. Я. Гуревич выдвинул и определенные возражения относительно последней [8; 9; 10].

В основном они сводятся к следующим положениям:

1) народ составляют не только крестьяне и жители городов, но и «образованные» классы, чего в значительной степени не учитывает М. М. Бахтин, почти не рассматривавший смеховую культуру в очагах «средневековых интеллектуалов»;

2) вряд ли возможно обособить в народной культуре в качестве доминанты карнавально-смеховую стихию, а также отделить ее от моментов страха и религиозной серьезности;

3) доминирующая культура («верхов» общества) не была полностью свободна от смеховых элементов;

4) не следует считать карнавал сплошным хаосом – он также содержит собственные нормативность, иерархию и строй.

Как полагал А. Я. Гуревич, карнавал не является каким-то самодостаточным феноменом, но выступает лишь частью общего механизма в средневековом обществе [13, с. 42].

Критике труд М. М. Бахтина подвергался и со стороны А. Ф. Лосева. Последний считал, что исследования Михаила Михайловича часто представляются «весьма спорными и иной раз неимоверно преувеличенными». Анализируя феномен смеха, представленный Бахтиным через призму Ф. Рабле, Лосев утверждает, что смех средневекового человека «излечивает все горе его жизни, он делает его независимым от объективного зла жизни, он дает ему последнее утешение, и тем самым он узаконивает всю эту комическую предметность, считает ее нормальной и естественной, он совершенно далек от всяких вопросов преодоления зла в жизни» [16, с. 592]. А. Ф. Лосев называет этот смех «сатанинским», в то время как М. М. Бахтин ограничивается эпитетом «карнавальный».

Позволим себе заметить (повторив уже высказанное ранее), что интерпретация «смеха» и «карнавала» Бахтиным – это наполненное личностным смыслом понимание произведения Ф. Рабле.

«Понимание произведений культуры никогда не может быть окончательным, единственно верным. Также не существует и единственно правильной их интерпретации... При этом читатель в живом диалогическом общении с автором по-своему пытается понять и интерпретировать смысл, заложенный в произведении, увидеть его красоту, тем самым, расширяя личностное эстетическое восприятие мира, формируя свое мировоззрение» [22, с. 15].

Такое осмысление работы французского писателя как бы продолжает творчество Рабле и является, можно сказать, сотворчеством. «Подлинное произведение искусства всегда содержит в себе гораздо больше того, что задумал вложить в него автор» [23, с. 17].

Наиболее важным с точки зрения когнитивных перспектив философско-культурологических исследований является, на наш взгляд, открытие и реконструкция М. М. Бахтиным народной смеховой культуры во всех ее общественно значимых проявлениях и ментальности человека позднего Средневековья и Ренессанса.

По мнению культуролога Л. М. Баткина, Бахтин стал первым, кто понял, что «вселенский хаос образов» и «языковых глубин» становится стройной и поразительно последовательной системой мышления [2, с. 398–412]. Это фундаментальное для всего социального познания и философии культуры открытие получило широкое распространение для объяснения особенностей социально-психологических и социокультурных процессов различных обществ и исторических времен. Психосоциальные факторы также объясняют широкое использование различных видов карнавальных праздников и связанных с ними смехоподобных событий в средневековой и ренессансной Европе.

Расширяя предметное поле своих исследований, М. М. Бахтин применил свою методологию для анализа ментального и социально-культурного универсума XVII–XIX вв. В частности, анализируя культурную и этнологическую подоплеку творчества Н. В. Гоголя, Бахтин выделил как один из важных ее элементов богатую и образную фольклорную систему. Он считает, что «сказочный фольклор имеет фантастику, исключительно разнообразную в части демонологических представлений. Обращает внимание также значение богатство комических мотивов с разными оттенками комического» [3, с. 726]. В более поздней работе о творчестве Гоголя он отметил, что его интересуют такие черты смехового слова в художественных произведениях, которые связаны с народно-праздничными формами: «В творчестве Гоголя мы найдем почти все элементы народно-праздничной культуры. Гоголю было свойственно карнавальное мироощущение, правда, в большинстве случаев романтически окрашенное» [5, с. 515].

Опираясь на методологические концепции М. М. Бахтина, глубокое исследование смеховой народной культуры и коррелирующей с ней ментальности общества Древней Руси реализовал Д. С. Лихачев. Он считал древнерусский и средневековый русский смех своеобразной формой мировоззрения, строящей так называемый «антимир», куда переносилось все неблагополучное и неправильное. Смех здесь являлся отдушиной, свободой для общества. Среди особенностей смеховых культур ученый указывает на большое количество пародий на молитвы, псалмы, церковные службы, монастырские правила при общей религиозности общества [14, с. 348].

Выводы

Работа М. М. Бахтина о творчестве Ф. Рабле выявляет смеховые элементы в народной культуре и повседневной жизни Средневековья и Ренессанса, а также объясняет значения смеховых аспектов социокультурных процессов для социума в целом. Антитезой социокультурным реалиям народного смеха в трактовке русского ученого выступает «официальное Средневековье», т. е. культура «верхов», «образованного общества» и государства. По мнению М. М. Бахтина, основными чертами этой культуры было доведенное до своих пределов сгущение мрачной серьезности, страха и запугивания. Этот мир тьмы и пыталась победить смехом народная культура. Народно-смеховая культура, полагает Бахтин, была той питательной почвой, из которой возник Ренессанс.

«Философские идеи Рабле исходили из тождественности и неотделимости жизни души от тела, которое создает душу; вне тела душа оказалась бы совершенно пустой... Этот перевод мира в одну плоскость, эта смена вертикали горизонталью (с параллельным усилением момента времени) осуществлялись вокруг человеческого тела, которое становилось относительным центром космоса. Но этот космос движется уже не снизу вверх, а вперед по горизонтали времени – из прошлого в будущее. В телесном человеке иерархия космоса опрокидывалась» [6, с. 394].

Народная культура прошлых эпох всегда, на всех этапах развития стремилась, с точки зрения исследователя, победить смехом, перевести на язык материально-телесного все узловые мысли, образы и символы официальной культуры.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: сб. в честь 75-летия Е. М. Мелетинского / сост. и авт. вступ. ст. С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик – М.: Российский университет, 1993. – С. 341–345.
2. Баткин Л. М. Смех Панурга и философия культуры // М. М. Бахтин: Pro et contra. Антология. – Т. 1. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 398–412.
3. Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. – Т. 4(1). – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 681–749.

4. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Наука, 1986. – С. 297–326.
5. Бахтин М. М. Рабле и Гоголь // Бахтин М. М. – Собр. соч.: в 7 т. – Т. 4(2). – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 509–522.
6. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1965. – 500 с.
7. Головкин Т. И. К проблеме смеха в народной художественной культуре // Мир науки, культуры, образования. – 2009. – № 1. – С. 106–109.
8. Гуревич А. Я. О соотношении народной и ученой традиций в средневековой культуре // Французский ежегодник. – 1982. – С. 209–225.
9. Гуревич А. Я. Смех в народной культуре Средневековья // Вопросы литературы. – 1966. – № 6. – С. 207–213.
10. Гуревич А. Я. Феодальное Средневековье. Что это такое? // Гуревич А. Я. История – нескончаемый спор. – М.: РГГУ, 2005. – С. 718–757.
11. Долгов В. Потаенная жизнь древней Руси: быт, нравы, любовь. – М.: Яуза, Эксмо, 2009. – 510 с.
12. Дмитриев А. В., Сычев А. А. Смех: социофилософский анализ. – М.: Альфа-М, 2005. – 591 с.
13. Знания о прошлом в современной культуре (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2011. – № 8. – С. 3–45.
14. Лихачев Д. С. Великое наследие. Смех в Древней Руси. Заметки о русском // Лихачев Д. С. Избранные работы: в 3 т. – Т. 2. – Л.: Художественная литература, 1987. – 495 с.
15. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. – Л.: Наука, 1984. – 295 с.
16. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
17. Оболенская С. В., Томпсон Э. П. Плебейская культура и моральная экономия // История ментальностей. Историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М.: РГГУ, 1996. – С. 180–198.
18. Пинский Л. Е. Рабле в новом освещении // Вопросы литературы. – 1966. – № 6. – С. 200–206.
19. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. – М.: Лабиринт, 1999. – 288 с.
20. Розин В. М. Михаил Михайлович Бахтин // Вопросы философии. – 2010. – № 12. – С. 173–176.
21. Романовская Л. М. Текст М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» как факт гуманитарной культуры XX века: автореф. дис. ... канд. истор. наук. – Томск, 1999. – 23 с.
22. Сокровищук А. А. Красота: онтологические аспекты философского анализа: автореф. дис. ... канд. философ. наук / Вятский гос. гуманитар. ун-т. – Киров, 2011. – 17 с.
23. Сокровищук А. А. Интерпретация как герменевтический метод формирования мировоззрения // Мировоззрение в контексте современной культуры: коллективная монография / отв. ред. В. Н. Финогентов – Орел: Картуш, 2011. – С. 13–19.
24. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс, 1992. – 458 с.
25. Сяо Цзиньюй. Эстетика смеха М. М. Бахтина и китайская народная смеховая культура // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2006. – № 1. – С. 73–82.
26. Martenson P. On the problem of the Comic: A Philosophical Study on the Origins of Laughter. – Ottawa: Legas Press, 2006.

References

1. Averintsev, S. S. (1993). Bakhtin i russkoe otnoshenie k smekhu [Bakhtin and the Russian attitude to laughter] *Ot mifa k literature* [From myth to literature] / ed. by S. Yu. Neklyudov and E. S. Novik. Moskva: Rossijskij universitet [Russian university]. pp. 341–345. (In Russian).
2. Batkin, L. M. (2001). *Smekh Panurga i filosofiya kul'tury* [Panurga's laughter and the Philosophy of culture]. *M. M. Bakhtin: Pro et contra*. [M. M. Bahtin: Pro et contra]. – Antologiya [Anthology]. Vol. 1. Sankt-Peterburg: RHGI. – pp. 398–412. (In Russian).
3. Bakhtin, M. M. (2008). *Dopolneniya i izmeneniya k "Rable"* [Additions and changes to "Rabelais"]. *Sobranie sochinenij v 7 t.* [Collected works in 7 volumes]. Vol. 4(1). Moskva: Yazyki slavyanskih kul'tur. pp. 681–749. (In Russian).
4. Bakhtin, M. M. (1986). Problema teksta v lingvistike, filologii i drugih gumanitarnyh naukah. Opyt filosofskogo analiza [The problem of text in linguistics, philology, and other humanities. Experience in philosophical analysis]. *Bakhtin, M. M. Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moskva: Nauka. pp. 297–326. (In Russian).
5. Bakhtin, M. M. (2010). *Rable i Gogol'* [Rabelais and Gogol]. *Sobranie sochinenij v 7 t.* [Collected works in 7 volumes]. Vol. 4 (2). Moskva: Yazyki slavyanskih kul'tur, pp. 509–522. (In Russian).
6. Bakhtin, M. M. (1965). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennansa* [The Francois Rabelais creativity and folk culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moskva: Hudozhestvennaya literatura, 500 p. (In Russian).
7. Golovko, T. I. (2009). K probleme smekha v narodnoj khudozhestvennoj kul'ture [On the problem of laughter in folk art culture] *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [The world of science, culture, and education] No. 1. pp. 106–109. (In Russian)
8. Gurevich, A. Ya. (1982). *O sootnoshenii narodnoj i uchenoj traditsij v srednevekovoj kul'ture* [On the correlation of folk and scholarly traditions in medieval culture]. *Frantsuzskij ezhegodnik* [French Yearbook]. pp. 209–225. (In Russian).
9. Gurevich, A. Ya. (1966). *Smekh v narodnoj kul'ture Srednevekov'ya* [Laughter in Medieval folk culture]. *Voprosy literatury* [Questions of literature]. No. 6. pp. 207–213. (In Russian).
10. Gurevich, A. Ya. (2005) Feodal'noe srednevekov'e. Chto eto takoe? [Feudal Middle Ages. What is it?]. *Gurevich, A. Ya. Istoriya – neskonchaemyj spor* [History – a never-ending argument]. Moskva: RGGU. pp. 718–757. (In Russian).
11. Dolgov, V. (2009) *Potayennaya zhizn' drevnej Rusi: byt, nravy, lyubov'* [The ancient Russia secret life: life, customs, love]. Moskva: Yauza; Eksmo. 510 p. (In Russian).
12. Dmitriev, A. V., Sychyev, A. A. (2005). *Smekh: sotsiofilosofskij analiz* [Laughter: a sociophilosophical analysis] Moskva: Al'fa-M. 591 p. (In Russian)
13. Znaniya o proshlom v sovremennoj kul'ture (materialy kruglogo stola) (2011) [Knowledge about the past in modern culture (materials of the Round table)]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 8. pp. 3–45. (In Russian).
14. Likhachev, D. S. (1987). Velikoe nasledie. Smekh v Drevnej Rusi. Zametki o russkom [A great legacy. Laughter in Ancient Russia. Notes about Russian]. *Likhachev, D. S. Izbrannye raboty v 3 t.* [Selected works in 3 volumes]. Vol. 2. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura. 495 p. (In Russian).
15. Likhachev, D. S., Panchenko, A. M., Ponyrko, N. V. (1984). *Smekh v Drevnej Rusi* [Laughter in Ancient Russia] Leningrad: Nauka. 295 p. (In Russian)
16. Losev, A. F. (1982). *Estetika Vozrozhdeniya* [Renaissance Aesthetics]. Moskva: Izd-vo Mysl'. 623 p. (In Russian).
17. Obolenskaya, S. V., Tompson E. P. (1996). Plebejskaya kul'tura i moral'naya ekonomiya [Plebeian culture and moral economy]. *Istoriya mental'nostej. Istoricheskaya antropologiya* [History of mentalities. Historical Anthropology]. Moskva: RGGU. pp. 180–198. (In Russian).

18. Pinskiĭ, L. E. (1966). *Rable v novom osveshchenii* [Rabelais in a new light]. *Voprosy literatury* [Questions of literature]. No. 6. pp. 200–206. (In Russian).
19. Propp, V. Ya. (1999). *Problemy komizma i smekha* [Problems of comedy and laughter] Moskva: Labirint. 288 p. (In Russian)
20. Rozin, V. M. (2010). Mikhail Mikhajlovich Bakhtin. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No.12. pp. 173–176. (In Russian).
21. Romanovskaya, L. M. (1999). *Tekst M. M. Bakhtina “Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renessansa” kak fakt gumanitarnoj kul'tury XX veka* [The M. M. Bakhtin's text “The Francois Rabelais creativity and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance” as a fact of the XX century humanitarian culture] Avtoreferat dis. ... kandidata istoricheskikh nauk [Abstract of the candidate dissertation on historical sciences]. Tomsk. 23 p. (In Russian).
22. Sokrovishchuk, A. A. (2011). *Krasota: ontologicheskie aspekty filosofskogo analiza* [Beauty: ontological aspects of philosophical analysis]. Avtoreferat dis. ... kandidata filosofskikh nauk [Abstract of the candidate dissertation on philosophical sciences]. Kirov: Vyatka. gosudarstvennyĭ gumanitarnyĭ univetsitet [Vyatka State University for the Humanities]. 17 p. (In Russian).
23. Sokrovishchuk, A. A. (2011). Interpretatsiya kak germenevticheskij metod formirovaniya mirovozzreniya [Interpretation as a hermeneutical method of forming a worldview]. *Mirovozzrenie v kontekste sovremennoj kul'tury: kollektivnaya monografiya* [Worldview in the context of modern culture: collective monograph] ed. by V. N. Finogentov. Oryel. pp. 13–19. (In Russian).
24. Syao Tszin"yuj (2006). Estetika smekha M. M. Bakhtina i kitajskaya narodnaya smekhovaya kul'tura [M. M. Bakhtin's aesthetics of laughter and Chinese folk laughter culture] *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filisofiya* [Bulletin of the Moscow University. Series 7. Philosophy] No. 1. pp. 73–82. (In Russian).
25. Hejzinga, J. (1992). *Homo ludens. V teni zavtrashnego dnya* [Homo ludens. In the shadow of tomorrow] Moskva: Progress. 458 p. (In Russian).
26. Marteinson, P. (2006). *On the problem of the comic: A philosophical study on the origins of laughter.* – Ottawa: Legas Press.

Об авторе

Сокровищук Алсу Ахметовна, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация. ORCID ID: 0000-0001-8050-5348; e-mail: a.sokrovishchuk@lengu.ru

About the author

Alsu A. Sokrovishchuk, Cand Sci (Philos.), Associate Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation. ORCID ID: 0000-0001-8050-5348; e-mail: a.sokrovishchuk@lengu.ru

Поступила в редакцию: 18.05.2021

Received: 18 May 2021

Принята к публикации: 21.06.2021

Accepted: 21 June 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDK 1 : 911.37

DOI 10.35231/18186653_2021_3_130

Эволюция научных знаний о городах и городском пространстве: философский аспект

Д. И. Олифир

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Для понимания сущности современных городов, их пространств и роли городского населения в интенсивно формирующихся надгородских формах расселения, в статье проводится ретроспективный анализ формирования, развития и трансформации представлений мыслителей различных эпох. Актуальность данной тематики связана с необходимостью учета исторических особенностей городов и функций, выполняемых населением при формировании общественного социального пространства и поддержании городских культурных традиций. Используются труды отечественных и зарубежных ученых, исследующих города, городские пространства и городское население в философском, социологическом, экономическом и экологическом контекстах. В работе применены диалектический и хронологический подходы, а также методы анализа, синтеза и обобщения.

Содержание. В эпоху Возрождения были заложены основы понимания единства города и окружающего его пространства, а объемно-планировочная структура современных крупных городов получила развитие в эпоху Просвещения. В первой половине XIX в. концепция города как общественной и экономической единицы стала отправной точкой в развитии научных теорий о городах. В середине XIX в. появились философские подходы в осмыслении города, его пространства и населения, что было связано с переходом общественного развития на индустриальную стадию и повышением роли городов в жизни общества (процесс урбанизации). В это время были заложены марксистский и социологический подходы в понимании сущности города. На протяжении всего XX в. было предложено множество теорий, проектов и концепций развития городов и надгородских форм расселения в рамках различных научных и философских направлений.

Выводы. Современная пространственная структура крупного города представляет собой сложную урбанизированную систему, в которой тесно взаимодействует городское и сельское население. Урбанизированная система включает множество функциональных элементов – экономических, транспортных, инфраструктурных, административных, культурных, экологических, адаптирующихся и изменяющихся под воздействием социальных условий и факторов внешней среды. Полагаем наиболее перспективными исследования современного города, которые должны быть направлены на определение моделей пространственного развития с учетом специфики отдельных городских пространств и идентичности населения.

Ключевые слова: город, философия городского пространства, городское население, урбанизация, урбанистическая мысль, социологический подход, экономический подход.

Для цитирования: Олифир Д. И. Эволюция научных знаний о городах и городском пространстве: философский аспект / Д. И. Олифир // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 130–140. DOI 10.35231/18186653_2021_3_130

Evolution of scientific knowledge about cities and urban space: a philosophical aspect

Denis I. Olifir

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. In order to understand the essence of modern cities, their spaces and the urban population role in the intensively forming forms of settlement above the city, the article provides a retrospective analysis of the formation, development and transformation of the ideas of different eras thinkers. The relevance of this topic is connected with the need to take into account the historical features of cities and the functions performed by the population in the formation of public social space and the maintenance of urban cultural traditions. The works of domestic and foreign scientists devoted to cities, urban spaces and urban population in philosophical, sociological, economic and environmental contexts are used. The paper uses dialectical and chronological methods, as well as methods of analysis, synthesis and generalization.

Content. During the Renaissance, the foundations for understanding the unity of the city and the surrounding space were laid, and the spatial planning structure of modern large cities was developed in the Enlightenment era. In the first half of the 19th century, the concept of the city as a social and economic unit became the starting point in the scientific theories about cities. In the middle of the 19th century, philosophical approaches appeared in the understanding of the city, its space and population, which was associated with the social development transition to the industrial stage and with the increasing role of cities in the society life (the urbanization process). At this time, Marxist and sociological approaches were laid in understanding the essence of the city. Throughout the twentieth century, many theories, projects and concepts of the development of cities and super-urban forms of settlement were proposed within the framework of various scientific and philosophical directions.

Conclusion. The modern large city spatial structure is a complex urbanized system in which the urban and rural population closely interacts. The urbanized system includes many functional elements – economic, transport, infrastructural, administrative, cultural, and environmental – those adapt and change under the influence of social conditions and environmental factors. The author considers the most promising studies of the modern city, which should be aimed at spatial development determining models, taking into account the individual urban spaces specifics and the identity of the population.

Key words: city, philosophy of urban space, urban population, urbanization, urban thought, sociological approach, economic approach.

For citation: Olifir, D. I. (2021). Evolyutsiya nauchnyh znaniy o gorodah i gorodskom prostranstve: filosofskij aspekt [Evolution of scientific knowledge about cities and urban space: a philosophical aspect]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 130–140. DOI 10.35231/18186653_2021_3_130 (In Russian).

Введение

Современные города и надгородские формы расселения представляют собой сложную систему пространственных взаимоотношений различных элементов – экономических, социальных (демографических), культурных, политических (административных), инфраструктурных и экологических. В городах проживает более половины населения нашей планеты и концентрируются основные цивилизационные ресурсы (хозяйственные, социальные, культурные, информационные). Города предоставляют широкие возможности для реализации умственных, творческих и интеллектуальных способностей личности. В них формируется общественный, научно-технический и инновационный прогресс. По словам Г. В. Горновой:

«городская среда – это сложное комплексное образование, сформированное взаимодействиями и взаимовлияниями природной, техногенной и социальной среды. Ее основные черты – максимальная насыщенность, разнообразие вещно-предметного мира и концентрированность, интенсификация социальных процессов» [4, с. 7].

Представленные характеристики современного города формировались не одно тысячелетие. Для понимания сущности процесса урбанизации и места человека в этом процессе необходимо проведение ретроспективного анализа формирования, развития и трансформации представлений о городе (городском пространстве) и функциях, выполняемых жителями городов в различные исторические эпохи.

Онтология городов рассматривалась в философских трудах представителей Античности и Возрождения – Платона, Аристотеля, Т. Мора и Т. Кампанеллы. Развитие взглядов на эволюцию феномена города содержится в работах представителей Нового и Новейшего времени – Ш. Фурье, И. Г. фон Тюнена, К. Маркса, Ф. Энгельса, М. Вебера, Г. Зиммеля, О. Шпенглера, ученых Чикагской урбанистской школы, Ш. Ле Корбюзье, Т. Гарнье, Г. А. Триппа, А. Вебера, В. Кристаллера, А. Лёша, Т. Хегерстранда, А. Лефевра, М. Кастельса, Д. Фридмана, Д. Харви и С. Сассен. Среди представителей отечественной науки существенно значение для темы имеют труды Г. М. Лаппо, Е. Н. Перцика, Е. Г. Анимицы, Г. В. Горновой, Е. Г. Трубиной.

В качестве методов научного исследования в работе нашли отражение диалектический и хронологический подходы, а также методы анализа, синтеза и обобщения.

Содержание исследования

В эпоху Античности философское осмысление города восходит к философам Платону и Аристотелю, в трудах которых город характеризовался признаками автаркии (оторванности от внешней среды) и захватничества по отношению к окружающим территориям, как место распространения нелепых нравов и привычек. Наряду с этим натурфилософы представляли «идеальный город» как место сосредоточения духовных и творческих возможностей, материальных богатств, общественного прогресса. Такие противоположные взгляды затрудняли определение роли и значения города в античном обществе.

В рассматриваемой эпохе можно выделить два типа городов – древневосточный и античный. Их пространственная структура была во многом схожа – преобладала прямоугольная планировка. Объединяет древние города то, что их социальной основой был рабовладельческий строй и они выполняли прежде всего экономическую функцию. Однако в городах, имевших стратегическое значение, наряду с экономическим предназначением, была представлена политическая функция (Рим, Афины, Карфаген, Александрия, Вавилон и др.).

В эпоху Средневековья формирование сети городов продолжалось, а их пространственная структура усложнялась. Новая, спонтанная застройка возведенных в еще Античности городов, способствовала разрастанию сети улиц, что привело к появлению радиально-кольцевого типа планировки (Париж, Марсель, Лондон, Неаполь, Будапешт, Вена и др.). Кроме того, происходило строительство крепостей, замков, бастионов, монастырей, которые, в свою очередь, стали основой для появления новых городов. В средневековых городах получили развитие мелкотоварное производство и мануфактура, поэтому большинство архитектурных сооружений того времени были представлены различными мастерскими и торговыми лавками.

В эпоху Возрождения (Ренессанса) экономические и политические общественные преобразования способствовали формированию нового мировоззрения, антропоцентрического и гуманистического. Рост численности городского населения и все большая концентрация в городах экономической деятельности обусловили необходимость трансформации средневекового городского пространства. В это время были заложены основы понимания единства города и окружающего его пространства, а также предложены новые проекты «идеальных городов» – такими мыслителями, как Л. Б. Альберти, А. Палладио, Т. Мор, Т. Кампанелла, Д. Вазари и др. По их взглядам, города представляли собой будущее справедливое устройство общества. Томас Мор в своем проекте «идеального города» – «острова Утопии» представлял сеть городов, равномерно

расположенных по отношению друг к другу и окруженных сельскохозяйственной зоной. В каждом из таких городов были ограничения по численности населения, и эти города представляли собой рынки сбыта сельскохозяйственной продукции окружающих их территорий. Томмазо Кампанелла рассматривал в «идеальном городе» – «городе Солнца» – крупные предместья, разделенные на самостоятельные пояса и округа, выполняющие аграрные, лечебно-оздоровительные и рекреационные функции.

В эпоху Просвещения во Франции XVIII в. строительство городов начинает приобретать объемно-планировочные решения – с системой улиц и площадей, открытыми композициями городских пространств (план Парижа и последующие реконструкции европейских городов в XIX–XX вв.). В первой половине XVIII в. французским философом Ш. Фурье была предложена концентрическая модель «идеального города» – в центральной части такого города располагается коммерческий центр, окруженный промышленным поясом, за которым следует сельскохозяйственный пояс.

Отправной точкой научного подхода к пониманию сущности города как общественной и экономической единицы в условиях начальной стадии зарождения урбанизационных процессов первой половины XIX в., стали рассуждения классика немецкой географической школы экономического направления И. Г. фон Тюнена. В работе «Изолированное государство в отношениях с сельским хозяйством и национальной экономикой, или исследования влияния, которое оказывают цены на зерно, богатство почвы и сборы на земледелие» (1826) [21] им представлена модель «изолированного города-государства», в абстрактном пространстве которого происходит взаимодействие его хозяйственных функций с окружающей периферией.

Переход общественного развития на индустриальную стадию в середине XIX в. способствовал развитию промышленного производства и появлению транспортных средств общественного пользования, что привело к увеличению численности городского населения, повышению роли и значения городов – развитию урбанизационных процессов.

К этому времени можно отнести первые полноценные философские подходы осмысления города, городского пространства и городского населения. Так, в условиях европейского капитализма К. Марксом и Ф. Энгельсом был заложен историко-материалистический подход к пониманию сущности города. К. Маркс рассматривал город на основе разделения труда в условиях индустриального общества: «основой всякого развитого и товарообменом опосредованного разделения труда является отделение города от деревни. Можно сказать, что вся

экономическая история общества резюмируется в движении этой противоположности...» [9, с. 365]. Ф. Энгельс характеризовал город с точки зрения его экономических и социальных различий:

«скопление двух с половиной миллионов людей в одном месте... превратили Лондон в торговую столицу мира... Только потолкавшись несколько дней по главным улицам... только побывав в “трущобах” мирового города, начинаешь замечать, что лондонцам пришлось пожертвовать лучшими чертами своей человеческой природы, чтобы создать все те чудеса цивилизации, которыми полон их город...» [16, с. 263].

В Германии параллельно с марксистским развивался подход социологический. Город как социальное пространство, выполняющее политические и экономические функции, рассматривал социолог, философ и политический экономист М. Вебер. Философ и социолог Г. Зиммель продемонстрировал город как социально-психологический организм, оказывающий влияние на психологическую и духовную сферу жизни общества. С социологических позиций город характеризовал историкософ О. Шпенглер:

«... начинается эпоха, когда город развился настолько, что ему более нет нужды самоутверждаться по отношению к селу, по отношению к крестьянству и рыцарству, и теперь уже село со своими прасловиями ведет безнадежную оборону против единоличного господства города: в плане духовном – против рационализма, политическом – против демократии, экономическом – против денег [15, с. 100].

Значительный вклад в философско-социологический подход к изучению города в дальнейшем был внесен в 20–30-е гг. XX в. представителями Чикагской урбанистской школы, изучавшими взаимоотношения социальных процессов в локализованном городском пространстве и времени.

К началу XX в. плотность населения и застройки в крупных городах достигает предела, и в результате начинают осваиваться прилегающие к ним периферийные территории – появляются города-спутники. В это время происходит и процесс трансформации компактных городов, который воплотился в линейной или расчлененной пространственной системе расселения. Примерами линейной системы расселения являются проекты французских архитекторов и градостроителей – проект Ш. Э. Ле Корбюзье «Лучезарный город» (в котором городское пространство включает зоны высотных жилых блоков, свободного перемещения и обильных зеленых насаждений), а также проект Т. Гарнье «Промышленный город» (с выделением промышленной зоны, зоны жилой застройки, лечебного центра и зоны отдыха, старого города, общественного центра – функциональных зон). Расчлененная же система расселения города основывалась на принципе отделения скоростных магистралей от городских улиц (Г. А. Трипп).

В научной мысли того времени выделяется труд немецкого экономиста, социолога и философа А. Вебера «О теории размещения промышленности. Т. 1. Чистая теория размещения» (1909) [22], в котором он выделяет главные факторы развития промышленного комплекса в структуре городского пространства – транспорт и трудовые ресурсы, формирующие сеть городских поселений.

Теория «штандортов» А. Вебера получила свое продолжение в теории «центральных мест», предложенной в 1933 г. немецким географом В. Кристаллером. Теория «центральных мест» содержит абстрактную модель оптимального пространственного размещения населенных пунктов в иерархии городского расселения. Эта теория была расширена в 1940 г. другим немецким экономистом и географом А. Лёшем, который в своей работе «Пространственная организация хозяйства» [19] большое внимание уделял городским сетям и разработал теорию «организации экономического пространства», суть которой заключается в зависимости расстояния места потребления от места производства.

В 50–60-х гг. XX в. в архитектурно-градостроительной практике для решения проблем перенаселенности крупных мировых столиц получает направление концепция пространственного города – проекты «висячий город» (К. Танге), «кибернетический город» (Н. Шеффер), «биотехнический город» (П. Солери) и др. В большей части все эти проекты не были реализованы, поскольку основывались на существующей пространственно-функциональной структуре городов.

Из концепции «центральных мест» В. Кристаллера прослеживается преемственность в теории «полюсов роста» французского экономиста Ф. Перру и «диффузии инноваций» шведского географа Т. Хегерстранда, предложенных в 50-е гг. XX в. Преемственность теории «полюсов роста» заключается в том, что урбанизированная территория включает в свой состав высокоразвитый, склонный к инновациям центральный город и города, расположенные на периферии, а также территории, находящиеся между ними, с более низким уровнем социально-экономического развития. Согласно «диффузии инноваций», процесс социально-экономического развития происходит путем возникновения и распространения нововведений из центрального города (ядра) в окружающее урбанизированное пространство.

В 70-е гг. XX в. в Советском Союзе географом-урбанистом Г. М. Лаппо была предложена концепция каркасно-сетевой структуры городов, суть которой заключается в том, что при урбанизации города и проживающее в них население взаимодействуют друг с другом, а не с окружающей их территорией [6]. Среди отечественных представителей урбанистического направления отметим эконом-географа и урбаниста Е. Н. Перцика, рассматривавшего урбанизацию с точки

зрения глобального процесса, определяемую в местных условиях географической средой [10]. Экономгеограф Е. Г. Анимицы [1; 2] основное внимание уделяет градостроительству, финансовым процессам в условиях социально-экономической трансформации городов, городской политики, социально-экономическому развитию малых и средних городов и другим вопросам.

Урбанистические исследования современности представлены многочисленными направлениями. Так, социальное городское пространство в экономическом контексте анализирует французский философ А. Лефевр [8]. Испанский социолог-постмарксист М. Кастельс рассматривает городское пространство с точки зрения его трансформации в условиях развития информатизации и информационных технологий [5]. Американский географ и урбанист Д. Фридман раскрыл центр-периферийную парадигму городов и городских агломераций [17]. Англо-американский географ Д. Харви рассматривает урбанизационные процессы в контексте социальной справедливости и капиталистических интересов с марксистских позиций [18]. Американский социолог и экономист С. Сассен проводит исследования по социологии городов на тему влияния глобализации на локальную специфику пространственной городской структуры [20]. Исследования экономистов касаются вопросов пространственного (территориального) и социально-экономического развития, а также территориального планирования [3; 14].

Процесс урбанизации в духовном аспекте представлен философом Г. В. Горновой [4]. Философ Е. Г. Трубина анализирует социологические и философские концепции города и рассматривает вопросы взаимоотношения города и природы, города как места экономической деятельности, города и глобализации, городской политики и управления, социальных и культурных различий в городском пространстве [13]. Экологические проблемы урбанизированных территорий рассматриваются в работах Л. Н. Петряниной, О. Л. Викторовой и В. М. Разживина [11], О. Л. Лавыгиной [7], Е. В. Потаповой [12].

Выводы

В настоящее время исследования городов и урбанизированных территорий проводятся с учетом их масштабности, многофункциональности, коммуникативности, пространственной контрастности, динамичности и перспективности. Выдвигаются концепции «креативного города», «умного города», «зеленого города», «города – центра инноваций».

Современная пространственная структура крупного города представляет собой интегрированную урбанизированную систему, в которой тесно взаимодействует население всех типов поселений – городских и сельских. Планировочная конфигурация таких городов чаще всего имеет радиально-кольцевую, многоядерную или секторальную формы, выраженные в каждом отдельном случае определенной территориальной спецификой – природной, социальной, экономической.

Перспективы дальнейших научных исследований связаны с определением возможных моделей пространственного (территориального) развития городов и надгородских форм с учетом идентичности населения и специфики отдельных городских пространств, а также с выявлением тех свойств пространства, которые позволят достигнуть синергетического (агломерационного) эффекта в социальном, экономическом, природоохранном, культурном, ментальном, архитектурно-планировочном и эстетическом отношении.

Список литературы

1. Анимиаца Е. Г., Власова Н. Ю., Дворяркина Е. Б., Новикова Н. В. Трансформация социально-экономического развития города: финансово-бюджетный аспект. – Екатеринбург: Изд-во УрГЭУ, 2004. – 129 с.
2. Анимиаца Е. Г., Медведева И. А., Сухих В. А. Малые и средние города региона: тенденции и стратегия социально-экономического развития. – Екатеринбург; Пермь: Изд-во УрГЭУ, 2004. – 246 с.
3. Аношкина Е. Л. Пространственное развитие городских систем. – Пермь: Изд-во Перм. нац. исслед. политехн. ун-та, 2013. – 165 с.
4. Горнова Г. В. Феномен города в духовном мире человека. – Омск: Изд-во Ом ГТУ, 2005. – 148 с.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
6. Лаппо Г. М. Развитие городских агломераций в СССР. – М.: Наука, 1978. – 152 с.
7. Лавыгина О. Л. Экология городской среды. – Иркутск: ИРНТУ, 2019. – 146 с.
8. Лефевр А. Социальное пространство / пер. с фр. // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2010. – № 2 (70). – С. 3–14.
9. Маркс К. Капитал: Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала. – М.: Политиздат, 1983. – 838 с.
10. Перцик Е. Н. Города мира. География мировой урбанизации. – М.: Международные отношения, 1999. – 84 с.
11. Петрянина Л. Н., Викторова О. Л., Разживин В. М. Урбанистика и экология городских территорий. – Пенза: ПГУАС, 2015. – 156 с.
12. Потапова Е. В. Методология анализа состояния озеленённых территорий населенных пунктов. – Иркутск: ИРНТУ, 2016. – 160 с.
13. Трубина Е. Г. Урбанистическая теория. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2008. – 326 с.
14. Шеина С. Г. Устойчивое развитие территорий, городов и предприятий. – Ростов н/Д.: ДГТУ, 2018. – 144 с.

15. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.
16. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. По собственным наблюдениям и достоверным источникам. – М.: Госполитиздат, 1955. – С. 231–517.
17. Friedmann J. Where we stand: a decade of world city research // P. L. Knox P. J. Taylor (eds.). *World cities in a world-system*. – Cambridge: Cambridge University Press. 1995. – P. 21–47.
18. Harvey D. *Paris, Capital of Modernity*. – New York and London: Routledge. 2005. – 377 p.
19. Lösch A. *Die Räumliche Ordnung der Wirtschaft*. – Jena: Gustav Fischer, 1940.
20. Sassen S. *Territory, authority, rights: from Medieval to Global assemblages*. – Princeton and Oxford: Princeton University Press. 2006. – 502 p.
21. Thünen J. H. von. *Der isolirte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationaleconomie, oder Untersuchungen, oder Untersuchungen über den Einfluß, den die Getreidepreise, der Reichthum des Bodens und die Abgaben auf den Ackerbau ausüben*. – Hamburg: Perthes, 1826. – 290 p.
22. Weber A. *Ueber den Standort der Industrie*. Bd. 1: *Reine Theorie des Standorts*. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909. 246 p.

References

1. Animitsa, E. G., Vlasova, N. Yu., Dvoryadkina, E. B., Novikova, N. V. (2004). *Transformatsiya sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya goroda: finansovo-byudzhethnyj aspekt* [Transformation of the socio-economic development of the city: financial and budgetary aspect]. Ekaterinburg: USUE Publishing House. 129 p. (In Russian).
2. Animitsa, E. G., Medvedeva, I. A., Sukhikh, V. A. (2004). *Malye i srednie goroda regiona: tendentsii i strategiya sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya* [Small and medium cities of the region: trends and strategy of social and economic development]. Ekaterinburg; Perm': USUE Publishing house. 246 p. (In Russian).
3. Anoshkina, E. L. (2013). *Prostranstvennoe razvitie gorodskih sistem* [Spatial development of urban systems]. Perm': Izdatel'skij dom Permskogo natsional'nogo issledovatel'skogo politekhnicheskogo universiteta [Perm' national research polytechnic university Publishing house]. 165 p. (In Russian).
4. Gornova, G. V. (2005). *Fenomen goroda v dukhovnom mire cheloveka* [The city phenomenon in the spiritual world of man]. Omsk: Izdatel'skij dom Omskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta [Omsk State technology university]. 148 p. (In Russian).
5. Castells, M. (2000). *Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura* [Information age: economy, society and culture]. Moskva: Izdatel'skij dom VShE [Higher School of Economics]. 608 p. (In Russian).
6. Lappo, G. M. (1978). *Razvitie gorodskih aglomeratsij v SSSR* [Development of urban agglomerations in the USSR]. Moscow: Nauka. 152 p. (In Russian).
7. Lavygina, O. L. (2019). *Ekologiya gorodskoj sredy* [Ecology of the urban environment]. Irkutsk: IRNITU [Irkutsk national research technical university]. 146 p. (In Russian).
8. Lefevre, A. (2010). *Sotsial'noe prostranstvo* [Social space]. *Neprikosnovennyj zapas: debaty o politike i kul'ture* [Safety reserve: debate on politics and culture]. No. 2 (70). pp. 3–14. (In Russian).
9. Marx, K. (1983). *Kapital: Kritika politicheskoy ekonomii*. T. 1. Kn. 1. *Process proizvodstva kapitala* [Capital: Critique of Political Economy. Vol. 1. Book 1. The process of capital production]. Moskva: Politizdat. 838 p. (In Russian).
10. Pertsik, E. N. (1999). *Goroda mira. Geografiya mirovoj urbanizatsii* [Cities of the world. The world urbanization geography]. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya [International Relations]. 84 p. (In Russian).

11. Petryanina, L. N. (2015). *Urbanistika i ekologiya gorodskih territorij* [Urban studies and ecology of urban areas] / L. N. Petryanina, O. L. Viktorova, V. M. Razzhivin. Penza: PGUAS. 156 p. (In Russian).
12. Potapova, E. V. (2016). *Metodologiya analiza sostoyaniya ozelenyonnyh territorij nase-lennyh punktov* [Methodology for analyzing the state of green areas in settlements]. Irkutsk: IRNITU [Irkutsk national research technical university]. 160 p. (In Russian).
13. Trubina, E. G. (2008). *Urbanisticheskaya teoriya* [Urban theory]. Ekaterinburg: Publishing house of the Ural University. 326 p. (In Russian).
14. Sheina, S. G. (2018). *Ustojchivoe razvitie territorij, gorodov i predpriyatij* [Sustainable development of territories, cities and enterprises]. Rostov-on-Don: DSTU. 144 p. (In Russian).
15. Spengler, O. (1998). *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. T. 2. Vsemirno-is-toricheskie perspektivy* [Decline of Europe. Essays on the morphology of world history. Vol. 2. World-historical perspectives]. Moskva: Mysl'. 606 p. (In Russian).
16. Engels, F. (1955). *Polozhenie rabochego klassa v Anglii. Po sobstvennym nablyudeniyam i dostovernym istochnikam* [The situation of the working class in England. According to my own observations and reliable sources]. Moskva: Gospolitizdat [Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury]. (In Russian).
17. Friedmann, J., Knox, P. L., Taylor, P. J. (eds.) (1995). Where we stand: a decade of world city research. *World cities in a world-system*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 21–47.
18. Harvey, D. (2005). *Paris, Capital of Modernity*. New York; London: Routledge. 377 p.
19. Lösch, A. (1940). *Die Räumliche Ordnung der Wirtschaft*. Jena: Gustav Fischer.
20. Sassen, S. (2006). *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 502 p.
21. Thünen, J. H. von (1826). *Der isolirte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Natio-nalekonomie, oder Untersuchungen, oder Untersuchungen, oder Untersuchungen über den Einfluß, den die Getreidepreise, der Reichthum des Bodens und die Abgaben auf den Ackerbau ausüben*. Ham-burg: Perthes. 290 p.
22. Weber, A. (1909). *Ueber den Standort der Industrie*. Bd. 1: Reine Theorie des Standorts. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 246 p.

Об авторе

Олифир Денис Игоревич, кандидат географических наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-0784-7699, e-mail: denis-olifir@yandex.ru

About the author

Denis I. Olifir, Cand. Sci. (Geogr.), Assistant Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0784-7699, e-mail: denis-olifir@yandex.ru

Поступила в редакцию: 05.04.2021

Received: 05 April 2021

Принята к публикации: 21.06.2021

Accepted: 21 June 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Статья / Article

УДК / UDC 2 – 1

DOI 10.35231/18186653_2021_3_141

Теоретические подходы как инструмент изучения религии

Е. С. Стрункина

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье анализируются теоретические трактовки религии в социологических исследованиях конца XX и первой четверти XXI в. Актуальность темы обусловлена разнообразием понятийного аппарата, ставшего характерной особенностью зарубежного, а вслед за ним и российского религиоведения последних лет. Многообразие концепций свидетельствует об отсутствии единого представления о состоянии религии в современном мире и о необходимости выработки нового языка описания предметного поля религиоведения.

Содержание исследования. В статье к материалу теоретических трактовок религии применяется компаративный метод исследования. На примере работ таких авторитетных исследователей, как Грейс Дэйви, Хосе Казанова, Питер Бейер, Роберто Чиприани анализируется процесс развития религиоведческой мысли в современный период.

Указывается на взаимосвязи и взаимовлияние таких теоретических концептов, как «невидимая религия», «диффузная религии», «викарная религия», «гражданская религия», «публичная религия» и «имплицитная религия». Многообразие религиоведческих концептов представляется не как свидетельство кризиса социологии религии, а как результат рабочего процесса исследовательской деятельности.

Выводы. Современное религиоведческое поле стало настолько широким и разнообразным, что разные подходы к пониманию роли и места религии в современном мире представляются не избыточным средством, а насущной необходимостью. Многообразие религиозных форм и нестабильность их проявлений требуют от исследователей постоянной разработки таких теоретических рамок, которые бы позволили зафиксировать то или иное явление наиболее адекватным способом.

Ключевые слова: религиоведение, социология религии, викарная религия, диффузная религия, публичная религия.

Для цитирования: Стрункина Е. С. Теоретические подходы как инструмент изучения религии / Е. С. Стрункина // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 141–151. DOI 10.35231/18186653_2021_3_141

Theoretical approaches as a tool for studying religion

Elena S. Strunkina

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article is devoted to the analysis of theoretical interpretations of religion in sociological studies of the late 20th and the first quarter of the 21st century. The relevance of the topic is due to the diversity of the conceptual apparatus, which has become a characteristic feature of foreign, and after it, Russian religious studies in recent years. The diversity of concepts indicates the lack of a unified understanding of religion in the modern world and the need to develop a new language for describing the subject field of religious studies.

Content. In the article, a comparative research method is applied to the material of theoretical interpretations of religion. On the example of the works of such authoritative researchers as Grace Davie, Jose Casanova, Peter Beyer, Roberto Cipriani, the process of the religious thought development in the modern period is analyzed.

The author points out the interrelationships and mutual influence of such theoretical concepts as “invisible religion”, “diffuse religion”, “vicarious religion”, “civil religion”, “public religion” and “implicit religion”. The diversity of religious concepts is presented not as evidence of a crisis in the sociology of religion, but as a result of the working process of research activities.

Conclusion: The modern field of religious studies has become so wide and diverse that different approaches to understanding the role and place of religion in the modern world seem not to be an excessive means, but an urgent necessity. The diversity of religious forms and the instability of their manifestations require researchers to constantly develop such a theoretical framework that would allow us to fix this or that phenomenon in the most appropriate way.

Key words: religious studies, sociology of religion, vicarious religion, diffuse religion, public religion.

For citation: Strunkina, E. S. (2021). Teoreticheskie podhody kak instrument izucheniya religii [Theoretical approaches as a tool for studying religion]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 141–151. DOI 10.35231/18186653_2021_3_141 (In Russian).

Введение

Появление многочисленных концепций и терминов может послужить свидетельством определенного кризиса теоретического религиоведения, во всяком случае в области социологии религии. Александр Агаджанян в рецензии на книгу Майкла Стаусберга «Современные теории религии» пишет следующее:

«И все-таки социально-информированная проблематика остается в тени и, например, центральные для нее дебаты вокруг теории секуляризации остались за рамками книги.

Скажем, Дэвид Мартин, Талал Асад, Хосе Казанова или Чарльз Тейлор, каждый по-своему, заняли определенное место в этих дебатах; впрочем, никто из них не создал специальных теорий религии, хотя все они, так или иначе, ставили предельные вопросы о смысле понятия и феномена. Но все же времена Маркса, Вебера, Дюркгейма и даже Клиффорда Гирца, когда религия осмыслялись преимущественно в категориях социального, уже прошли» [1, с. 15].

Традиционный понятийный аппарат перестал справляться с обработкой и описанием данных примерно в середине прошлого века, этот период традиционно связывают с окончанием классической эпохи в теоретическом религиоведении. В какой-то степени это можно сравнить с развитием цифровых технологий в наши дни, когда приборы для хранения, обработки и передачи информации стали устаревать в течение пяти – десяти лет. Инновации создаются в ответ на постоянно возрастающий спектр требований к удобству, передаче и демонстрации информации и знаний. Про религиоведение можно сказать также: «...исследовательская деятельность совокупного ученого субъекта в отношении религии как объекта весь свой относительно недолгий исторический путь существует в режиме, определяемом, состоянием этого объекта» [5, с. 139]. Исследователь постоянно вынужден подбирать такие теоретические инструменты, которые подходят для конкретной религиозной ситуации и явления. Зачастую «религиоведение отстает от своего объекта» и продолжает его изучать, пользуясь устаревшими представлениями. Новые феномены требуют нового понятийного аппарата.

Анализ западных социологических теорий приведен в работах российских исследователей Д. А. Узланера, Ю. Ю. Синелиной, Е. Д. Руткевич, Р. О. Сафронова, Е. А. Степановой, М. Ю. Смирнова [2; 3; 4; 5; 6; 7]. В данной статье предлагается опыт осмысления наиболее заметных трактовок религии в социологических исследованиях конца XX и первой четверти XXI в., чтобы попытаться установить возможные перспективы формирования нового, адекватного видения изменяющейся предметной области современного религиоведения.

Содержание исследования

В 1960-е гг. исследовательский теоретический арсенал дополнили теории, указывающие на индивидуализацию религии. Томас Лукман, Эдвард Бейли, Роберт Белла, Питер Бергер в своих работах писали о появлении новых религиозных особенностей, характерных для современных американцев и европейцев, которые не удавалось описать и объяснить, используя классические подходы. Та-

кие концепты, как «невидимая религия», «имплицитная религия» как раз и возникли в ходе попыток объяснить и понять меняющийся объект исследования, т. е. религиозные воззрения и настроения западного мира.

Религия по-прежнему была важным элементом жизни людей, но теперь это стало сугубо личным делом, иногда даже не связанным с традиционным институтом церкви. П. Бергер отмечал определенные сложности для работы ученых, занятых исследованием традиционной веры, в условиях, когда храмы опустели и религия больше не играет консолидирующую роль [11, р. 184]. Религиозный плюрализм, возникший в ходе процессов секуляризации общества, изменил отношение людей к традиционному институту церкви, как к единственно достоверному источнику знаний о предельных смыслах и значениях. Одним из последствий секуляризации общества, по мнению П. Бергера, стал уход религиозности в пространство частной жизни, а институциональный формат религии в публичном пространстве перестал быть актуальным [11, р. 146–147]. Томас Лукман в своей работе «Невидимая религия» указывал на вытеснение религиозной проблематики из публичного пространства в узкий круг частной жизни [23, р. 86–94]. Эдвард Бейли, формулируя теорию «имплицитной религии», полагал, что не стоит соотносить религиозность исключительно с традиционными институтами церкви и в целом указывал на то, что сакральное может быть где угодно [8, р. 495–496]. Роберт Белла в рамках своей теории «религиозной эволюции» также писал об индивидуализации религии, как об одной из характерных особенностей, присущих «современной религии», в его теории – это пятый этап эволюции религии [10, р. 370–373]. Все эти концепты свидетельствовали о попытках ученых разработать теоретические рамки для феноменов, которые ранее ускользали от внимания исследователей.

После Второй мировой войны в западном христианском мире значительно снизилось влияние института церкви, но при этом интерес к религии не иссяк. Подобное положение дел требовало от исследователей, во-первых, взглянуть на религию с другого ракурса, а во-вторых, подобрать необходимые термины для того, чтобы адекватно сформулировать и описать увиденное. Индивидуализация религии, которой занимались теоретики в 1960-х гг., требовала внимательного осмысления и проработки. Карел Доббелер в своих статьях начала 1980-х указывал на путаницу, которая может возникнуть при использовании дихотомии «частное/публичное» в контексте индивидуализации религии. Возможность свободного выбора в соответствии со своими предпочтениями доступна современным людям как в публичном, так и в частном пространстве, «индивидуализация»

религии и «приватизация» религии требует скрупулезной проработки, иначе возникает путаница в понятиях, полагал Доббелер [21, p. 381].

Разработка адекватного понятийного аппарата является постоянной проблемой для социологии религии, эта задача усложняется еще и тем, что мир не стоит на месте. Религиозная реальность, которую требуется описать, постоянно меняется. Нарботанный за 20 лет, в период с 1960-х по 1980-е гг., понятийный аппарат еще требовал уточнения и, возможно, концептуальной корректировки, а политические события в мире уже меняли религиозный ландшафт в обществе. Революция в Иране в конце 1970-х, появление религиозной проблематики в политических дискуссиях в разных частях Европы – все это снова потребовало от ученых перерабатывать теорию секуляризации и в очередной раз подбирать терминологию для описания сложившейся в мире религиозной ситуации.

Если концепция «невидимой религии» в 1960-х позволяла переосмыслить теорию секуляризации в соответствии с теми условиями, которые были актуальны на тот момент, то такие теории, как «диффузная религия», «публичная религия» разрабатывались в ответ на религиозную ситуацию, сложившуюся уже в 1980-х гг. Таким образом, все эти концепты становились теоретическим подспорьем для пересмотра ряда аспектов теории секуляризации и формулировались в ответ на меняющуюся религиозную реальность.

Питер Бейер, Роберт Белла, Хосе Казанова, Роберто Чиприани исследовали религию в политическом пространстве современного мира, разрабатывали свои теоретические подходы для описания активной деятельности религиозных и прорелигиозных организаций в рамках политических событий 1980-х гг. Питер Бейер в своей работе (1994) [12] отталкивался от теории социальных систем Никласа Лумана, где религия рассматривается как одна из подсистем общества. Бейер указывает, что, несмотря на нерадужные перспективы, которые прочили традиционным религиям теории секуляризации, религия вполне активно продолжает существовать в публичном поле, осуществляя взаимодействие с другими подсистемами. Иными словами, выступая вспомогательным ресурсом для политических организаций или системы образования, религия выполняет поддерживающую функцию для этих подсистем. Что же касается отношения религии с системой общества в целом, в соответствии с теорией Лумана, то здесь действительно можно говорить о «приватизации» религии, т. е. забота о духовном состоянии верующих, осуществление ритуалов, духовные практики стали иметь значение только для частной жизни индивидов [12, p. 380]. В целом Питер Бейер предлагал кардинально пересмотреть теорию секуляризации.

Хосе Казанова в работе «Публичные религии в современном мире» пытается переосмыслить устоявшуюся парадигму, не призывая при этом отказываться от нее. Казанова в своем подходе к пониманию роли религии в современном мире, как и Томас Лукман, следовал теории дифференциации Толкотта Парсонса. Вследствие модернизации общества и дифференциации социальных институтов церковь потеряла свое значение и влияние как единственного законодателя этических норм жизни людей. В период написания работы Лукманом традиционные институты церкви теряли свои позиции в качестве значимого фактора общественной жизни людей. К середине же 1990-х гг., когда Казанова опубликовал свою работу [14], тема религии вновь стала частью политической повестки. Оба теоретика анализировали теорию секуляризации и пытались скорректировать устоявшуюся парадигму в соответствии с окружающей действительностью.

Роберто Чиприани в 1980-х гг., разработав концепцию «диффузной религии», также пытался адекватно описать динамику религиозности. Исследователь указывал на то, что теории «невидимой религии» и «гражданской религии», сформулированные Лукманом и Беллой, нельзя с легкостью применять для итальянского региона. Теория Беллы была выведена, опираясь на традиции, которые сложились в США. Описанные в ней связи между институтом государственной власти и религией имеют определенные особенности, характерные только для США, и отличаются от Европы в силу своего исторического развития [16, р. 30]. Теоретическая рамка Лукмана вполне может быть применима и к Италии, но лишь к определенным аспектам религиозной жизни итальянцев. Чиприани указывает, на то, что в Италии очень сильны традиции Римско-католической церкви и даже если не прослеживается прямого влияния Ватикана на те или иные события в Италии, тем не менее, на подсознательном уровне итальянцы все еще имеют тесную связь с католической церковью. Исследователь назвал подобного рода состояние «диффузной религией», в отличие от «невидимой религии», которая конструируется из разнообразного спектра индивидуальных предпочтений людей. Источником диффузной религиозности выступает исключительно Римско-католическая церковь. Соответственно, чем дальше от института церкви, тем размытее влияние религиозной традиции, чем ближе к церкви, тем интенсивнее проявляется католическая традиция в жизни итальянцев. На материале обширного полевого исследования Роберто Чиприани демонстрирует множество примеров таких проявлений [17].

Еще одна теория, которая легко применима в одном регионе и не слишком функциональна в другом, это концепт «викарной религии», сформулированный английской исследовательницей Грейс Дэйви. По словам ученого, когда она читала лекции для американцев, эту концепцию требовалось досконально разъяснять, европейская же аудитория интуитивно улавливала смысл термина [18, р. 145]. Теоретическая рамка разработана на британском материале и описывает религиозные настроения той части населения Великобритании, которая либо редко посещает церковь, либо не ходит туда вовсе. По мнению исследовательницы, англичане делегируют веру в Бога религиозным профессионалам, которые от их имени и вместо них осуществляют обряды, ведут религиозно-нравственный образ жизни, предоставляют пространство для конфессиональных дискуссий и формулируют теологические суждения на злободневные общественные темы [19, р. 23].

Как представляется, теория «викарной религии» действительно созвучна настроениям многих европейцев, да и россиян, а для американской культуры подобное отношение к церковной жизни не характерно. Роберт Белла в работе «Привычки сердца» на материале эмпирических исследований указывал на то, что в США не принято номинальное членство в церкви, американцам несвойственно принимать религиозную принадлежность как некую данность, традиционно это результат личного выбора человека [9].

На первый взгляд, современный теоретический арсенал кажется запутанным клубком. Исследователи занимаются проработкой концепций годами и, зачастую, одна теоретическая рамка становится предпосылкой для возникновения другой. Так, теорию «викарной религии» Грейс Дэйви сформулировала в процессе переосмысления своего же подхода к пониманию религиозности европейцев по принципу «веры без принадлежности», который она разрабатывала в начале 1990-х гг. [20, р. 3]. Некоторые концепты разрабатывались на материале определенного региона, например, «викарные религия», «диффузная религия», «гражданская религия»; с другой стороны – теории «публичной религии», «невидимой религии», «имплицитной религии» не связаны с культурными особенностями конкретного государства.

Тем не менее, все вышеперечисленные теоретические рамки вполне могут быть применимы во многих регионах земного шара, но лишь для описания какого-то конкретного явления и с рядом оговорок. «Викарная религия» и «диффузная религия» формулировались как концепты для описания взаимоотношения современных итальянцев и британцев с институтом государственной церкви, теория же

«гражданской религии» Роберта Беллы имеет лишь косвенную связь с традиционным форматом религии. Задачи, для которых создавалась та или иная теория, могут оказаться не выполнены, но при этом концепция может стать удобным подспорьем для описания конкретных религиозных явлений.

Так, например, Хосе Казанова в ответ на критику своей теории указывал на то, что концепт «публичной религии» создавался для того, чтобы прекратились споры вокруг теории секуляризации; но так как они продолжаются, то попытка не удалась [15, р. 15]. Тем не менее, работа Казановы стала очередным витком развития религиозоведческой мысли. Грейс Дейви характеризует теорию «публичной религии» как один из элементов, который стал теоретическим подспорьем для переосмысления теории секуляризации [18, р. 49]. Работа Хосе Казановы стала теоретическим ориентиром для концепции «религиозной сложности» [22], которая разрабатывалась скандинавскими исследователями через двадцать лет после выхода в свет книги «Публичные религии в современном мире».

На волне критики одних теорий, формулируются или дорабатываются другие. Так, предложенный Питером Бергером и Томасом Лукманом подход к положению религии на двух полюсах – «частном» и «публичном», критикуется Питером Бейером и Карелом Доббелером и, соответственно, разрабатываются теоретические рамки, позволяющие обойти дихотомию «публичное/частное». Хосе Казанова, напротив, своей идеей «деприватизации» религии продолжает развитие темы.

Выводы

Поиск теоретических взаимосвязей можно продолжать так же долго, как и перечень концепций – все они так или иначе пересекаются друг с другом. Как представляется, в этом перечне поставить точку сложно, так как религиозный ландшафт в мире постоянно меняется. Новые поколения верующих приходят на смену предыдущим и также разнообразят способы исповедания веры. Времена классических теорий (Маркса, Вебера и Дюркгейма) прошли, как ушли в историю носители описанных этими теориями состояний религиозной жизни общества. Также уходит в прошлое науки и концептуальный аппарат последующих исследовательских теорий. Однако все это не только запечатлевается на страницах учебников и энциклопедий, но оказывает влияние на формирование теоретической мысли современного религиоведения. Многочисленные теории, возникшие за последние годы, позволяют «осмыслить такие состояния религии (объекта), с которыми прежде религиоведение (субъект) дело не имело» [5, с. 137].

Список литературы

1. Агаджанян А. С. Религия и теория: современные тенденции // Государство религия церковь. – 2013. – № 3 (31). – С. 7–31.
2. Руткевич Е. Д. Религия в глобальном пространстве: подходы, определения, проблемы в западной социологии // Вестник Института социологии РАН. – 2017. – № 20. – С. 131–161.
3. Сафронов Р. О. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. – 2009. – Вып. 1–2. – С. 24–44.
4. Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. – М.: ИСПИ РАН, 2009. – 120 с.
5. Смирнов М. Ю., Бокова О. А. Методология религиоведения как проблема // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 133–147.
6. Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность индивид *versus* институт // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 56–65.
7. Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2019. – 240 с.
8. Bailey E. Implicit religion of contemporary society: Some studies and reflections // Social Compass. – 1990. – No. 37(4) – P. 483–497.
9. Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. M., Swindler A., Tipton S. M. Habits of the Heart. Individualism and commitment in American life. – Berkeley: University of California Press, 1985. – 376 p.
10. Bellah R. N. Religion Evolution // American Sociological Review. – 1964. – Vol. 29. – No. 3 (Jun.). – P. 358–374.
11. Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion. – New York: Open Road Media, 2011. – 203 p.
12. Beyer P. Religion and Globalization. – London: Sage Publications, 1994. – 256 p.
13. Beyer P. Privatization and the public influence of religion in global society // Theory, Culture & Society. – 1990. – Vol. 7. – No. 2–3. – P. 373–395.
14. Casanova J. Public Religions in the Modern World. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 330 p.
15. Casanova J. Secularization revisited: A replay to Talal Asad // Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutor (Cultural Memory in the Present) / ed by D. Scott and Ch. Hirshkind – Stanford (CA): Stanford University Press, 2006. – P. 12–31.
16. Cipriani R. Religion and politics. The Italian case: Diffused religion [Religion et Politique. Le cas italien: La religion diffuse] // Archives de sciences sociales des religions. – 1984. – No. 58/1. – P. 29–51.
17. Cipriani R. Invisible Religion or Diffused Religion in Italy? // Social compass. – 2003. – 50(3). – P. 311–320.
18. Davie G. The Sociology of Religion. A critical agenda. 2nd ed. – Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, 2013. – 328 p.
19. Davie G. Vicarious Religion: A methodological challenge // Everyday Religion: Observing modern religious lives / ed. by N. T. Ammerman – New York; Oxford: Oxford University Press, 2007. – P. 21–36.

20. Davie G. Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. – New York: Oxford university press, 2000. – 218 p.
21. Dobbelaere K. Secularization theories and sociological paradigms: A reformulation of the Private-Public dichotomy and the problem of societal integration // Sociological Analysis. – 1985. – Vol. 46. – No 4. – P. 377–387.
22. Furseth I. (ed.). Religious complexity in the public sphere: Comparing Nordic countries. – Palgrave Macmillan, 2018. – XXI, 341 p.
23. Luckman Th. The Invisible religion: The problem of religion in Modern Society. – London; New York: Macmillan, 1967. – 128 p.

References

1. Agadzhanian, A. S. (2013). Religiya i teoriya: sovremennye tendentsii [Religion and theory: Current trends]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and abroad]. No. 3 (31). pp. 7–31. (In Russian).
2. Rutkevich, E. D. (2017). Religiya v global'nom prostranstve: podkhody, opredeleniya, problemy v zapadnoj sotsiologii [Religion in the global space: approaches, definitions and issues in Western sociology]. *Vestnik instituta sotsiologii RAN* [Bulletin of Russian Academy of sciences Institute of sociology]. No. 20. pp. 131–161. (In Russian).
3. Safronov, R. O. (2009). Sovremennye sotsiologicheskie teorii religii v SShA i Evrope [Contemporary sociological theories of religion in the USA and Europe]. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Researches in Religious Studies]. Vol. 1–2. pp. 24–44. (In Russian).
4. Sinelina, Yu. Yu. (2009). *Kontseptsii sekulyarizatsii v sotsiologicheskoy teorii* [Conception of secularization in sociological theories]. Moskva: Izdatel'svo ISPI RAN. 120 p. (In Russian).
5. Smirnov, M. Yu., Bokova, O. A. (2017). Metodologiya religiovedeniya kak problema [Methodology of religious studies as a problem]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 133–147. (In Russian).
6. Stepanova, E. A. (2015). Postsekulryanaya religioznost': individ versus institut [Post-Secular religiosity: Individual versus Institute]. *Religiovedenie* [Study of Religion]. No. 3. pp. 56–65. (In Russian).
7. Uzlaner, D. A. (2019). *Konets religii? Istoriya teorii sekulyarizatsii* [The End of Religion? History of secularization theory]. Moskva: Izdatel'skij dom VShE [Publishing House of the Higher School of Economics]. 240 p. (In Russian).
8. Bailey, E. (1990). Implicit religion of contemporary society: Some studies and reflections. *Social Compass*. No. 37 (4). pp. 483–497.
9. Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press. 376 p.
10. Bellah, R. N. (1964). Religion Evolution. *American Sociological Review*. Vol. 29. No. 3 (Jun.). pp. 358–374.
11. Berger, P. L. (2011). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Media. 203 p.
12. Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization*. London: Sage Publications. 256 p.

13. Beyer, P. (1990). Privatization and the public influence of religion in Global society *Theory, Culture & Society*. Vol. 7. No. 2–3. pp. 373–395.
14. Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press. 330 p.
15. Casanova, J. (2006). Secularization revisited: A Replay to Talal Asad. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutor (Cultural Memory in the Present)* / ed by D. Scott and Ch. Hirshkind. Stanford (CA): Stanford University Press. pp. 12–31.
16. Cipriani, R. (1984). Religion and politics. The Italian case: Diffused religion [Religion et Politique. Le cas italien: La religion diffuse]. *Archives de sciences sociales des religions*. No. 58/1. pp. 29–51.
17. Cipriani, R. (2003). Invisible religion or Diffused religion in Italy? *Social compass*. No 50(3). pp. 311–320.
18. Davie, G. (2013). *The Sociology of Religion. A Critical Agenda*. 2nd ed. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE. 328 p.
19. Davie, G. (2007). Vicarious religion: A Methodological challenge. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. / ed. by N. T. Ammerman. New York; Oxford: Oxford University Press. pp. 21–36.
20. Davie, G. (2000). *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. New York; Oxford: Oxford: Oxford University Press. 232p.
21. Dobbelaere, K. (1985). Secularization theories and sociological paradigms: A Reformulation of the Private-Public dichotomy and the problem of societal integration. *Sociological Analysis*. Vol. 46. No 4. pp. 377–387.
22. Furseth, I. (ed.) (2018). *Religious complexity in the public sphere: Comparing Nordic Countries*. Palgrave Macmillan. XXI, 341 p.
23. Luckman, Th. (1967). *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. London; New York: Macmillan. 128 p.

Об авторе

Стрункина Елена Сергеевна, соискатель, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-1826-5328, e-mail: strunklena@yahoo.co.uk

About the author

Elena S. Strunkina, candidate for an academic degree, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1826-5328, e-mail: strunklena@yahoo.co.uk

Поступила в редакцию: 16.06.2021

Received: 16 June 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDC 2 – 1 : 279.16

DOI 10.35231/18186653_2021_3_152

Классифицирование религий как способ исследования их структуры (на примере мормонизма)

Е. Н. Васильева

*Московский государственный лингвистический университет,
Москва, Российская Федерация*

Введение. Автор ставит целью разработку методики выявления конфессиональной структуры организованных религий, выстроенной на основе сакрального источника вероучения. В качестве методологии применены общетеоретические положения классиологии (учения о классификации). Главенствующим методологическим принципом классификации религий выбран принцип синхронии – рассмотрение и анализ конфессиональных признаков в том состоянии, как они сложились на определенный момент времени. Классификационное множество составляют 10 конфессий мормонизма.

Содержание. Основные этапы классифицирования организованных религий следующие: 1) установление полного классификационного множества; 2) выделение рабочего классификационного множества на основании четко обозначенного критерия; 3) обозначение основания классификации; 4) сопоставительная фиксация признаков объектов, отбираемых в заданном ключе (в соответствии с основанием классификации); 5) вычленение классификационных свойств (оснований делений); 6) ранжирование свойств (с их признаками) и установление между ними родо-видовых связей или связей множества и подмножеств; 7) оформление классификации, описание низших классов.

Выводы. Методика позволяет раскрывать структуру исследуемого объекта в выбранном аспекте его рассмотрения. В случае мормонизма эта структура ясно показывает, что ни одна из мормонских конфессий не может быть безоговорочно причислена ни к христианству, ни даже к «маргинальному протестантизму». Предложенная методика может быть применена для анализа структуры других религий, если в них вероучение является главенствующим по отношению к соподчиненному религиозному культу.

Ключевые слова: классификация религий, мормонизм, конфессии, структура, сравнительное религиоведение.

Благодарности: Автор благодарит кафедру религиоведения Свято-Филаретовского православно-христианского института за возможность работать над данной темой в рамках программы профессиональной подготовки «Религия, культура и общество».

Для цитирования: Васильева Е. Н. Классифицирование религий как способ исследования их структуры (на примере мормонизма) / Е. Н. Васильева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 152–166. DOI 10.35231/18186653_2021_3_152

Classification of religions as a way of research their structure (on the Mormonism example)

Elena N. Vasil'eva

*Moscow State Linguistic University,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The author aims to develop a methodology for identifying the confessional structure of organized religions, built on the sacred source of the creed basis. As a methodology, the general theoretical provisions of classiology (the doctrine of classification) are applied. The main methodological principle of the religions classification is the principle of synchrony – the consideration and analysis of confessional signs in the state as they have developed at a certain point in time. The classification set consists of 10 denominations of Mormonism.

Content. The main stages of the organized religions classification are the following: 1) the establishment of a complete classification set; 2) the selection of a working classification set on the basis of a clearly defined criterion; 3) designation of the basis for classification; 4) comparative fixation of objects features selected in a given key (in accordance with the basis of classification); 5) extraction of classification criteria (division bases); 6) ranking of the criteria (with their values) and establishing generic relations or set and subsets relations between them; 7) formalization of the classification, and the lower classes description.

Conclusions. The method allows revealing the object structure under study in the selected aspect of its consideration. In the case of Mormonism, this structure shows that none of the Mormon denominations can be unconditionally classified either as Christianity or even as “marginal Protestantism”. The proposed method can be used to analyze the structure of other religions, if the creed is dominant in them in relation to the subordinate religious cult.

Key words: classification of religions, Mormonism, denominations, structure, comparative religious studies.

Acknowledgements: The author thanks the Department of religious studies of the St. Philaret’s Orthodox Christian Institute, which provided the opportunity to work on this topic as part of the thesis under the professional training program “Religion, culture and society”.

For citation: Vasil'eva, E. N. (2021). Klassifitsirovanie religij kak sposob issledovaniya ikh struktury (na primere mormonisma) [Classification of religions as a way of research their structure (on the Mormonism example)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 152–166. DOI 10.35231/18186653_2021_3_152 (In Russian).

Введение

Со второй половины XIX в., вместе с развитием «науки о религии», стали формироваться и классификации религий с целью их сравнения друг с другом. В XX в. многие исследователи пришли к пониманию эвристической значимости

эмпирических иерархических построений. Высоким аналитическим потенциалом, в частности, обладают методы классификации, разработанные в соответствии с теоретическими принципами классиологии – учения о классификации, зародившегося в СССР в 1970–80-е гг. [1, с. 378; 5, с. 263; 15, р. 37–46].

Религии как классификационные объекты имеют свою специфику, связанную с изменчивостью их исторического существования. Поэтому требуются методики, интерпретирующие и регламентирующие применение общих принципов классиологии с учетом указанной специфики. В данной статье представлена частичная реализация этой широкой задачи. По-видимому, это первая религиоведческая разработка, ориентированная на соблюдение принципов классифицирования, выработанных ведущими теоретиками классиологического движения В. Л. Кожарой [3], М. П. Покровским [5], С. С. Розовой [7].

Цель исследования – на примере мормонизма предложить рабочую версию методики выявления конфессиональной структуры организованных религий, выстраиваемой на основе сакрального источника вероучения («божественного откровения»). Для реализации этой цели поставлены следующие задачи: (1) Построить классификацию мормонизма на основе особенностей вероучения. (2) Выявить специфику мормонизма по сравнению с другими религиями. (3) Определить границы применения использованной методики классифицирования.

Понятие «мормонизм» в представленной работе используется в нейтральном ключе, как обобщающее для религии, ведущей начало с XIX в. от основателя Дж. Смита-младшего и насчитывающей к настоящему времени порядка ста вариаций (деноминаций). Для исследования были выбраны 10 наиболее заметных деноминаций мормонизма

Историография мормонизма обширна, однако для выявления особенностей вероучения 10 деноминаций достаточно было привлечь 28 конфессиональных первоисточников: символы веры, вероучительные тексты и проч. Из справочной научной литературы использовалось 11-е издание «Справочника по деноминациям в Соединенных Штатах» Ф. С. Мида и С. С. Хилла [10]. Также некоторая справочная информация имеется в энциклопедиях под редакцией К. Холэнда [13] и Д. Гордона Мелтона [11]. Кроме этого, анализировалась литература по классиологии указанных выше отечественных авторов [3; 5; 7]. Используются и иерархические классификации религий в предшествующих работах по сходной тематике, представленные публикациями А. Пипкорна [12], П. И. Пучкова и О. Е. Казьминой [2].

Главенствующим методологическим принципом классификации религий, как динамических объектов, является принцип синхронии: рассмотрение множества конфессий и анализ их признаков в том состоянии, как они сложились на определенный момент времени. В практическом отношении этот принцип означает исключение из классификационного множества «мертвых» религий (в момент времени, выбранный для классификационного анализа). В остальном классифицирование религий подчиняется логическим правилам деления понятий [4, с. 403], с учетом поправок, выработанных в классиологии и изложенных С. С. Розовой [7, с. 43–44].

Содержание исследования

Прежде чем рассуждать о вопросах, касающихся классифицирования мормонизма, необходимо прояснить основные термины.

Под *классификацией* понимается совокупность элементов (классов), фиксирующих признаки объектов; при этом между классами существуют определенные отношения, образующие структуру классификации. Структура классификации должна быть такова, чтобы каждый класс относительно других классов занимал прочное и точное положение.

Свойство – объем понятия, более широкого по отношению к совокупности группы конкретных понятий, представляющих значения, именуемые признаками. Отношения между свойством и признаками можно охарактеризовать как родовидовые отношения¹. В классификации свойство выступает основанием деления для каждого иерархического уровня. Во избежание терминологической путаницы, понятие «основание классификации» здесь используется в значении аспекта рассмотрения классификационного множества, тогда как для «основания деления» применительно к каждому иерархическому уровню используется термин «свойство».

Признак – такое значение свойства, которое характеризует все объекты данного класса. Любой объект имеет множество разнообразных признаков. Однако для классификации отбираются лишь некоторые признаки – те, которые «укладываются» в свойства и при этом позволяют разделять на одном уровне классы

¹ В иерархических классификациях пары понятий «свойство – признак» и «род – вид» не являются синонимами в связи с тем, что последние нередко обладают самостоятельными значениями и представляют собой имена двух низших ступеней (уровней, таксономических категорий, предпоследнего и последнего рядов) распределения классов.

(понятия) так, чтобы они не пересекались друг с другом по своим логическим объемам¹.

Процедура построения классификации требует отбора таких свойств, которые являются операциональными. *Операционализация* – преобразование абстрактных понятий в конкретные, четко идентифицируемые признаки.

Важно учитывать, что разные религии структурируются по-разному, поэтому свойства, присущие одной религии, вряд ли окажутся в полной мере присущими для другой, если только вторая религия не копирует первую в каких-то наиважнейших ее основах.

Полное классификационное множество, применительно к религиям, – совокупность всех объектов (религиозных групп), интуитивно расцениваемых как принадлежащие к одной и той же религиозной традиции. Понятно, что установление полного множества зависит от степени исследованности процессов разделений внутри религии, поэтому на практике приходится прибегать к максимально большому числу известных групп.

В мормонизме полное классификационное множество насчитывает 100 конфессий [9], но многие из них уже перестали существовать. Есть немало групп, насчитывающих от нескольких десятков до нескольких сотен человек.

Поэтому для данного исследования отобрано рабочее классификационное множество, исходя из критерия числа последователей, так что в итоге в него вошли десять укрупненных, характеризующихся единством вероучения, но организационно отдельных, групп: 1) The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS Church) – Церковь Иисуса Христа Святых Последних Дней (ЦИХСПД); 2) Community of Christ (RLDS) – Сообщество Христа; 3) The Church of Jesus Christ (Bickertonite) – Церковь Иисуса Христа (бикертониты); 4) Church of Jesus Christ with the Elijah Message – Церковь Иисуса Христа с посланием Илии; 5) Apostolic United Brethren – Апостольские объединенные братья; 6) Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (FLDS) – Фундаменталистская церковь Иисуса

¹ Требование о непересечении классов является «классическим» для правил деления понятия и, соответственно, классификации. Однако С. С. Розова отмечает, что последовательное осуществление этого правила обычно возможно лишь при малом числе уровней в классификации, и нередко нарушается, если таковых много [7, с. 44]. Случай, когда один и тот же объект попадает в несколько классов, обычно фиксируются путем дублирования или методом перекрестных ссылок (либо сложные объекты выделяются в самостоятельный класс или фиксируются как неклассифицированные единицы; менее приемлемое решение, часто встречающееся в биологических таксономиях – искусственно поместить сложный объект в один из двух возможных классов).

Христа Святых Последних Дней; 7) Restoration Branches – Ветви восстановления¹; 8) Church of Christ (Hedrickites) – Церковь Христа (хендрикиты; Храм Лот); 9) Fellowships of the remnants – Братства Остатка; 10) Church of Christ (Fettingite) – Церковь Христа (феттингиты).

На следующем этапе была составлена сопоставительная таблица признаков, в которой для каждой из отобранных конфессий (к которым была также присоединена ранняя церковь Дж. Смита-младшего) были внесены признаки, отражающие вероучение и его источники (всего 30).

В ячейках таблицы отмечалось наличие (1) или отсутствие (0) признака. Наличие или отсутствие отдельных признаков у некоторых конфессий устанавливалось по косвенным данным. Абсолютные информационные лакуны относительно наличия или отсутствия какого-либо признака исключают возможность его отбора для построения классификации.

Далее из полученной таблицы были изъяты все колонки признаков с лакунами, удалена строка признаков ранней церкви под руководством Дж. Смита, которая была необходима в качестве источника косвенных данных. Таким образом, осталась рабочая таблица, подлежащая дальнейшему анализу.

Из нее были отобраны признаки, которые присущи всему рабочему классификационному множеству: 1) Библия как канонический текст; 2) Книга Мормона как канонический текст; 3) доктрина непрекращающегося Откровения; 4) открытый канон; 5) вера в пророческое руководство; 6) вера в искупление и воскресение через Христа; 7) вера во Второе пришествие Христа; 8) вера в то, что Сион (Новый Иерусалим) будет построен на американском континенте; 9) реставрационизм. Из этих признаков уникальными являются только два: Книга Мормона, считающаяся священной, и вера в то, что Сион (Новый Иерусалим) будет построен на американском континенте. При этом первый признак является очевидно существенным: он выступает необходимым элементом системы вероучения любой из всех мормонских групп. Мормоны верят, что «Книга Мормона» и «Библия» – это две части единого плана Бога [16]. Относительно второго признака нет полной уверенности, что он действительно уникален. Возможно, в Америке есть еще какое-то новое синкретическое религиозное движение, придерживающееся такого же точно положения. Поэтому будем считать, что основным признаком, выделяющим мормонов из множества других религий по

¹ Это укрупненная группа, по сути, движение, характеризующееся общностью вероучительных и других положений, которые, впрочем, рассматриваются не как символ веры, а как рекомендации.

основанию вероучения, является Книга Мормона как священный текст. Соответственно, на этом основании можно задать множество путем описания: мормоны – это все конфессии, в которых Книга Мормона считается священным текстом.

Когда границы классифицируемого множества были четко определены, выделенные признаки группировались в свойства так, чтобы, по возможности, все они были бы сгруппированы. Это идеальное требование. На деле, все-таки, некоторые признаки не были подведены под свойства. Группировка – это творческий процесс: можно подвести очень большое число признаков всего лишь под одно свойство – вероучение, а можно построить иерархию свойств с их значениями-признаками. Можно рассматривать некий признак, например, Библию как выражение одного свойства – «священный текст», а можно разбить его на книги и подвести под свойство «священные тексты». Можно пренебрегать различиями содержания в разных редакциях священного текста, а можно рассматривать эти редакции как отдельные признаки. Можно рассматривать монотеизм как признак свойства «природа Бога», а можно более подробно рассмотреть особенности взаимоотношений трех проявлений божественной сущности, и тогда признак «монотеизм», в свою очередь, станет свойством с несколькими значениями. (При более подробном изучении этого вопроса наше представление о монотеизме у определенных конфессий мормонов может в корне измениться).

Все это достаточно трудоемкий и во многом случайный процесс, ведь полнота описаний, с которыми приходится работать, зависит от числа привлеченных для анализа источников, компетентности их авторов, в конце концов от степени изученности групп (которая коррелирует с открытостью/закрытостью религиозных сообществ). Поэтому никакую классификацию религий нельзя рассматривать как объективную в строгом смысле этого слова. Отбор признаков – это как раз тот этап классификационной работы, в котором непосредственно задействован так называемый «человеческий фактор». Чтобы сократить долю субъективности, необходимо, во-первых, выписать как можно больше признаков по выбранному основанию классификации, во-вторых, привлекать для анализа главным образом первоисточники («символы веры», информацию с официальных сайтов и т. п.).

И все же нельзя сказать, что свойства – это чисто субъективные характеристики объектов классификации, поскольку свойства основываются на признаках, а последние отбираются по возможности так, чтобы исключить многозначность. Выделенные свойства – все или некоторые – следует ранжировать так, чтобы соответствующие признаки или их наборы не пересекались (не совпадали) друг с другом ни на каком уровне.

Построение такой классификации – во многом интуитивный процесс. В нашем случае пришлось проверить несколько версий, оказавшихся неудачными, прежде чем получить окончательный результат. В частности, для выделения классов второго уровня пришлось соединить несколько признаков в наборы – «каноны», или «священные тексты». На втором уровне большинство классов оказались неделимыми, так что они перешли на третий уровень без изменения объема, однако по другому основанию и, соответственно, другим признакам. Только два класса при этом разделились. При построении классификаций такие случаи нередки; но надо пояснить, что переходы такого рода возможны только в том случае, если все-таки на том же уровне находятся делящиеся классы.

Завершающим этапом классификации обычно является описание низших классов (на так называемом «видовом уровне»). Как правило, оно дается в виде лаконичных характеристик справочного характера, раскрывающих отличительные особенности классов. Однако в иерархической классификации Д. Гордона Мелтона даны общие характеристики всего мормонизма, а в классификации П. И. Пучкова и О. Е. Казьминой таковых нет вообще. В данной работе этот пункт классификации также опущен ввиду ограничения по объему.

В результате проведенных операций была получена следующая классификация¹:

Уровень 0. Мормонизм

Sig.: Книга Мормона – Священный текст

Уровень I

R.S.: Природа Бога

I. Мормоны-монотеисты

Sig.: Какая-либо концепция единства Бога.

Obj.: БВГЖЗИК

II. Мормоны-тритеисты

Sig.: Концепция Бога-Отца, Сына – Иисуса Христа и Святого духа как трех отдельных существ; кроме того, люди также могут возвыситься до статуса Бога, равного статусу Иисуса Христа, после Его Второго Пришествия.

Obj.: АДЕ

¹ **Условные обозначения:** **R.S.** – res solitudinem – обособляющее свойство; **Sig.** – signum, signa – признак, признаки; **Obj.** – object – объект; **A** – Церковь Иисуса Христа Святых последних дней; **B** – Сообщество Христа; **B** – Церковь Иисуса Христа (бикертониты); **Г** – Церковь Иисуса Христа с посланием Илии; **Д** – Апостольские объединенные братья=Совет друзей (Вулли); **Е** – Фундаменталистская церковь Иисуса Христа Святых последних дней (ФСПД); **Ж** – Реставрационные ветви = «Объединенная конференция отделений восстановления» (JCRB); **З** – Церковь Христа (хендрикиты)=Храм Лот; **И** – Братства остатка – Remnant fellowship; **К** – Церковь Христа (феттингиты).

Уровень II

R.S.: Священные тексты

I.I. Мормоны Снафферовского канона

Sig.: «Библия» (вдохновенный вариант Дж. Смита) + «Книга Мормона» + «Учение и Заветы» (своя версия: без части «Лекции о вере», нет параграфа, соответствующего «Учению и Заветам»:20 в версии ЦИХСПД, а параграфы 110 и 132 заменены своими версиями «откровений» Д. Снаффера) + «Драгоценная жемчужина»

Obj.: И

I.II. Мормоны канона: «Библия» (к.-л. из христианских переводов¹) + «Летопись Нефийцев» (вариант «Книги Мормона») + «Учение и Заветы» (без части «Лекции о вере»)

Sig.: «Библия» (к.-л. из христианских переводов)* + «Летопись Нефийцев» (вариант «Книги Мормона») + «Учение и Заветы» (без части «Лекции о вере»)

Obj.: Б

I.III. Мормоны канона: «Библия» (к.-л. из христианских переводов) + «Книга Мормона»

Sig.: «Библия» (к.-л. из христианских переводов) + «Книга Мормона»

Obj.: В

I.IV. Мормоны канона: «Библия» (какой-либо из христианских переводов) + «Книга Мормона» + «Книга заповедей» (ранние откровения Дж. Смита-младшего, у других конфессий вошедшая в вошедшие в «Учения и заветы») + «Слово Господа, принесенное человечеству ангелом» (The Word of the Lord Brought to Mankind by an Angel) – Откровения Феттинга и Дравеса (1927–1994)

Sig.: «Библия» (к.-л. из христианских переводов) + «Книга Мормона» + «Книга заповедей» (ранние откровения Дж. Смита-младшего, у других конфессий вошедшая в вошедшие в «Учения и заветы») + «Слово Господа, принесенное человечеству ангелом» (The Word of the Lord Brought to Mankind by an Angel) – Откровения Феттинга и Дравеса (1927–1994)

Obj.: Г

I.V. Мормоны канона: «Библия» (вдохновенный вариант Дж. Смита) + «Книга Мормона» + «Учение и Заветы»

Sig.: «Библия» (вдохновенный вариант Дж. Смита) + «Книга Мормона» + «Учение и Заветы»

Obj.: Ж

I.VI. Мормоны канона: «Библия» (к.-л. из христианских переводов) + «Книга Мормона» + «Книга заповедей» (ранние откровения Дж. Смита-младшего, у других конфессий вошедшая в вошедшие в «Учения и заветы») + «Слово Господа» (The Word of the Lord) – Откровения О. Феттинга (1927–1933)

¹ Часто упоминается Библия короля Якова, но может быть и Новая международная Библия.

Sig.: «Библия» (к.-л. из христианских переводов) + «Книга Мормона» + «Книга заповедей» (ранние откровения Дж. Смита-младшего, у других конфессий вошедшая в вошедшие в «Учение и заветы») + «Слово Господа» (The Word of the Lord) – Откровения Феттинга (1927–1933)

Obj.: ЗК

I.VIa. Отвергающие 12-е откровение в «Слове Господа», требующее нового крещения при вступлении в данную церковь

I.VIб. Принимающие 12-е откровение в «Слове Господа», требующее нового крещения при вступлении в данную церковь

II.I. Мормоны канона: «Библия» (к.-л. из христианских переводов) + «Книга Мормона» + «Учение и Заветы» + «Драгоценная жемчужина»

Sig.: «Библия» (к.-л. из христианских переводов) + «Книга Мормона» + «Учение и Заветы» + «Драгоценная жемчужина»

Obj.: А

II.II. Мормоны канона: «Библия» (вдохновенный вариант Дж. Смита) + «Книга Мормона» + «Учение и Заветы» + «Драгоценная жемчужина»

Sig.: «Библия» (вдохновенный вариант Дж. Смита) + «Книга Мормона» + «Учение и Заветы» + «Драгоценная жемчужина»

Obj.: ДЕ

Уровень III

R.S.: Линия пророческой преемственности

I.I.I. Мормоны линии пророческой преемственности Д. Снаффера (Братства Остатка)

Sig.: Линия пророческой преемственности Денвера Снаффера

Obj.: И

I.II.I. Мормоны линии пророческой преемственности Дж. Смита III (Сообщество Христа)

Sig.: Линия пророческой преемственности Дж. Смита III

Obj.: Б

I.III.I. Мормоны линии пророческой преемственности С. Ригтона и У. Бикертонна (Церковь Иисуса Христа/ Бикертониты)

Sig.: Линия пророческой преемственности Сиднея Ригтона и Уильяма Бикертонна

Obj.: В

I.IV.I. Мормоны линии пророческой преемственности У. Дравеса (Церковь Иисуса Христа с посланием Илии)

Sig.: Линия пророческой преемственности Уильяма Дравеса

Obj.: Г

I.V.I. Мормоны с прерванной пророческой преемственностью линии Дж. Смита III (Рестаурационные ветви)

Sig.: Линия пророческой преемственности прервана из-за раскола с РЦИХСПД (ныне – «Сообществом Христа»)

Obj.: Ж

I.VIa.I. Мормоны линии пророческой преемственности Г. Хедрика (Храм Лот)

Sig.: Линия пророческой преемственности Грэнвилла Хедрика

Obj.: З

I.VIб.II. Мормоны линии пророческой преемственности Отто Феттинга (Церковь Христа/ Феттингиты)

Sig.: Линия пророческой преемственности Отто Феттинга

Obj.: К

II.I.I. Мормоны линии пророческой преемственности Бригама Янга (Церковь Иисуса Христа Святых последних дней)

Sig.: Линия пророческой преемственности Бригама Янга

Obj.: А

II.II.I. Мормоны-фундаменталисты линии пророческой преемственности Лорина К. Вулли (Апостольские объединенные Братья)

Sig.: Линия пророческой преемственности Лорина К. Вулли

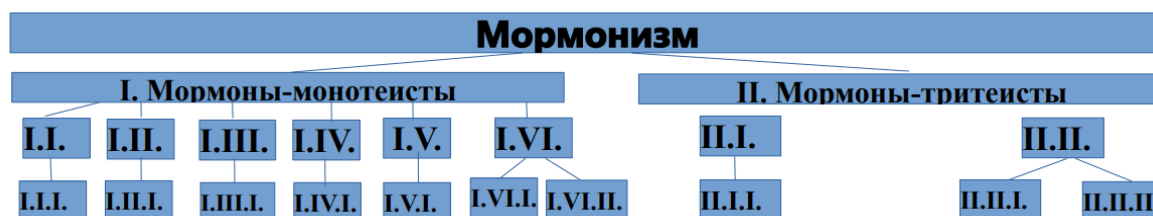
Obj.: Д

II.II.II. Мормоны-фундаменталисты линии пророческой преемственности Уоррена Джеффса (Фундаменталистская церковь Святых последних дней)

Sig.: Линия пророческой преемственности Уоррена Джеффса

Obj.: Е

Графическая компакт-версия



Оригинальность предложенной классификации мормонизма заключается в том, что она построена не только по признаку религиозных расколов, в основе которых лежат расхождения в откровениях, данных различным мормонским пророкам, но также на основе различий еще по двум свойствам. Емкость такой трехуровневой классификации, конечно, выше по сравнению с классификациями мормонизма, имеющимися у К. Холэнда и, тем более, у Д. Гордона Мелтона. Все свойства и все признаки в ней четко выделены, так что классификация является прозрачной для анализа, критики и дальнейшего расширения или усовершенствования. Вместе с тем, как и отмеченные предшествующие классификации, данная разработка наглядно отображает естественно сложившиеся подразделения в мормонизме.

Но, конечно, и эта классификация не может считаться идеальной. В дальнейшем желательно создание более сложной классификации, которая бы, помимо особенностей вероучения, включала также особенности религиозного культа и, возможно, особенности организационной структуры. Наверняка, создание подобного рода классификации неизбежно будет сопряжено с возникновением сложных классов, основанных на пересечении пространств классов, выделенных по разным свойствам.

С точки зрения классиологии предложенная разработка относится к классификациям переходного типа («описательная классификация с объяснением») – уже не чисто описательная, но еще не сущностная, тогда как последний тип, в котором многообразии форм исследуемого объекта закономерно выводится из какого-то фактора или системы факторов, является предпочтительным [7, с. 52–55].

Тем не менее, в предложенной классификации хорошо прослеживаются естественные конфессиональные разделения, она более исторична, и поэтому для некоторых целей, таких как, например, использование в учебном процессе, она может оказаться более предпочтительной, чем какая-либо потенциально возможная сущностная классификация.

Выводы

Итак, на примере классифицирования мормонизма можно резюмировать, что основными этапами классифицирования организованных религий являются следующие:

1. Установление полного классификационного множества – путем перечисления или описания (определения). В последнем случае необходимо сначала выявить общий для всех элементов множества отличительный признак (или набор таковых), который и будет видовым признаком определения.

2. Выделение из полного множества рабочего классификационного множества на основании четко обозначенного критерия.

3. Обозначение основания классификации.

4. Фиксация признаков объектов в аспекте основания классификации.

5. Вычленение классификационных свойств (оснований деления).

6. Ранжирование свойств (с их признаками) и установление между ними родо-видовых связей или связей множества и подмножеств.

7. Оформление классификации, описание низших классов.

По итогам выполненной работы, раскрывающей на примере конкретной религии методику классифицирования, основанную на трудах отечественных классиологов второй половины XX – первых десятилетий XXI в., можно утверждать, что эта методика позволяет успешно раскрывать структуру исследуемого объекта в определенном аспекте его рассмотрения.

В случае мормонизма эта структура показывает, что мормоны прежде всего расходятся по линиям следования разным пророкам, что находит отражение в священных текстах (признанные пророчества канонизируются). Кроме того, ЦИХСПД и фундаменталисты выделяются тем, что они рассматривают Троицу как три самостоятельных личности – «тритеизм» (не путать с тринитаризмом); более того, их доктрина возвышения гласит, что после Воскресения все, кто вели «праведную жизнь» (по-разному трактуемую этими двумя группами [6]), также станут богами (потенциальный политеизм) [14, section 132: item 20].

В целом же мормоны, несмотря на то что они сами склонны считать себя христианами и во многом копируют христианство, отличаются тем, что наряду с Библией в качестве Священного Писания обязательно признают и Книгу Мормона. Как уже отмечено, это не единственная книга, которая рассматривается в мормонизме как каноническая. Это обстоятельство, очевидно, является серьезным препятствием для того, чтобы безоговорочно причислять эту религию к христианству, даже к «маргинальному протестантизму» (помня о ключевом для протестантизма принципе *Sola Scriptura*). Интересно, что американские социологи, исследовавшие верования и ценности мормонов из шести конфессий, по результатам факторного анализа также пришли к заключению, что последователи религии Дж. Смита не могут быть причислены к протестантам [8].

Предложенная методика классифицирования, вероятно, может быть полезной для анализа различных религий, если только они являются организованными (структурированными). Это не означает, что неструктурированные религии не могут быть классифицированы, но методика в этом случае, вероятно, потребует пересмотра и включения дополнительных пунктов. Кроме того, классифицирование по особенностям вероучения имеет смысл только для тех религий, в которых вероучение является главенствующим по отношению к соподчиненному религиозному культу; таковые могут быть отнесены к религиям Откровения. Религии практической направленности предпочтительнее классифицировать по особенностям религиозных практик.

Список литературы

1. Васильева Е. Н. Классифицирование религий как метод исследования их структуры // XXVII Сретенские чтения. Материалы Всероссийской научно-богословской конференции (Москва, 19–20 февраля 2021). – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. – С. 376–380.
2. Казьмина О. Е., Пучков П. И. Конфессии мира. – М.: Отражение, 2008. – 275 с.
3. Кожара В. Л. Классификационная проблема. – Борок, 1984. – 42 с. Рукопись депонирована. в ВИНТИ 05.11.1984, № 7149-84.
4. Кондаков Н. И. Логический словарь. – М.: Наука, 1971. – 658 с.

5. Покровский М. П. Введение в классиологию. – Екатеринбург: ИГТ УрО РАН, 2014. – 484 с.
6. Прилуцкий В. В. Американские мормоны-фундаменталисты и традиция «исторической» полигамии XIX – начала XX вв. // *Studia Humanitatis*. – 2018. – № 4. [Электронный ресурс]. URL: <http://st-hum.ru/content/priluckiy-vv-amerikanskije-mormony-fundamentalisty-i-tradiciya-istoricheskoy-poligamii-xix> (дата обращения: 20.05.2021).
7. Розова С. С. Классификационная проблема в современной науке. – Новосибирск: Наука, 1986. – 223 с.
8. Johnson M., Mullins P. Mormonism: Catholic, Protestant, Different? // *Review of Religious Research*. – 1992. – Vol. 34. – No 1. – P. 51–62.
9. List of denominations in the Latter Day Saint movement. [Электронный ресурс]. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_denominations_in_the_Latter_Day_Saint_movement#cite_ref-:0_22-0 (дата обращения: 09.02.2021).
10. Mead F. S., Hill S. S. *Handbook of denominations in the United States*. 11th ed., revised by C. D. Atwood. – Nashville: Abingdon Press, 2001. – 397 p.
11. Melton G. *The encyclopedia of American religions*. 7th ed. – Gale, 2003. – 1408 p.
12. Piepkorn A. C. *Profiles in belief: the religious bodies of the United States and Canada*. In 4 vols. – New York: Harper & Row, 1977–1979.
13. *Prolades Encyclopedia of Religion in Latin America & the Carriibbean* / ed. by C. L. Holland. – Costa Rica, 2013. [Электронный ресурс]. URL: www.prolades.com/clas-eng.pdf (дата обращения: 09.02.2021).
14. *The Doctrine and Covenants of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/132?lang=eng> (дата обращения: 09.06.2021).
15. Vasil'eva E. N. Problems and difficulties of classifying religions on the basis of confessional differences // *European Journal of Science and Theology*. – 2014. – Vol. 10. – No 6. P. 37–46 [Электронный ресурс]. URL: http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/49/4_Vasileva.pdf (дата обращения: 24.05.2021).
16. *What We Believe*. [Электронный ресурс]. URL: <https://thechurchofjesuschrist.org/who-we-are/our-beliefs/> (дата обращения: 01.03.2021).

References

1. Vasil'eva, E. N. (2021). Klassifitsirovanie religij kak metod issledovaniya ikh struktury [Classifying religions as a method of studying their structure] *XXVII Sretenskie chteniya. Materialy Vserossijskoj nauchno-bogoslovskoj konferentsii*. (Svyato-Filaretovskij pravoslavno-khristianskij institut. Moskva, 19–20 fevralya 2021) [XXVII Sretensky readings. Materials of the All-Russian Scientific and Theological Conference. Moscow, February 19–20, 2021] – Moskva: SFI. pp. 376–380. (In Russian).
2. Kaz'mina, O. E., Puchkov P. I. (2008). *Konfessii mira* [Confessions of the world]. Moskva: Otrazhenie. 275 p. (In Russian).
3. Kozhara, V. L. (1984). *Klassifikatsionnaya problema* [Classification problem]. Borok: The manuscript is deposited in VINITI 05.11.1984, No 7149-84. 42 p. (In Russian).
4. Kondakov, N. I. (1971). *Logicheskij slovar'* [Logical dictionary]. Moskva: Nauka. 658 p. (In Russian).
5. Pokrovskij, M. P. (2014). *Vvedenie v klassiologiyu* [Introduction to classiology]. Ekaterinburg: IGG UrO RAN. 484 p. (In Russian).

6. Prilutskij, V. V. (2018). Amerikanskije mormony-fundamentalisty i traditsiya “istoricheskoy” poligamii XIX – nachala XX vv. [American fundamentalist Mormons and the tradition of “historical” polygamy of the XIX – early XX centuries] *Studia Humanitatis*. No. 4. URL: <http://st-hum.ru/content/priluckiy-vv-amerikanskije-mormony-fundamentalisty-i-traditsiya-istoricheskoy-poligamii-xix> (access: 20.05.2021). (In Russian).
7. Rozova, S. S. (1986). *Klassifikatsionnaya problema v sovremennoj nauke* [Classification problem in modern science]. Novosibirsk: Nauka. 223 s. (In Russian).
8. Johnson, M., Mullins, P. (1992). Mormonism: Catholic, Protestant, Different? *Review of Religious Research*. Vol. 34. No. 1. pp. 51–62.
9. List of denominations in the Latter Day Saint movement (2021). URL: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_denominations_in_the_Latter_Day_Saint_movement#cite_ref:-0_22-0 (access 09.02.2021).
10. Mead, F. S., Hill, S. S. (2001). *Handbook of Denominations in the United States*. 11th ed., revised by C. D. Atwood. Nashville: Abingdon Press. 397 p.
11. Melton, G. (2003). *The encyclopedia of American religions*. 7th ed. Detroit; New York etc: Thompson; Gale. 1408 p.
12. Piepkorn, A. C. (1977–1979). *Profiles in belief: the religious bodies of the United States and Canada*. In 4 vols. New York: Harper & Row.
13. Holland, C. L. (ed). (2013). *Prolades Encyclopedia of Religion in Latin America & the Carribean*. URL: www.prolades.com/clas-eng.pdf (access: 09.02.2021).
14. The Doctrine and Covenants of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (2013). URL: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/dc-testament/dc/132?lang=eng> (access 09.06.2021).
15. Vasil'eva, E. N. (2014). Problems and difficulties of classifying religions on the basis of confessional differences. *European Journal of Science and Theology*. Vol. 10. No 6. pp. 37–46; URL: http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/49/4_Vasileva.pdf (access 24.05.2021).
16. What We Believe. URL: <https://thechurchofjesuschrist.org/who-we-are/our-beliefs/> (access 01.03.2021).

Об авторе

Васильева Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент, Московский государственный лингвистический университет, Москва, Российская Федерация, ORCID: 0000-0002-4780-567X, e-mail: falsafa@list.ru

About the author

Elena N. Vasil'eva, Cand. Sci (Philos.), Moscow State Linguistic University, Assistant Professor, Moskva, Russian Federation, ORCID: 0000-0002-4780-567X, e-mail: falsafa@list.ru

Поступила в редакцию: 21.06.2021

Received: 21 June 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

Изучение символики НРД: факты и предположения

В. Э. Беспалова

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье исследуется тема символики новых религиозных движений (НРД). Автор ставит вопросы: какие способы исследования символического можно использовать относительно НРД, а также – можно ли руководствоваться исследовательскими предположениями, противоречащими официальной трактовке символики или не имеющими подтверждения от представителей новых религиозных движений.

Содержание. Новые религиозные движения изучены со многих сторон, однако исследования символики НРД остается недостаточно разработанным. Отмечается, что обобщающих трудов, специально по этой теме, почти нет. Между тем понятие *символического* очень важно в религии и его нельзя обходить стороной. В статье рассматриваются три способа исследования символов НРД.

В первом случае изучается только основная трактовка символики движения – она достаточно доступна, ее можно увидеть в литературе самих НРД, на их сайтах, узнать трактовку у последователей. В такой трактовке обычно содержатся ссылки на основные постулаты верований, на которых движение считает нужным акцентировать внимание.

Следующий способ – выявление предшествовавших аналогов, которые могут быть прямо или косвенно заимствованы НРД, без явного признания этого заимствования. Полагаем, что символы НРД сознательно созданы и продуманы в синкретической стилистике, совмещающей воедино разные смыслы, приемлемые для мировоззрения НРД. Как правило, представители НРД не признают утверждений о таких заимствованиях. Между тем семантический анализ символики НРД позволяет судить о том, откуда они были заимствованы, а также строить предположения, почему символ был перенят.

Наконец, можно изучать символы НРД с точки зрения психологии, выявляя архетипы социального бессознательного, проявляющиеся через символику. Дополнительно возможно исследование частей символа (такие как форма, начертание, цвет).

Выводы. Анализ символики новых религиозных движений дает интересный ракурс для их исследования. При таком подходе открываются не только официальные версии самих НРД о своих символах, но и сокрытые смыслы, в том числе не всегда осознаваемые самими последователями НРД.

Ключевые слова: новые религиозные движения, сакральность, символика, семантический анализ, религиоведение.

Для цитирования: Беспалова В. Э. Изучение символики НРД: факты и предположения / В. Э. Беспалова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 167–177. DOI 10.35231/18186653_2021_3_167

Researching the NRMs symbolism: facts and assumptions

Valeriya E. Bepalova

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article is devoted to the study of the new religious movements (NRM) symbolism. The author raises the following questions: what methods of symbolic research can be used in relation to NRM, as well as whether it is possible to be guided by research assumptions that contradict the official interpretation of symbolism or do not have confirmation from representatives of new religious movements?

Content. New religious movements have been studied from many sides, but the study of the NRM symbols remains insufficiently developed. The author notes that there are almost no generalizing works specifically devoted to this topic. Meanwhile, the concept of the symbolic is very important in religion and it cannot be ignored. The article discusses three ways to study NRM symbols.

In the first case, only the main interpretation of the movement symbolism is studied – it is quite accessible, it can be seen in the NRM literature, on their websites, and learn the interpretation from followers. This interpretation usually contains references to the main tenets of the creeds, on which the movement considers it necessary to focus attention.

The next method is to identify previous analogues that can be directly or indirectly borrowed by NRM, without explicitly recognizing this borrowing. The author believes that the NRM symbols are deliberately created and thought out in a syncretic style that combines different meanings that are acceptable for the NRM worldview. As a rule, NRM representatives do not recognize allegations of such borrowings. Meanwhile, the semantic analysis of NRM symbols allows us to judge where they were borrowed from, as well as to make assumptions about why the symbol was adopted.

Finally, it is possible to study the NRM symbols from the psychology point of view, identifying the social unconscious archetypes that manifest themselves through symbolism. Additionally, it is possible to study the parts of the symbol (such as shape, outline, and color).

Conclusions. The author believes that the analysis of the NRM symbols opens an interesting angle for their study. This approach reveals not only the official versions of the NRM themselves about their symbols, but also hidden meanings, including those not always realized by the NRM followers themselves.

Key words: new religious movements, sacredness, symbolism, semantic analysis, religious studies.

For citation: Bepalova, V. E. (2021). Izuchenie simvoliki NRD: fakty i predpolozheniya [Researching the NRMs symbolism: facts and assumptions]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 167–177. DOI 10.35231/18186653_2021_3_167 (In Russian).

Введение

Новые религиозные движения (НРД) – термин достаточно спорный и специфичный. Сразу вспоминается замечание М. Ю. Смирнова из статьи «Будущее новых религиозных движений в России: неопределенность перспективы» про непонятное название, все три слова которого вызывают вопросы – спорные данные по численности, неясный путь интеграции в общество, сложное взаимодействие с политическими силами [12]. Изучением НРД занимаются уже достаточно большое количество времени специалисты из разных областей. При этом будущее самого объекта исследований в России весьма туманно¹. Тем не менее, явление реально существует и, для религиоведения остается актуальной задача искать те ракурсы исследования, которым еще не было уделено достаточно внимания.

Анализ символики НРД представляется одним из таких недостаточно разработанных ракурсов взгляда на НРД. С нашей точки зрения, этот анализ может быть продуктивным исследовательским ходом для раскрытия не только явленных в публичное пространство, но и сокрытых смыслов, конституирующих новые религиозные движения.

¹ Одно из последних громких дел – судебное разбирательство с Церковью последнего завета. Прокуратура Красноярского края направила в суд иск о ликвидации этой религиозной организации, а чуть позже на имущество Виссариона и его ближайших сподвижников был наложен арест. (Суд арестовал имущество лидеров «Церкви последнего завета». 27 декабря 2020 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://iz.ru/1105105/2020-12-27/sud-arestoval-imushchestvo-liderov-tserkvi-poslednego-zaveta> (дата обращения: 15.06.2021).

В 2020 году Верховный суд РФ ликвидировал по заявлению Минюста «Родную партию», являющуюся политическим крылом движения «Звенящие кедры России». Целью партии было представление и продвижение на политической арене интересов анастасийцев. (Партия, представляющая движение «Звенящие кедры России», упразднена Верховным судом. 17 ноября 2020 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kp.ru/online/news/4085483/> (дата обращения: 15.06.2021).

Лидером по нападкам от властей, конечно же, является Церковь саентологии. Один из руководителей саентологов Санкт-Петербурга Иван Мащицкий до сих пор проходит уголовному делу о разжигании ненависти и незаконном предпринимательстве членов религиозной группы. (Лидера саентологов Петербурга Ивана Мащицкого снова отправили в СИЗО. 16 марта 2021 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://abnews.ru/2021/03/16/lidera-saentologov-peterburga-ivana-maciczko-snova-otpravili-v-sizo/> (дата обращения: 14.06.2021).

При этом говорить о полном уничтожении НРД не приходится, так как их очень удобно использовать в политических целях. В случае необходимости создания иллюзии борьбы с «сектами» – проводятся репрессии. Но, с другой стороны, члены НРД могут быть управляемым электоратом.

Содержание исследования

Обычно с точки зрения символики НРД не изучают, затрагивая этот аспект лишь иллюстративно. Неизвестны специальные обобщающие труды непосредственно по исследованию символов и атрибутов НРД. Как правило, относительно подробно о символике можно узнать в литературе и других материалах самих НРД, но очевидно, что такие источники не всегда предоставляют полностью достоверную информацию.

Между тем феномен символического играет огромную роль в любой религии. «Символы, ритуалы и обряды предназначены для создания, возбуждения или поддержания определенных психических состояний личности или группы, в том числе измененных состояний» [2, с. 223]. Исследовать религию без внимания к ее символизму не представляется возможным, а потому в рамках изучения НРД этому особенно важно уделить внимание. Обратимся к понятиям символа и религиозного символа.

Что есть символ? На этот счет существует масса ответов, так как вопросами символа занималось огромное количество исследователей из разных областей. В свое время А. Ф. Лосев давал много определений символа, среди которых наиболее известно, что «символ есть субстанциальное тождество идеи и вещи, сущности и явления в работе» [6, с. 631]. К.Г. Юнг определял символ, как «термин, имя или изображение, которые могут быть известны в повседневной жизни, но обладают специфическим добавочным значением к своему обычному смыслу. Это подразумевает нечто смутное, неизвестное или скрытое от нас» [15, с. 304]. Схожее определение встречаем и в философском энциклопедическом словаре:

«Символ (от греч. *symbolon* – знак, опознавательная примета) – идея, образ или объект, имеющий собственное содержание и одновременно представляющий в обобщенной, неразвернутой форме некоторое иное содержание. С. стоит между (чистым) знаком, у которого собственное содержание ничтожно, и моделью, имеющей прямое сходство с моделируемым объектом, что позволяет модели замещать последний в процессе исследования» [3, с. 607].

А что понимается под религиозным символом? Н. Н. Шатохина в статье «Религиозный и художественный символ в системе культуры» предлагает такое объяснение церковной символики:

«Церковная символика являет божественную картину мира. Церковный символ не есть “условный знак” того, что он изображает, он содержит в себе суть изображаемого... Духовная реальность открывается через символы в вещественных и художественных образах ... символ рассматривается как посредник между божественным и человеческим» [14, с. 34].

Символ в религии помогает достаточно точно передать тот или иной посыл, который может быть сложно выразить просто словами. Большую мысль, описание которой потребовало бы много времени, мы заворачиваем и трансформируем в символ, в результате получая уникальную вещь.

«Религиозный символ, как имя сакрального предмета, таит в себе энергию того, что он символизирует, и пробуждает в верующем соответствующую силу. Отсюда единство мистики и магии в религиозном имени. Так, для христианина символ креста означает не только крест как отдельный материальный предмет, но вместе с тем всю мистическую историю Бога-Спасителя; восприятие креста магически активизирует в православном или католике веру в личное спасение и вечную жизнь» [5, с. 11].

Важным моментом в данном случае является феномен активации веры. Верующий, смотря на символ или держа в руках символический предмет, не просто разумом понимает его значение. На уровне подсознания активизируются процессы веры, чувство истинности и священности той религии, к которой верующий принадлежит.

Одной из специфик НРД является относительно недавнее время их возникновения¹, в сравнении с исторически сложившимися религиозными системами. Значит и смысловые коннотации символики в НРД не всегда имеют устоявшуюся и строго однозначную интерпретацию в самих этих сообществах. Обычно эти символы представляют собой продукт религиозного творчества лидера/лидеров НРД, созданный, чтобы полностью отразить всю суть верования. Вновь обратимся к Юнгу:

«Религиозные символы и концепции веками являлись объектом заботливой и вполне сознательной работы по их усовершенствованию. Так же верно и утверждение верующих о том, что их первоисточник настолько глубоко сокрыт под таинственным покровом прошлого, что кажется, будто они имеют нечеловеческое происхождение» [16, с. 35].

Так как все НРД являются синкретическими образованиями, мы можем утверждать, что их символы в равной мере являются синкретическими². Можно говорить это и о «физической» форме символа и о его внутреннем содержании.

¹ Вопрос о времени возникновения НРД до сих пор открыт в религиоведческом дискурсе, но мы возьмем версию, которую можно встретить у И. Я. Кантерова в пособии «Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины)» о второй половине XX века как времени их массового распространения [4].

² Это утверждение, разумеется, является достаточно спорным. Потому что даже без оглядки на религию, мы можем задать вопрос: а какой, в принципе, символ в современном мире не будет синкретичным? При этом мы говорим о заимствовании не только формы, но и содержания.

Ведь заимствование формы может происходить без заимствования содержания¹. Впрочем, может заимствоваться не только форма, но и смысл. Примером могут служить представители славянского неоязычества с их во многом синкретичной символикой². Более того, адепты неоязычества не только не скрывают факт заимствования, но всячески его демонстрируют, так как это является мостом между неоязычеством и язычеством.

Для религиоведа нет сомнений в том, что символы, как объекты, в которые вложена суть движения, его сакральные смыслы, должны быть исследованы. Но важным представляется вопрос, с какой позиции их изучать. Ниже мы рассмотрим несколько вариантов на примере Церкви саентологии и Церкви объединения.

В первую очередь надо, разумеется, принимать во внимание официальную трактовку того или иного символа в самих НРД. Те НРД, что являются многочисленными и относительно долго существуют, охотнее идут на контакт с исследователями, поэтому об их символике есть достаточно информации – той, что присутствует в их литературе, и той, которую они предоставили исследователям.

Официальная трактовка позволяет понять тот смысл, который НРД полагает возможным открыть в публичном пространстве. Он доступен и для последователей и для всех остальных людей. То, как символы интерпретируются, говорит о том, какие самые главные постулаты веры выделяются создателями движения, на чем это движение стоит.

Для примера возьмем Церковь саентологии и саентологический крест. Официальную трактовку можно найти во многих источниках:

«Это восьмиконечный крест, символизирующий восемь частей, или динамик, жизни, посредством которых каждый индивидуум стремится к выживанию. Вот эти части: стремление к существованию в качестве себя как индивидуума; стремление к выживанию посредством творчества (сюда также входит семья и воспитание детей); стремление к выживанию в группе индивидуумов или в качестве этой группы; стремление к выживанию посредством всего человечества и в качестве человечества; стремление к выживанию в качестве форм жизни и с помощью форм жизни, таких как животные, птицы, насекомые, рыбы и растения; стремление к выживанию физической вселенной посредством самой физической вселенной и с помощью физической вселенной и каждого из её

¹ Темой для дискуссии, например, может быть переход символа креста из языческих систем в систему христианства с сохранением формы, но изменением смысла. Н. В. Осташова в своей диссертации «Символ креста в истории культуры» подробно рассмотрела эволюцию значения этого древнего символа [9].

² Синкретичность в данном случае тесно связана с подходом к изучению истории. Невозможно доподлинно воссоздать языческие верования – во-первых, по причине отсутствия достаточного количества достоверных материалов, а во-вторых, потому что в зависимости от территории распространения славян и от века их верования не оставались неизменными.

компонентов; стремление к выживанию в качестве духовных существ или стремление к выживанию самой жизни; стремление к существованию в качестве бесконечности, о которой ещё говорят как о Верховном Существе. Саентологический крест символизирует способность жить в гармонии с каждой из этих областей существования» [13, с. 13].

Это информация, которая доступна каждому интересующемуся. Более подробной трактовки, почему именно крест, а не любая другая форма изображения динамик, не дается. Этот символ является одним из самых главных в саентологии и по существу, заключает в себе основную идею движения.

Теперь возьмем для примера символ Церкви объединения (Церковь Муна). Церковь дает очень подробную трактовку того, что есть в их символе и почему:

«Круг в центре символизирует Бога, истину, жизнь и свет. Эти четыре элемента распространяются или расходятся лучами по всей Вселенной в 12 направлениях. Число 12 символизирует 12 основных типов характера человека. Исторически число 12 было важным в Божьем провидении (например, 12 апостолов Иисуса). Значение его в том, что истина (Принцип) может распространяться 12 путями. Внешний круг представляет собой гармонию действия отдавания и принятия, вселенского закона. Квадрат символизирует четырехпозиционное основание. Золотой цвет представляет мечту о вечном идеальном мирном мире, в котором каждый из нас станет центром мира творения» [8].

Трактовка Церкви объединения отличается повышенной конкретикой. Объясняется каждая деталь символа – и что она означает и почему она именно такая. Более того, в символ попытались включить как можно больше идей движения.

Следующий момент – это акцент на синкретичности и подобии. Если мы берем за основу то, что символ, как и все учение НРД, синкретичен, то можем найти отголоски символов НРД в других религиозных/философских/художественных символах. Вернемся к саентологическому кресту. Считается, что он символизирует восемь динамик. Но сразу возникает вопрос, почему символом является именно крест. Крест как христианский символ религиозной значимости для саентологов не имеет. Нет такого объяснения, что динамики нужно было располагать именно в форме креста, их можно было бы расположить как угодно. Более того, сами лучи разные: четыре из них короче других. Это, конечно, можно объяснить тем, что сначала было четыре динамики, а следующие четыре появились позже. Но как тогда объяснить то, что четыре динамики представляющие сам крест, тоже не равны? Нижняя явно больше, чем другие.

Вид креста очень напоминает христианский, но внятного объяснения этому сходству саентология не дает, ограничиваясь ссылками на общекультурную распространенность крестообразных изображений. Поскольку нет никаких точных доказательств связи этого символа с христианским крестом, кроме очевидной схожести по внешнему виду, мы можем высказывать лишь предположение, которое не найдет поддержки у представителей Церкви.

Это предположение таково, что данная схожесть не случайна, а обусловлена маркетинговой составляющей. По нашему мнению, Церковь саентологии представляет собой образец религии как товара¹. На наш взгляд, дианетика и Церковь саентологии – правильно укомплектованный товар, на который в свое время появился большой спрос. Его создали и продвигают по всем рыночным законам. Использовать христианский символ очень удобно в рамках работы с подсознанием аудитории. Христианская церковь давно знакома жителям США. Она старая и обладает неким положительным авторитетом. Таким образом, когда люди видят не какой-то незнакомый символ, а давно знакомый им крест, отношение к Церкви подсознательно меняется в положительную сторону, идет восприятие креста как чего-то давно знакомого, безопасного. Поэтому Церковь саентологии использовала этот символ как часть упаковки своего товара.

Разумеется, это только предположение, но мы вполне можем его высказывать. Дизайн религиозного движения играет весомую роль в его продвижении. Когда новый товар появляется на «религиозном рынке», необходимо учитывать любую мелочь. Упаковка обладает способностью доносить вербальную и невербальную информацию о продукте и самом производителе. С помощью правильной упаковки можно успешно заинтересовывать потребителей и продвигать товар.

Если внимательно рассмотреть символ Церкви Муна, то увидим солнце. В описании, которое предлагает Церковь, есть «лучи» и «круг в центре», а не Солнце как небесное светило. Но, думается, что разница не существенна. Во многих культурах солнце являлось символом верховного бога, света, тепла, энергии. Как пишет В. М. Рошаль в «Энциклопедии символов»: «Лучи – это символ плодотворяющей силы, святости, духовного просветления и творческой энергии, созидательной силы» [10, с. 315]. Церковь объединения дает такую же трактовку своего символа, заимствовав и сам символ из более ранних культур, а также его значение и его восприятие на уровне подсознания.

И это подводит нас к рассмотрению символов НРД с точки зрения психологии. Здесь можно выделить два подхода – широкий, при котором феномен символа исследуется как целостный комплекс воздействия на умонастроения и поведение; и узкий, при котором исследуются отдельные составляющие конкретного символа и их влияние на сознание человека.

¹ Мы не ставим здесь вопрос об истинности или ложности движения. Речь идет о структуре данного НРД и методах его продвижения.

Первый подход близок к философскому осмыслению. Э. Фромм, Э. Кассирер, К. Юнг, З. Фрейд – все они изучали символ и символическое мышление достаточно глубоко, на уровне связи с общечеловеческим через сновидения, архетипы и бессознательное. Такой подход сложно использовать для исследования конкретных символов НРД, разве что в плане влияния устоявшихся символов на коллективное бессознательное.

Узкий подход ближе к культурологии и маркетингу. Здесь идет речь об изучении конкретного символа и его составляющих, о влиянии цвета символа, его формы, размеров, текстуры, структуры и пр. К примеру, возьмем цвет символа. Существует ряд интересных трудов, посвященных изучению психологии цвета. Сошлемся на работу Н. В. Серова, где сосредоточена комплексная информация по исследованию воздействия цвета. «Цвет – это идеальное (психическое), связанное с материальным (физическим и/или физиологическим) через эмоции (чувства) как их информационно-энергетическое (хроматическое) отношение» [11, с. 8].

Посмотрим с этой точки зрения на главный символ Церкви объединения. Он часто изображаются в золотом цвете. Золотой цвет имеет прекрасное воздействие на психику человека. «Цветами, в наибольшей степени похожими на солнечный свет были белый и золотой (желтый). Поэтому эти цвета считались божественными. Они были цветами богов, священных животных, жрецов и т. д.» [1, с. 11]. Это также цвет славы, успеха, света, торжества. Он отлично подходит для символа религиозного движения, вызывая исключительно приятные эмоции. Символ Церкви объединения также периодически подается в красном цвете. Основатель этой церкви – Мун Сан Мен являлся южнокорейским религиозным лидером. А в Южной Корее красный цвет также часто ассоциируется с солнцем. Сам Мун занимался исследованием и трактовкой символов. В труде «Божественный принцип» он неоднократно занимается объяснением христианских символов и расшифровкой библейских текстов. «Итак, дерево жизни – это символ мужчины, воплотившего идеал творения, т. е. совершенного Адама» [7, с. 112].

Выводы

Изучая официальную позицию НРД об их символах, мы исследуем ту информацию, которая представлена как внешней, так и внутренней аудитории. Это своего рода послание, рассказывающее о ключевом постулате движения, основных его идеях. Мысль, заключенная в символику, транслируется регулярно. Как правило, это та идея, которая крайне важна для понимания сути движения.

Исследуя схожесть символа движения с другими известными символами, мы можем строить предположения о том, какого эффекта хотело добиться НРД. Взяли ли они чужой символ, чтобы скорректировать восприятие себя аудиторией? Или изначально значение символа близко их доктрине? (Пример: использование образа солнца, как символа света, тепла, надежды). А может быть движение взяло себе символ/часть символа другой религии, чтобы показать духовную связь и преемственность? Наконец, изучая психологическое влияние внешнего вида символа, мы также можем сделать выводы, какой эффект хочет оказать НРД на аудиторию.

Список литературы

1. Базыма Б. А. Психология цвета: Теория и практика. – М.: Речь, 2007. – 208 с.
2. Буравлева Н. А. Религиозные символы // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. Серия: Педагогика, психология. – 2015. – № 1 (20). – С. 222–224.
3. Губский Е. Ф., Кораблева Г. В., Лутченко В. А. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 576 с.
4. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины). – Владимир: Изд-во Владимирского гос. ун-та, 2006. – 385 с.
5. Лещенко А. М. Феномен христианского религиозного символа // East European Scientific Journal. – 2016. – № 2. – С. 90–93.
6. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 962 с.
7. Мун Сан-Мен. Божественный принцип. – М.: Новый Центр, 1998. – 448 с.
8. Мун Сан-Мен. Традиции Церкви Объединения. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dp-study.org/knigi/traditsii-tserkvi-ob-edineniya> (дата обращения: 13.06.2021)
9. Осташова Н. В. Символ креста в истории культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2004. – 24 с.
10. Рошаль В. М. Энциклопедия символов. – М.: АСТ, 2008. – 190 с.
11. Серов Н. В. Символика цвета. – СПб.: Страта, 2015. – 214 с.
12. Смирнов М. Ю. Будущее новых религиозных движений в России: неопределенность перспективы // Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. – М.: ИД «АТИСО», 2011. – С. 200–211.
13. Хаббард Л. Р. Саентология. Основы мысли. – Киев: New Era, 1998. – 208 с.
14. Шатохина Н. Н. Религиозный и художественный символ в системе культуры // Ценности и смыслы. – 2018. – № 1 (53) – С. 34–44.
15. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Канон+, 2015. – 336 с.
16. Юнг К. Г. Человек и его символы. – М.: ИОИ, 2020. – 404 с.

References

1. Bazyma, B. A. (2007). *Psihologiya tsveta: Teoriya i praktika*. [Colour psychology: theory and practice]. Moskva: Rech'. 208 p. (In Russian).
2. Buravleva, N. A. (2015). *Religioznye simvolyy* [Religion symbols] *Vektor nauki Tol'yatinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: pedagogika, psihologiya*. [Tol'yatti State University vector of science. Series: pedagogy, psychology]. No. 1 (20). pp. 222–224. (In Russian).
3. Gubskij, E. F., Korablyova, G. V., Lutchenko, V. A. (2003). *Filosofskij entsiklopedicheskij slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moskva: INFRA-M. 576 p. (In Russian).

4. Kanterov, I. Ya. (2006). *Novye religioznye dvizheniya (vvedenie v osnovnyye kontseptsii i terminy)* [New Religious Movements (Introduction to basic concepts and terms)] Vladimir: Izdatel'stvo Vladimirskego gosudarstvennogo universiteta [Vladimir State university press]. 385 p. (In Russian).
5. Leshchenko, A. M. (2016). Fenomen hristianskogo religioznogo simvola [The Christian religious symbol phenomenon]. *East European Scientific Journal*. No. 2. Warshava: Nowa Perspektywa. pp. 90–93 (In Russian).
6. Losev, A. F. (1993). *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology]. Moskva: Mysl'. 962 p. (In Russian).
7. Mun San-Men. (1998). *Bozhestvennyj printsip* [Divine Principle]. Moskva: Novyj Tsentr. 448p. (In Russian).
8. Mun San-Men. *Traditsii Tserkvi Ob"edineniya*. [The Unification Church traditions]. [Elektronnyj resurs]. URL: <https://www.dp-study.org/knigi/traditsii-tserkvi-ob-edineniya> (access: 13.06.2021) (In Russian).
9. Ostashova, N. V. (2004). *Simvol kresta v istorii kul'tury* [Symbol of the cross in cultural history]. Sankt-Peterburg. 24 p. (In Russian).
10. Roshal', V. M. (2008). *Entsiklopediya simvolov* [Encyclopedia of symbols]. Moskva: AST. 190 p. (In Russian).
11. Serov, N. V. (2015). *Simvolika tsveta*. [Color symbols]. Sankt-Peterburg: Strata. 214 p. (In Russian).
12. Smirnov, M. Yu. (2011). Budushchee novyh religioznyh dvizhenij v Rossii: neopredelyonnost' perspektivy [The future of New religious movements in Russia: The uncertainty of prospects] *Religiya kak sotsial'nyj institut* [Religion as social institute] ed. by E. S. Elbakyan. Moskva: Izdatel'skij dom ATISO. pp. 200–211. (In Russian).
13. Habbard, L. R. (1998) *Saentologiya. Osnovy mysli*. [Scientology: The Fundamentals of Thought]. Kopenhagen: New Era. 208 p. (In Russian).
14. Shatokhina, N. N. (2018). Religioznyj i hudozhestvennyj simvol v sisteme kul'tury. [Religious and artistic symbol in the cultural system]. *Tsennosti i smysly*. [Values and meanings]. No. 1 (53). pp. 33–34 (In Russian).
15. Yung, K. G (2015). *Arketip i simvol* [Archetype and Symbol]. Moskva: Kanon. 336 p. (In Russian).
16. Yung, K. G (2020). *Chelovek i ego simvol*y [Man and His Symbols]. Moskva: Institut obshchegumanitarnyh issledovanij. 404 p. (In Russian).

Об авторе

Беспалова Валерия Эдуардовна, аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: valerybsp@yandex.ru

About the author

Valeriya E. Bepalova, graduate student of the Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: valerybsp@yandex.ru.

Поступила в редакцию: 04.07.2021

Received: 04 July 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDC 2 : 141.45 (47 + 57) "1986/1991"
DOI 10.35231/18186653_2021_3_178

«Перестройка» атеистической системы в Советском Союзе (1986–1991)

В. А. Курилов

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье анализируется идеологическая реформа второй половины 1980-х гг. в сфере свободы совести в Советском Союзе. Раскрываются особенности распространения концепции «Нового мышления» на атеистическую систему и политику государства по отношению к религиозным объединениям.

Содержание. В политике государства по отношению к религиозным объединениям четко просматриваются три периода развития идеологической реформы советского социализма. Первый период (1986–1988) связан с новыми идеологическими установками XXVII съезда КПСС. Происходит постепенное узнавание в носителях религиозного сознания лояльных советских граждан, отход от устаревших принципов и методов научного атеизма. Приоритет отдается опосредованному атеистическому воздействию в социально-психологической и образовательной сфере. Верующих стараются полнее включить в социально-политическую жизнь общества. Особая роль отводится реализации идеи консолидации атеистов и верующих на платформе общечеловеческих ценностей, также получает теоретическое обоснование метод морально-нравственной переориентации обыденного религиозного сознания. Второй период (1988–1990) продолжает развивать и углублять распространение концепции «Нового мышления» в сфере свободы совести. Религиозные объединения при поддержке государства начинают активно проявлять себя в публичной сфере. Коммунистическая партия посредством государства стремится направить социальную активность религиозных объединений на обеспечение стабилизации общественных процессов, на поддержку партийного курса реформ, на нейтрализацию деятельности конфликтных религиозных групп. Третий, заключительный период идеологической реформы (1990–1991) характеризуется мировоззренческой капитуляцией КПСС по вопросу принципиального отношения к религии, но при этом светское государство продолжает активно втягивать лояльные религиозные объединения в сферы социально-политической и идеологической жизни общества. Проблемы в экономике, идейное разложение партийной и государственной бюрократии приводили к разочарованию общества в господствующей идеологии, а следовательно – эта идеология утрачивала свои основные функции (мобилизационную, интегрирующую, пропагандистскую, ориентационную).

Выводы. Идеологическая реформа в период «перестройки» носила противоречивый характер. Государство все активнее втягивало религиозные объединения в социально-политическую жизнь советского общества, а КПСС утрачивала идеологическую гегемонию и

руководящие рычаги, в том числе и из-за роста авторитета религиозных объединений, который приводил к эскалации критики научного атеизма, а с ней и всего марксистско-ленинского мировоззрения. Поскольку идеологическое воздействие было ключевым методом управления обществом для КПСС, то обновление идеологии стало необходимым. Концепция «Нового мышления» не смогла смягчить набиравший силу процесс раскрепощения духовной жизни и в определенной мере даже ускорила разложение однопартийной системы.

Ключевые слова: концепция «Нового мышления», «перестройка», атеистическая система, политика государства по отношению к религиозным объединениям, идеологическая реформа социализма.

Для цитирования: Курилов В. А. «Перестройка» атеистической системы в Советском Союзе (1986–1991) / В. А. Курилов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 178–190. DOI 10.35231/18186653_2021_3_178

“Perestroika” of the Atheistic system in the Soviet Union (1986–1991)

Viktor A. Kurilov

*Pushkin Leningrad State University
Sankt-Petersburg, Russian Federation*

Introduction. The article is devoted to the ideological reform of the second half of the 1980s in the sphere of freedom of conscience in the Soviet Union. The author reveals the peculiarities of the extension the “New Thinking” concept to the atheistic system and the State policy in relation to religious associations.

Content. Three periods of the ideological reform of Soviet socialism are clearly visible in the state policy towards religious associations. The first period (1986–1988) is associated with the new ideological attitudes of the CPSU XXVII Congress. There is a gradual recognition of loyal Soviet citizens in the carriers of religious consciousness, a departure from the outdated principles and methods of scientific atheism. Priority is given to indirect atheistic influence in the socio-psychological and educational spheres. The aim was to include believers more fully in the socio-political life. A special role is assigned to the implementation of the idea of consolidating atheists and believers on the universal values platform. The method of moral reorientation of everyday religious consciousness also receives a theoretical justification. The second period (1988–1990) continues to develop and deepen the dissemination the “New Thinking” concept in the field of freedom of conscience. Religious associations with the support of the State are beginning to actively manifest themselves in the public sphere. The Communist Party, through the State, seeks to direct the social activity of religious associations to ensure the stabilization of social processes, to support the party’s course of reforms, to neutralize the activities of conflicting religious groups. The third and final period of the ideological reform (1990–1991) is characterized by the CPSU ideological capitulation on the issue of a principled attitude to religion, but at the same time the secular State continues to actively involve loyal religious associations in the socio-political and ideological spheres. Problems in the economy, the ideological

decomposition of the Party and State bureaucracy led to the disappointment of society in the prevailing ideology, and consequently this ideology lost its main functions (mobilization, integrating, propaganda, orientation).

Conclusions. Ideological reform during the period of “perestroika” was contradictory. The State more and more actively involved religious associations in the socio-political life of Soviet society, and the CPSU was losing its ideological hegemony and leading levers, among other things, due to the growth of the religious associations authority, which led to an escalation of criticism of scientific atheism, and with it the whole Marxist-Lenin’s worldview. Since ideological influence was the key method of managing society for the CPSU, the renewal of ideology became necessary. The “New Thinking” concept could not soften the gaining strength of the spiritual life liberation, and to a certain extent even accelerated the disintegration of the one-party system.

Key words: “New thinking” concept, “perestroika”, atheistic system, state policy in relation to religious associations, ideological reform of socialism.

For citation: Kurilov, V. A. (2021). “Perestroika” ateisticheskoy sistemy v Sovetskom Soyuze (1986–1991) [“Perestroika” of the Atheistic system in the Soviet Union (1986–1991)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 178–190. DOI 10.35231/18186653_2021_3_178 (In Russian).

Введение

Реформы второй половины 1980-х гг. в Советском Союзе затронули господствующую идеологию и привели к качественному изменению идеологической сферы в целом и основных принципов атеистического воспитания в частности, а также задали обновленный курс политике государства по отношению к религиозным объединениям.

Следует выделить три периода реализации концепции «Нового мышления» в системе атеистического воспитания и политики государства в сфере свободы совести. Так, 1986–1988 гг. – период отказа от устаревшей установки рассматривать религию как форму буржуазной пропаганды, а верующих как идеологических противников социализма. В теории научного атеизма основное внимание уделяется раскрытию его позитивной функции, а в практике атеистического воспитания предпринимаются меры втягивания носителей религиозного сознания в производственную и общественную жизнь социалистических коллективов. Следующий период – 1988–1990 гг. – признание религии закономерным явлением в жизни социалистического общества и ведение активного диалога с представителями лояльных политической власти религиозных объединений в публичном пространстве, вовлечение их в легальную социальную деятельность. И 1990–1991 гг. – период мировоззренческой капитуляции партийной идеологии перед так называемым «возрождением» религии.

Историография данной проблемы не слишком обширна. Различные аспекты эволюции принципов атеистического воспитания и политики Советского государства по отношению к религиозным объединениям в период «перестройки» были затронуты в работах В. А. Алексеева, В. И. Гараджи, И. И. Масловой, Л. Н. Митрохина, М. П. Мчедлова, Т. К. Никольской, М. И. Одинцова, М. Ю. Смирнова. Однако научное исследование идеологической реформы в сфере свободы совести периода «перестройки», претендующее на полноту изложения, нам неизвестно.

Целью данной статьи является попытка раскрыть процесс распространения концепции «Нового мышления» на систему атеистического воспитания и политику государства по отношению к религиозным объединениям, а также выявить хронологические периоды идеологической реформы в сфере свободы совести в период «перестройки».

Источниковая база исследования преимущественно состоит из документов КПСС, материалов ЦГА Санкт-Петербурга (фонда уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по городу Ленинграду и Ленобласти), работ отечественных ученых.

Методология, избранная для настоящего исследования, включает системный подход, который предполагает анализ идеологической реформы в сфере свободы совести как системного объекта. Принцип историзма позволяет раскрыть идеологическую реформу в сфере свободы совести периода «перестройки» в эволюционном динамизме, показать генезис и особенности распространения концепции «Нового мышления» на партийную идеологию и государственную политику в сфере свободы совести. Принцип единства исторического и логического воспроизводит логическую модель вышеназванной реформы, которая отражает объективно развивающиеся в истории идеологические процессы в их существенных закономерностях и соотношениях.

Содержание исследования

В 1987 г. вышла в свет книга Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачёва «Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира», в которой была сформулирована сущность процесса идеологического обновления и задан вектор перестройки идеологической работы коммунистической партии и государства. Если предельно обобщить основные положения концепции «Нового мышления», то их можно свести к трем пунктам: 1) признание мира целостным образованием, несмотря на соревнование двух политико-экономических систем: социализма и капитализма; 2) приоритет общечеловеческих ценностей

над всеми другими; 3) ядерная разрядка, борьба за мир и предпочтение идеологической и экономической форм классовой борьбы. М. С. Горбачёв в своей книге писал: «Ядром нового мышления является признание приоритета общечеловеческих ценностей и ещё точнее – выживания человечества» [4, с. 149].

На первом этапе (1986–1988) идеологической реформы КПСС предполагалось сохранить основные рычаги воздействия на духовную жизнь общества в целом и сферу свободы совести в частности. В задачах КПСС по совершенствованию социализма и постепенному переходу к коммунизму отмечалось: «Важнейшая составная часть атеистического воспитания – повышение трудовой и общественной активности людей, их просвещение, широкое распространение новых советских обрядов и обычаев» [13, с. 165]. В новой редакции Устава КПСС, принятой XXVII съездом, по-прежнему в обязанности члена партии входила «борьба с религиозными предрассудками и другими чуждыми социалистическому образу жизни взглядами и нравами» [13, с. 190].

Важно отметить, что в указанный период не потеряла своего значения в практической деятельности идеологических организаций содержательно устаревшая директива Политбюро ЦК ВКП (б) от 24 января 1929 г., в которой церковные советы, мутаваллиаты, синагогальные общества и т. д. были объявлены легально действующими контрреволюционными организациями [16, с. 56]. Однако в методических рекомендациях 1988 г. советские специалисты по научному атеизму, говоря о сложности атеистического воспитания, отмечали, что бескомпромиссная борьба ведется против чуждой идеологии в сознании лояльно расположенных к социализму людей [14, с. 9–10]. Несмотря на противоположное атеистическому мировоззрение, верующие уже не рассматривались в качестве политических противников коммунистической партии.

Для начального периода характерна еще четкая, не размытая партийная мировоззренческая позиция, понимание атеистического воспитания как специфической области классово-идеологической борьбы [8, с. 401]. Сохраняла инерционную силу и научно-атеистическая парадигма в общественном сознании.

«В начале “перестройки” еще воспроизводится устоявшаяся за прежние десятилетия тематика и тональность работ по проблемам религии и атеизма. Вопросы “преодоления религии” еще ставятся в повестку конференций и отдельных исследований. Для вузов остаются обязательными задачи атеистического воспитания учащейся молодежи. Подвижки, наблюдаемые в сфере религиозной жизни общества, объясняются как признаки “размывания” религиозного сознания, а также – попытками модернизации религиозной идеологии» [24, с. 320].

Примат педагогических методов воздействия в атеистическом воспитании можно проиллюстрировать введением в 1987 г. по инициативе Совета по делам религии (СДР) при СМ СССР курса лекций «Актуальные вопросы социально-экономической и внешней политики советского государства» для слушателей духовных учебных заведений [3, с. 2–3]. В системе светского высшего образования происходит изменение структуры учебной дисциплины «Основы научного атеизма» – заметно уменьшается собственно атеистическая тематика, при этом увеличивается тематика религиоведческая [25, с. 168–170].

По сути, главное направление атеистического воспитания теперь стало заключаться в создании условий совпадения жизненных ценностных ориентаций верующих с ценностями и идеалами социалистического образа жизни [10, с. 210]. В идеологической работе формируется тенденция к эскалации воспитательного воздействия на процесс увеличения удельного веса нерелигиозных ценностных ориентаций в религиозном сознании.

Начало *второго этапа* (1988–1990) актуализации концепции «Нового мышления» в системе атеистического воспитания и политике государства в сфере свободы совести связано с символическим событием – встречей в Екатерининском зале Кремля Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачёва с Патриархом Московским и всея Руси Пименом (С. М. Извеков) и членами Синода РПЦ МП, которая состоялась 29.04.1988 г. Это событие явилось началом официального признания легитимности присутствия религиозных объединений в публичном пространстве. Признание факта закономерного существования религии в советском обществе логически приводило к тезису о важности качественной стороны носителей религиозного сознания в Советском Союзе, а не их количественной характеристики [1, с. 64].

В печатном органе ЦК КПСС, журнале «Коммунист» выходит редакционная статья «Социализм и религия», в которой раскрываются основные положения обновленной политики партии в религиозном вопросе. Статья заканчивается предложением к объединению атеистов и верующих: «Нашему обществу еще предстоит долгий путь развития, который атеисты и верующие пройдут вместе, отдавая силы воплощению в жизнь социалистических идеалов, выстраданных всей историей человечества» [15, с. 123]. Более того, оправдание легитимности присутствия религии в публичном пространстве сопровождалось признанием ЦК КПСС наличия социально-политического, экономического и духовного отчуждения в советском обществе [20, с. 5]. Стоит отметить и внешнеполитический аспект атеистической контрпропаганды – смещение идеологического противоборства между социально-политическими системами-антагонистами из сферы рациональной в сферу нравственную [11, с. 41–42].

Внимание к социально-психологической структуре сознания, образу жизни, степени социальной активности, прочности социальных связей верующих характеризовалось как «очеловечение» комплекса научно-атеистического воспитательного воздействия [6, с. 151–152], тем самым подчеркивалась гуманистическая направленность идеологической работы в целом и атеистического воспитания в частности.

Идеологический отдел ЦК КПСС в апреле 1990 г. направляет для практического применения в местные партийные органы сборник информационно-методических материалов [19, с. 4–12]. В этом сборнике отмечалась важность разграничения мировоззренческого и политического аспектов в отношении КПСС к религиозному комплексу. Идеологические учреждения стали развивать различные формы диалога с верующими: круглые столы, диспуты, лекции-концерты, привлекали к участию в этих мероприятиях представителей религиозных объединений. Духовенству ограниченно открыли доступ к выступлениям в СМИ [5, с. 16].

Бурная динамика роста количества зарегистрированных религиозных объединений за весь период «перестройки» свидетельствует не только о нормализации отношения к верующим, но и о стремлении государства смягчить деятельность конфликтных религиозных групп. Государство стало привлекать религиозные объединения для проведения воспитательной работы в пенитенциарной системе [22, с. 61]. В постановлении Совета по делам религий при СМ РСФСР «О ходе реализации предложений и замечаний Совета по делам религий при СМ СССР от 17.01.1989 года» формулируются основные направления политики государства в сфере свободы совести: 1) усиление воспитательной работы со служителями культов и церковным активом; 2) оказание содействия в миротворческой деятельности, в утверждении общечеловеческих ценностей и социалистической нравственности, в борьбе за социальный прогресс и укрепление дружбы народов; 3) поддержка усилий религиозных деятелей по вовлечению верующих в процесс перестройки, воспитание верующих в духе интернационализма и советского патриотизма, гражданственности; 4) важнейшее направление работы со служителями культов – воспитание у них стойкого иммунитета к буржуазной и клерикальной пропаганде [21, с. 35].

В результате выборов 1989–1990 гг. в Верховные Советы СССР и РСФСР, в краевые, областные и местные Советы народными депутатами были избраны 86

представителей религиозных объединений. В связи с этим выходит постановление Совета по делам религий при СМ РСФСР «О взаимодействии в решении служебных задач с народными депутатами, в том числе с избранными народными депутатами священнослужителями». В этом документе отделам СДР и местным аппаратам уполномоченных СДР предлагается определить возможность участия народных депутатов священнослужителей в решении задач, связанных с негативными ситуациями в религиозной обстановке, с оказанием позитивного воздействия на религиозных экстремистов, с формированием соответствующей среды, которая должна содействовать осуществлению в стране перестройки и повышению активности верующих в трудовой и общественной деятельности [18, с. 94]. Одной из форм активизации миротворческой деятельности священнослужителей являлось их поощрение за участие в соответствующих мероприятиях государственными и общественными органами [17, с. 45–48].

На втором этапе раскрывается главная цель концепции «Нового мышления» в партийной и государственной политике в сфере свободы совести – объединение атеистов и носителей религиозного сознания на основе общечеловеческих ценностей, а точнее – идеалов и ценностей социализма, которые разделяло подавляющее большинство в советском обществе, несмотря на разные мировоззренческие платформы.

Третий период (1990–1991) идеологической модернизации системы атеистического воспитания и политики государства по отношению к религиозным объединениям начинается с XXVIII съезда КПСС (2–13 июля 1990 г.) и заканчивается с принятием декларации о прекращении существования Советского Союза 26 декабря 1991 г.

На XXVIII съезде КПСС министр культуры СССР Н. Н. Губенко предлагал определить области возможного сотрудничества КПСС и религиозных объединений [23, с. 14–15]. Несмотря на платформу ЦК КПСС, в которой было отмечено то обстоятельство, согласно которому партия не отказывается от своих мировоззренческих позиций на фоне развития диалога атеистов и верующих [9, с. 7], XXVIII съезд КПСС утвердил новый партийный устав, в котором каждый член партии уже не обязан был бороться с «религиозными предрассудками». Таким образом, КПСС отказалась от принципиальной мировоззренческой позиции по отношению к религии. Секретариат ЦК КПСС в августе 1991 г. в своем постановлении закрепил за членами партии самоопределение по отношению к религии [12, с. 82].

Выводы

Распространение концепции «Нового мышления» на все отрасли идеологической деятельности в целом и на партийно-государственную политику в сфере свободы совести в частности – это попытка идеологической реформы в условиях кризиса социалистической системы. Идеологическая реформа в период «перестройки» носила противоречивый характер. Государство все активнее втягивало религиозные объединения в социально-политическую жизнь советского общества, а КПСС утрачивала идеологическую гегемонию и руководящие рычаги, в том числе и из-за роста авторитета религиозных объединений, который приводил к нарастающей критике научного атеизма, а с ним и всего марксистско-ленинского мировоззрения.

Активизация процесса консолидации атеистов и верующих с целью стабилизации советского общества открылась своей теневой стороной – усилением критики партийного атеизма, что привело к еще большему обострению идеологического кризиса и расшатыванию стабильности советского общества. Постепенно утрачивая контроль за духовной жизнью, КПСС не смогла адаптироваться к условиям мировоззренческого и политического плюрализма. Поскольку идеологическое воздействие было ключевым методом управления обществом для КПСС, то обновление идеологии стало необходимым.

Легальная деятельность религиозных объединений еще находилась под контролем и планомерным воздействием партийно-государственных органов, а вот общественная психология (сфера мироощущения) плохо поддавалась контролю. Нравственная переориентация носителей религиозного сознания и воспитательные методы воздействия идеологических институтов как раз и были направлены на формирования социальной психологии, т. е. той области общественного сознания, которая очень устойчива и плохо поддается целенаправленному вмешательству.

Идеологическая реформа не стабилизировала стихию социальной психологии, а концепция «Нового мышления» не смогла смягчить набиравшие силу процессы раскрепощения духовной жизни и в определенной мере даже ускорила разложение однопартийной системы.

Список литературы

1. Бабинов Ю. А. Методологические и практические предложения по перестройке планирования и проведения атеистической работы в современных условиях: материалы всесоюзной конференции «Проблемы атеизма в условиях демократизации советского общества» // Информационный бюллетень Всесоюзного общества «Знание», Центральный Дом научного атеизма. – М., 1990. – № 4. – С. 61–64.

2. Воронцов Г. В. и др. Вопросы научного атеизма в системе партийной учёбы. – Л.: Лениздат, 1982. – 319 с.
3. Выписка из протокола № 10 заседания Совета по делам религий при СМ СССР от 26 ноября 1987 г. // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 105, л. 2–3.
4. Горбачёв М. С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. – М.: Политиздат, 1988. – 271 с.
5. Жакина А. К. Общечеловеческие ценности как платформа сотрудничества верующих и неверующих: (Нравственный аспект): автореф. дис. ... канд. филос. наук: (09.00.06). – М.: Акад. обществ. наук ЦК КПСС, 1991. – 20 с.
6. Идеологическая работа КПСС в условиях перестройки / Афанасьев А. И. и др. – М.: Политиздат, 1988. – 368 с.
7. Интеллигенция перед лицом новых проблем социализма: Встреча М. С. Горбачёва с представителями польской интеллигенции. – М.: Политиздат, 1988. – 80 с.
8. Капто А. С. Классовое воспитание: методология, теория, практика. – М.: Политиздат, 1985. – 416 с.
9. К гуманному, демократическому социализму: Платформа ЦК КПСС к XXVIII съезду партии. Проект, одобренный февральским (1990 г.) Пленумом ЦК КПСС. – М.: Политиздат, 1990. – 32 с.
10. Кичанова И. М. Светит путеводная звезда: (Нравственные ценности: атеистический потенциал). – М.: Молодая гвардия, 1987. – 221 с.
11. Лакис Ю. Ю. Новое политическое мышление и идеологическая борьба. – М.: Знание, 1988. – 64 с.
12. Маслова И. И. Вероисповедная политика в СССР: поворот курса (1985–1991 гг.). – М.: МНЭПУ, 2005. – 239 с.
13. Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. – М.: Политиздат, 1986. – 352 с.
14. Методические рекомендации по совершенствованию партийного руководства научно-атеистическим воспитанием / подгот. Якушно И. И. – Киев: Киевская высшая партийная школа, 1988. – 23 с.
15. Митрохин Л. Н., Клибанов А. И. Социализм и религия // Коммунист. – 1988. – № 4. – С. 116–123.
16. Нурулаев А. А. Ленинский принцип единства верующих и неверующих трудящихся в борьбе за социализм // Вопросы истории КПСС. – 1989. – № 7. – С. 50–62.
17. Обзор материалов о некоторых аспектах воспитательной работы со служителями культов и церковным активом в условиях перестройки // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 118, л. 45–48.
18. О взаимодействии в решении служебных задач с народными депутатами, в том числе с избранными народными депутатами священнослужителями // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 126, л. 94 оборот.
19. О деятельности партийных комитетов по обеспечению свободы совести и перестройки атеистического воспитания // Идеологическая работа: проблемы, поиск, опыт: (Информационно-методические материалы в помощь партийному, идеологическому активу). – М.: Правда, 1990. – 56 с.
20. Передовая статья. Идеология революционной мысли и действия // Коммунист. – 1988. – № 5. – С. 3–11.

21. Постановление Совета по делам религий при СМ РСФСР «О ходе реализации предложений и замечаний Совета по делам религий при СМ СССР от 17.01.1989 года» // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 118, л. 35 оборот.
22. Приказ МВД СССР № 250 от 10.10.1989 г. «Об утверждении рекомендаций по взаимоотношениям исправительно-трудовых учреждений с религиозными организациями и служителями культов» // ЦГА СПб., Ф. Р-2017, о. 1, д. 120, л. 61.
23. Сапрыкин В. А. Трудовой коллектив: атеисты и верующие. – М.: Политиздат, 1990. – 224 с.
24. Смирнов М. Ю. О «научном атеизме» и «религиозном энтузиазме» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2014. – Т. 15. – Вып. 1. – С. 314–321.
25. Смирнов М. Ю. Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2018. – № 3. – С. 144–171.

References

1. Babinov, Yu. A. (1990). Metodologicheskie i prakticheskie predlozheniya po perestroike planirovaniya i provedeniya ateisticheskoy raboty v sovremennykh usloviyakh [Methodological and practical proposals for the planning restructuring and carrying out atheistic work in modern conditions]. Materialy vsesoyuznoy konferentsii “Problemy ateizma v usloviyakh demokratizatsii sovetского obshchestva” [Proceedings of the All-Union conference “Problems of Atheism in the Conditions of Soviet Society Democratization”]. *Informatsionnyj byulleten` Vsesoyuznogo obshchestva “Znanie”, Tsentral`nyj Dom nauchnogo ateizma* [Newsletter of the All-Union Society “Knowledge”, Central House of Scientific Atheism]. No. 4. Moskva. pp. 61–64. (In Russian).
2. Vorontsov G. V. et al. (1982) *Voprosy nauchnogo ateizma v sisteme partijnoj uchyoby* [The scientific atheism questions in the party education system] Leningrad: Lenizdat. 319 p. (In Russian).
3. Vypiska iz protokola No. 10 zasedaniya Soveta po delam religij pri SM SSSR ot 26 noyabrya 1987 [Extract from the protocol No. 10 of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR meeting dated November 26, 1987]. *Tsentral`nyj gosudarstvennyj arkhiv Sankt-Peterburga* [Sankt-Petersburg Central State Archives]. Fond R-2017. opis' 1. delo 105. pp. 2–3. (In Russian).
4. Gorbachev, M. S. (1988). *Perestroika i novoe myshlenie dlya nashej strany i dlya vsego mira* [Perestroika and new thinking for our country and for the whole world]. Moskva: Politizdat. 271 p. (In Russian).
5. Zhakina, A. K. (1991). *Obshchechelovecheskie tsennosti kak platforma sotrudnichestva veruyushchix i neveruyushchix: Nравstvennyj aspekt* [Human values as a platform for cooperation between believers and non-believers: Moral aspect] Cand. Sci. (Philos.) author's abstract. Moskva: AON pri TsK KPSS [Academy of Social Sciences under the Central Committee of the CPSU] 20 p. (In Russian).
6. Ideologicheskaya rabota KPSS v usloviyakh perestrojki [CPSU ideological work in the conditions of perestroika] (1988). Moskva: Politizdat. 368 p. (In Russian).
7. Intelligentsiya pered litsom novyh problem sotsializma: Vstrecha M. S. Gorbachyova s predstaviteleyami pol`skoj intelligentsii (1988) [Intellectuals in the face of new problems of socialism: M. S. Gorbachev meeting with representatives of the Polish intellectuals]. Moskva: Politizdat. 80 p. (In Russian).

8. Капто, А. С. (1985). *Klassovoe vospitanie: metodologiya, teoriya, praktika* [Class education: methodology, theory, practice]. Moskva: Politizdat. 416 p. (In Russian).

9. К гуманному, демократическому социализму: Platforma TsK KPSS k XXVIII s`ezdu partii. Proekt, odobrennyj fevr. (1990) Plenumom TsK KPSS [Towards a humane, democratic socialism: the platform of the CPSU Central Committee for the XXVIII Party Congress. Project approved Feb. (1990) Plenum of the CPSU Central Committee] (1990). Moskva: Politizdat. 32 p. (In Russian).

10. Kichanova, I. M. (1987). *Svetit putevodnaya zvezda: Nravstvennye tsennosti: ateisticheskij potentsial* [A guiding star shines: Moral values: atheistic potential]. Moskva: Molodaya gvardiya. 221 p. (In Russian).

11. Lakis, Yu. Yu. (1988). *Novoe politicheskoe myshlenie i ideologicheskaya bor`ba* [New political thinking and ideological struggle]. Moskva: Znanie. 64 p. (In Russian).

12. Maslova, I. I. (2005). *Veroispovednaya politika v SSSR: povорот kursа (1985–1991 gg.)* [Religious policy in the USSR: a turn of the course (1985–1991)]. Moskva: International Independent University of Environmental & Political Sciences. 239 p. (In Russian).

13. Materialy XXVII s`ezda Kommunisticheskoy partii Sovetskogo Soyuza [Materials of the XXVII Congress of the Communist Party of the Soviet Union] (1986). Moskva: Politizdat. 352 p. (In Russian).

14. Metodicheskie rekomendatsii po sovershenstvovaniyu partijnogo rukovodstva nauchno-ateisticheskim vospitaniem [Methodical recommendations for improving the party leadership of scientific and atheistic indoctrination] (1988). Kiev: Kiev vysh. part. shkola. 23 p. (In Russian).

15. Mitrokhin, L. N., Klibanov, A. I. (1988). Sotsializm i religiya [Socialism and religion] (1988). *Kommunist* [Communist]. No. 4. pp. 116–123. (In Russian).

16. Nurulaev, A. A. (1989). Leninskij printsip edinstva veruyushchih i neveruyushchih trudyashchihsya v bor`be za socializm [Lenin's principle of the believers and unbelieving workers unity in the struggle for socialism]. *Voprosy istorii KPSS* [Questions of the CPSU history]. No. 7. pp. 50–62. (In Russian).

17. Obzor materialov o nekotoryh aspektah vospitatel`noj raboty so sluzhiteleyami kul`tov i tserkovnym aktivom v usloviyah perestrojki [A review of materials on some aspects of educational work with clergymen and church activists in the context of perestroika]. *Tsentral'nyj gosudarstvennyj arkhiv Sankt-Peterburga* [Sankt-Petersburg Central State Archives]. Fond R-2017. opis' 1. delo 118. pp. 45–48. (In Russian).

18. O vzaimodejstvii v reshenii sluzhebnyh zadach s narodnymi deputatami, v tom chisle s izbrannymi narodnymi deputatami svyashchennosluzhiteleyami [On interaction in solving official tasks with people's deputies, including clergymen elected by people's deputies]. *Tsentral'nyj gosudarstvennyj arkhiv Sankt-Peterburga* [Sankt-Petersburg Central State Archives]. Fond R-2017. opis' 1. delo 126. p. 94. (In Russian).

19. O deyatel`nosti partijnyh komitetov po obespecheniyu svobody sovesti i perestrojki ateisticheskogo vospitaniya [On the activities of party committees to ensure freedom of conscience and atheistic indoctrination restructuring]. *Ideologicheskaya rabota: problemy, poisk, opyt: Informatsionno-metodicheskie materialy v pomoshch partijnomu, ideologicheskomu aktivu* [Ideological work: problems, search, experience: Information and methodological materials to help the party, ideological activists]. Moskva: Pravda. 56 p. (In Russian).

20. Peredovaya stat'ya. Ideologiya revolyutsionnoj mysli i dejstviya [The ideology of revolutionary thought and action] (1988). *Kommunist* [Communist]. No. 5. pp. 3–11. (In Russian).

21. Postanovlenie Soveta po delam religij pri SM RSFSR “O khode realizatsii predlozhenij i zamechanij Soveta po delam religij pri SM SSSR ot 17.01.1989 goda” [Resolution of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the RSFSR “On the implementation of the proposals and comments of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR dated 01.17.1989”]. *Tsentrал'nyj gosudarstvennyj arkhiv Sankt-Peterburga* [Sankt-Petersburg Central State Archives]. Fond R-2017. opis' 1. delo 118. p.35. (In Russian).

22. Prikaz MVD SSSR No. 250 ot 10.10 1989 g. “Ob utverzhdenii rekomendatsij po vzaimootnosheniyam ispravitel'no-trudovykh uchrezhdenij s religioznymi organizatsiyami i sluzhitelyami kul'tov” [Order No. 250 of October 10, 1989 “On the approval of recommendations for the correctional labor institutions relationship with religious organizations and ministers of worship”]. *Tsentrал'nyj gosudarstvennyj arkhiv Sankt-Peterburga* [Sankt-Petersburg Central State Archives]. Fond R-2017. opis' 1. delo 120. p. 61. (In Russian).

23. Saprykin, V. A. (1990). *Trudovoj kollektiv: ateisty i veruyushchie* [Labor collective: atheists and believers]. Moskva: Politizdat. 224 p. (In Russian).

24. Smirnov, M. Yu. (2014). O “nauchnom ateizme” i “religioznom entuziazme” [About “scientific atheism” and “religious enthusiasm”] *Vestnik Russkoj Khristianskoj gumanitarnoj akademii* [Russian Christian Humanitarian Academy Bulletin] Vol. 15. Iss. 1. pp. 314–321.

25. Smirnov, M. Yu. (2018). Nauchnyj ateizm v sovetskom vyschem obrazovanii: periodizatsiya i sodержanie [Scientific atheism in Soviet Higher Education: periodization and content] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 144–171.

Об авторе

Курилов Виктор Алексеевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

About the author

Viktor A. Kurilov, Cand. Sci. (Philos.), Senior Lecturer, Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University; Sankt-Petersburg, Russian Federation; ORCID ID: 000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

Поступила в редакцию: 26.06.2021

Received: 26 June 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

Религия в современном российском школьном образовании: стратегия государственной политики*

О. А. Бокова

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье исследуется государственная стратегия в отношении преподавания знаний о религиях в общеобразовательной школе в постсоветской России. Внимание автора сосредоточено на анализе нормативно-правовых документов, регулирующих систему образования в РФ в целом, и в особенности в той их части, которая имеет отношение к вопросам преподавания знаний о религии.

Содержание. Разработка образовательной стратегии в отношении преподавания знаний о религии в современной России восходит к «Федеральной программе развития образования» (2000). Практические следствия реализации стратегии в этой сфере становятся видимыми с конца 2000 – начала 2010-х («Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России», 2009; утверждение ФГОС начального и основного общего образования, содержащих предметные области ОРКСЭ и ОДНКНР; принятие нового Закона об образовании в РФ). Согласно этим и другим документам («Стратегии национальной безопасности Российской Федерации», «Стратегии развития воспитания в Российской Федерации»), в основном образовании присутствует акцент на воспитании, усилившийся с 2020 г. Воспитание и обучение предлагается основывать на ценностях, обозначенных как традиционные, духовно-нравственные, национальные. Принципиальное значение придается общности ценностей, в которой видится залог социального единства. Включение знаний о религии в программу общего образования в РФ в виде предметных областей ОРКСЭ и ОДНКНР вполне вписывается в этот контекст: на них возлагаются задачи в области духовно-нравственного и гражданского воспитания.

Выводы. Современная образовательная стратегия государства в значительной степени ориентирована на воспитание, опирающееся на ценности и традиции. В этом контексте религия востребована главным образом в лице «традиционных российских религий/организаций», которые рассматриваются как субъекты воспитания и носители духовно-нравственных традиционных ценностей, приобщение к которым, как ожидается, даст положительный результат в деле воспитания высоконравственной и патриотичной личности. Цели в сфере образования подчинены более масштабным политическим целям государства – консолидации общества, сохранению суверенитета и другим. Таким образом, в политике государства (в частности, в области образования) религия выступает в качестве одного из полезных ресурсов и отношение к ней носит прагматический инструментальный характер.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Религиоведение и теология в образовательном пространстве Российской Федерации: на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области» № 21-011-44106/21

© Бокова О. А., 2021

Ключевые слова: образовательная стратегия государства, религия, образование, воспитание, школа, ценности, традиции.

Для цитирования: Бокова О. А. Религия в современном российском школьном образовании: стратегия государственной политики / О. А. Бокова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 191–204. DOI 10.35231/18186653_2021_3_191

Religion in the modern Russian school education: the strategy of State policy

Olga A. Bokova

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article is devoted to the analysis of the state strategy in relation to the teaching of knowledge about religions in post-Soviet Russia secondary schools. The author focuses on the analysis of regulatory documents governing the education system in the Russian Federation as a whole, and especially in that part that is related to the teaching of knowledge about religion.

Content. The development of educational strategy in relation to the teaching of knowledge about religion in modern Russia dates back to the “Federal Program for the Development of Education” (2000). The practical consequences of the strategy implementation in this area become visible from the late 2000s – early 2010s (“The Concept of Spiritual and Moral Development and Education of the Personality of a Citizen of Russia”, 2009; approval of the Federal State Educational Standards of primary and basic general education, containing the subject areas of the ORKSE and ODNKNR; the adoption of the new Law on Education). According to these and other documents (“National Security Strategy of the Russian Federation”, “Strategy for the Development of Education in the Russian Federation”), there is an emphasis on education in basic education, which has intensified since 2020. Education and upbringing are proposed to be based on the values designated as traditional, national, spiritual and moral. A fundamental importance is attached to the community of values, which is seen as the guarantee of social unity. The inclusion of knowledge about religion in the general education curriculum in the form of the subject areas of the ORKSE and ODNKNR fits well into this context: they are entrusted with tasks in the field of spiritual, moral and civic education.

Conclusions. The modern State educational strategy is largely focused on upbringing based on values and traditions. In this context, religion is in demand mainly in the form of “traditional Russian religions / organizations”, which are considered as subjects of education and carriers of spiritual and moral traditional values, introduction to which, as expected, will give a positive result in the education of a highly moral and patriotic personality. The goals in the field of education are subordinated to the more ambitious State political goals – the consolidation of society, the preservation of sovereignty, and others. Thus, in the State policy (particularly in the field of education), religion acts as one of the useful resources and the attitude towards it is a pragmatic and instrumental.

Key words: State educational strategy, religion, education, upbringing, school, values, traditions.

For citation: Bokova, O. A. (2021). *Religiya v sovremennom rossiyskom shkol'nom obrazovanii: strategiya gosudarstvennoj politiki* [Religion in the modern Russian school education: the strategy of State policy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 191–204. DOI 10.35231/18186653_2021_3_191 (In Russian).

Введение

В статье дается анализ государственной стратегии в отношении преподавания знаний о религиях в общеобразовательной школе в постсоветской России. Актуальность исследования определяется значимостью школьного образования как всеобщего и обязательного этапа социализации в Российской Федерации, дискуссионностью вопросов введения в программы начального и основного общего образования предметов, основным содержанием которых являются знания о религии [11, с. 161].

Существует значительное количество научных публикаций, рассматривающих различные аспекты преподавания знаний о религии в системе общего образования современной России. Среди них работы педагогов, анализирующие методологические основания предмета, методические подходы к его преподаванию, обобщающие результаты его экспериментального введения (Т. Д. Шапошникова, Т. А. Костюкова и др.); исследования зарубежного опыта изучения религии в школе (в том числе в аспекте его возможного применения в отечественном образовании) и сравнительные исследования преподавания знаний о религии в России и за рубежом (А. О. Блинкова, Ф. Н. Козырев, Е. М. Мирошникова, Д. В. Шмонин и др.); публикации, содержащие анализ реализации курсов ОРКСЭ и ОДНКНР в школе, ее правовых оснований, проблем и региональных особенностей (А. Ю. Григоренко, Т. С. Пронина, М. Ю. Смирнов и др.).

Методология, применяемая автором, включает анализ нормативно-правовых документов, исследовательской литературы, интернет-ресурсов, диахронический метод (рассматривается динамика изменений в концептуальном, правовом, организационном оформлении преподавания знаний о религии в школе в постсоветской России), контекстный метод (учитывается социокультурный и политико-идеологический контекст, в котором осуществляется выработка стратегии присутствия религии в государственной системе образования), компаративный метод (сравнивается содержание официальных документов).

Очевидно, что ведущим актором, определяющим образовательную стратегию в отношении религии, является государство, поэтому в статье внимание сосредоточено на анализе нормативно-правовых документов, регулирующих систему образования в РФ в целом и, в особенности, в той их части, которая

имеет отношение к вопросам преподавания знаний о религии. Правомерно также допустить определенное влияние на государственные решения представителей «традиционных конфессий», в первую очередь Русской православной церкви, а также – общественной дискуссии на тему религии и образования [9, с. 19].

Содержание исследования

Попыткой выстроить стратегию в отношении образования в РФ можно считать решение о разработке «Федеральной программы развития образования» (Постановление Правительства РФ № 787 от 14 октября 1992). Проект программы был одобрен Правительством РФ в 1994 г. Но, как сказано в самой программе, в 1994–1999 гг. реализовать полностью цели программы не удалось в связи с экономическими и организационными трудностями. В 1999 г. Правительство РФ одобрило новую редакцию программы. В итоге программа была утверждена в 2000 г. Реализовать ее планировалось в 2000–2005 гг. Одним из результатов ее реализации стала «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» (издана в 2009 г.), созданная в рамках разработки ФГОСов второго поколения, предусмотренной Федеральной программой развития образования.

Надо заметить, что с 2010-х гг. государство стало уделять значительное внимание изложению своих стратегических планов (см. Закон «О стратегическом планировании в РФ» № 178-ФЗ от 28 июня 2014 г.), в том числе в области образования и воспитания. В качестве примера можно привести такие документы, как «Национальная стратегия действий в интересах детей на 2012–2017 годы», «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года» и др.

В «Федеральной программе развития образования» в качестве одной из задач было обозначено усиление воспитательной функции образования. Следующий тезис программы, на наш взгляд, содержит вектор развития образования, который впоследствии обрел конкретные формы и был положен, в частности, в основу концепции курса ОРКСЭ и нашел отражение в касающихся ОРКСЭ документах:

«Судьба подрастающего поколения в значительной мере зависит от восстановления и устойчивого функционирования системы воспитания, определяющей нравственные ориентиры, дающей прочную духовную опору на подлинные, а не мнимые жизненные ценности, формирующей гражданственность и патриотизм»¹.

¹ Об утверждении Федеральной программы развития образования: федер. закон № 51-ФЗ от 10 апреля 2000 г. [Электронный ресурс] URL: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=108746> (дата обращения: 02.06.2021)

Можно сделать вывод, что разработка образовательной стратегии в отношении преподавания знаний о религии в современной России восходит к «Федеральной программе развития образования», хотя в ней нет упоминаний религии, духовных традиций или религиозных культур. Практические следствия реализации стратегии в этой сфере становятся видимыми с конца 2000 – начала 2010-х гг. В это время появляется такой целеполагающий документ, как разработанная представителями Российской Академии образования «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» (2009), объявленная методологической основой ФГОС общего образования (правда, во ФГОСах она не упоминается, но ее влияние на их содержание присутствует). В 2009 г. приказом Минобрнауки (№ 373 от 6 октября) был утвержден ФГОС начального общего образования, включавший предметную область «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (в 2012 г. замененную на «Основы религиозных культур и светской этики»). В 2009–2011 гг. осуществлялась апробация курса «Основы религиозных культур и светской этики» в школах 21 региона Российской Федерации, с 2012 г. курс ОРКСЭ стал обязательным.

Предметная область «Основы духовно-нравственной культуры народов России» была включена во ФГОС ООО (утвержден приказом № 1897 Минобрнауки РФ от 17 декабря 2010 г.). В Письме Минобрнауки от 25.05.2015 № 08-761 «Об изучении предметных областей “Основы религиозных культур и светской этики” и “Основы духовно-нравственной культуры народов России”» полностью воспроизводится п. 11.6 ФГОС ООО, характеризующий предметные результаты освоения основной образовательной программы по предметной области ОДН-КНР. Эта предметная область в настоящий момент является обязательной, но не регламентирована государством подробно, формы ее реализации и содержание оставлены на усмотрение конкретной образовательной организации. В письме лишь разъясняется, что эта предметная область является «логическим продолжением» ОРКСЭ, и в ее рамках возможна реализация предметов, отражающих национальные, региональные, этнокультурные особенности народов РФ¹.

Создается впечатление, что государство в последние пять-шесть лет не считает целесообразным централизованно и директивно распространять обучение

¹ Об изучении предметных областей «Основы религиозных культур и светской этики» и «Основы духовно-нравственной культуры народов России: письмо Минобрнауки России от 25 мая 2015 г. № 08-761 [Электронный ресурс] URL: <https://legalacts.ru/doc/pismo-minobrnauki-rossii-ot-25052015-n-08-761/> (дата обращения: 02.06.2021).

знаниям о религиях на 5–9 классы по подобию ОРКСЭ в начальной школе, несмотря на пожелания, высказываемые по этому поводу, в том числе представителями Русской православной церкви [7, с. 146].

Рассмотрим основные концептуальные положения, составляющие фундамент стратегии государства в отношении знаний о религиях в школе, в контексте тех приоритетов, целей, задач и средств, которые обозначены в нормативно-правовых документах, регулирующих сферу образования РФ.

Очевидна *воспитательная доминанта* в общем образовании, присутствующая в документах и усилившаяся с 2020 г., в связи с чем были внесены изменения в нормативные документы (например, в «Закон об образовании в РФ» в части определения понятия воспитания, требования разработки рабочей программы воспитания и проч.). Воспитание детей объявлено «стратегическим общенациональным приоритетом» в «Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года», а «традиционные религиозные общины» рассматриваются как один из субъектов системы воспитания, с которым государство намерено расширять сотрудничество¹. Разнообразные воспитательные задачи ставятся как в рамках предметов, так и во внепредметной деятельности.

В числе наиболее упоминаемых в документах областей приложения воспитательных усилий – духовно-нравственное, гражданское и патриотическое воспитание, включая воспитание «поликультурной компетентности» [3, с. 23; 16, с. 101], а также здорового образа жизни, экологической культуры и др. В «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» (далее – «Концепция») дана формулировка современного российского воспитательного идеала как цели для системы образования: «высоконравственный, творческий, компетентный гражданин России, принимающий судьбу Отечества как свою личную, осознающий ответственность за настоящее и будущее своей страны, укорененный в духовных и культурных традициях многонационального народа Российской Федерации» [4, с. 11]. Ведущая роль в воспитании отводится традиционным ценностям [5, с. 91].

Согласно ФГОС НОО, духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся предполагает «принятие ими моральных норм, нравственных установок, национальных ценностей» (I. Общие положения, п. 8), а рабочая программа вос-

¹ Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025: распоряжение Правительства РФ № 996-р от 29 мая 2015 г. [Электронный ресурс] URL: <http://static.government.ru/media/files/f5Z8H9tgUK5Y9qtJ0tEFnyHlBitwN4gB.pdf> (дата обращения: 02.06.2021).

питания «должна предусматривать приобщение обучающихся к российским традиционным духовным ценностям» (п. 19.6)¹. Нормативные документы, регулирующие преподавание курса ОРКСЭ, свидетельствуют о том, что основная цель введения этого курса – воспитательная. Она обозначена следующим образом: «формирование у обучающегося мотивации к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений»².

В характеристике результатов изучения предметной области ОДНКНР на первый план также выдвигаются воспитательные эффекты в области нравственности³. Согласно ФГОС ООО, задачи воспитания личности (гражданского в виде формирования гражданской идентичности, духовно-нравственного и др.) в рамках предметов основного общего образования помимо ОДНКНР являются приоритетными также для предметной области под названием «Общественно-научные предметы».

В образовательной стратегии современного Российского государства существенная роль отводится *ценностям*. Анализ нормативно-правовых документов приводит к выводу об отсутствии полной однозначности и единообразия в трактовке ценностей (их наименования, источников, носителей, содержания), о проблематичности попыток их каталогизировать, несмотря на усилия по концептуализации в этой области. Применительно к ценностям в документах могут использоваться разные определения, но в большинстве случаев воспитание и обучение предлагается основывать на ценностях, обозначенных как традиционные, духовно-нравственные, национальные.

Согласно «Стратегии национальной безопасности Российской Федерации», разделяемые россиянами исторически сложившиеся ценности являются основой их гражданского самосознания, общность ценностей способствует консолидации народа, является фундаментом государственности и залогом дальнейшего

¹ Об утверждении и введении в действие федерального государственного образовательного стандарта начального общего образования: приказ Минобрнауки РФ № 373 от 6 октября 2009 г. [Электронный ресурс] URL: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=382735> (дата обращения: 02.06.2021)

² О введении учебного курса ОРКСЭ: письмо Минобрнауки России от 22 августа 2012 № 08-250 [Электронный ресурс] URL: <https://base.garant.ru/70263844/> (дата обращения: 02.06.2021).

³ Об изучении предметных областей «Основы религиозных культур и светской этики» и «Основы духовно-нравственной культуры народов России»: письмо Минобрнауки России от 25 мая 2015 № 08-761 [Электронный ресурс] URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70989820/> (дата обращения: 02.06.2021)

успешного развития страны. Сохранение и приумножение «традиционных духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей», противодействие «внешней идейно-ценностной экспансии» рассматриваются как меры по обеспечению национальной безопасности¹. В «разрушении» и «размывании» традиционных российских духовно-нравственных ценностей усматривается угроза государственной и общественной безопасности, культуре. По сравнению с предыдущими вариантами «Стратегии национальной безопасности РФ» (были приняты в 2009 и 2015 гг.), в новой Стратегии «традиционным российским духовно-нравственным ценностям» уделено намного больше внимания, имеет место стремление систематизировать их, представить в виде иерархии (п. 91 и 93).

Развернутая и, возможно, наиболее ранняя концептуальная характеристика «базовых национальных ценностей» дана в «Концепции». Начинается текст «Концепции» с положения Конституции РФ о том, что человек, его права и свободы являются высшей ценностью. В то же время в «Концепции» содержится критическое описание идеала «свободной в своем самоопределении и развитии личности, “освобожденной” от ценностей, национальных традиций, обязательств перед обществом», который сформировался, по нашему мнению, в 1990-е годы [4, с. 11]. Далее в перечне «базовых национальных ценностей» человек как ценность отсутствует [4, с. 18]. Видимо, авторы текста стремятся «уравновесить» чрезмерное, на их взгляд, внимание к личности, вписывая человека в социальное окружение на разных уровнях (от семьи до многонационального народа России), и подчеркивая важность ее ответственности перед социальным целым.

Некоторые исследователи отмечают, что под давлением РПЦ из всех модулей ОРКСЭ было исключено понятия «гуманизм» и все с ним связанное как присущее западной системе ценностей². В самом содержании предмета ОРКСЭ, представленном в примерной образовательной программе, действительно, нет этого понятия. Во ФГОС НОО в предметных результатах освоения ОРКСЭ указано «осознание ценности человеческой жизни» (п. 7 в 12.6). В целом же понятие «гуманизм» и производные от него не табуированы, во всяком случае, на уровне лексики документов. В «Законе об образовании в РФ» постулируется «гуманистический характер образования, приоритет жизни и здоровья человека, прав и

¹ О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации: указ Президента РФ № 400 от 02 июля 2021 г. [Электронный ресурс] URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/47046> (дата обращения: 04.07.2021).

² Блинкова А. О. Образование в области религии в школе в России и странах Европейского Союза: сравнительный анализ: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2018. С. 130.

свобод личности и свободного развития личности...» (ст. 3, п. 3)¹. Во ФГОС НОО среди личностных результатов освоения образовательной программы указано «становление гуманистических и демократических ценностных ориентаций» (раздел II, п. 10.1), во ФГОС ООО – триада «гуманистических, демократических и традиционных ценностей многонационального российского общества» (раздел II, п. 9.1). Во ФГОС ООО в характеристике предметных результатов освоения «Общественно-научных предметов» также присутствует формулировка «ценности, закрепленные в Конституции РФ», а к «базовым национальным ценностям» современного российского общества отнесены «гуманистические и демократические ценности»².

Таким образом, при наличии в нормативно-правовых документах определенного акцента на базовых национальных, традиционных, духовно-нравственных ценностях, содержание ценностей может раскрываться по-разному, определения к ним прилагаются также различные (в том числе «гуманистические», «демократические» и проч.). Принципиальное значение придается приобщению к ценностям, их общности, в которой видится залог социального единства.

Апелляция к *традициям* с очевидностью присутствует в документах, характеризующих образовательную стратегию современного Российского государства. При этом возникает некоторая амбивалентность такого консервативного крена и констатации необходимости подготовить учащегося к жизни в инновационном обществе и экономике, в глобализированном мире и сформировать в нем уважительное отношение в разнообразным, отличным от его собственных, взглядам [6; 8].

В официальных документах понятие «традиция» не конкретизируется, во многих случаях используется эпитет «традиционный» – в первую очередь, применительно к ценностям. Согласно «Концепции» ценности хранятся в традициях [4, с. 18]. В контексте обращения к традициям и традиционным ценностям оказываются востребованными «традиционные религии», представление о которых восходит к произвольно трактуемой преамбуле закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (№ 125-ФЗ от 26 сентября 1997). В «Концепции»

¹ Об образовании в Российской Федерации: федер. закон № 273-ФЗ от 29 дек. 2012 г. [Электронный ресурс] URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/ (дата обращения: 02.06.2021).

² Об утверждении федерального образовательного стандарта основного общего образования: приказ Минобрнауки РФ № 1897 от 17 декабря 2010 г. [Электронный ресурс] URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/55070507/> (дата обращения: 02.06.2021).

понятие «религия» употребляется несколько раз, главным образом в словосочетаниях «традиционные российские религии» (один раз – в единственном числе), «традиционные российские религиозные объединения» [4, с. 6, 9, 16, 18, 20, 21]. В этом тексте «традиционные российские религиозные объединения (христианские, прежде всего в форме русского православия, исламские, иудаистские, буддистские)» выступают как носители базовых национальных ценностей, а религия – как «традиционный источник нравственности» [4, с. 9, 18]. В то же время и сами «традиционные российские религии» объявляются базовой национальной ценностью. В тексте «Концепции» перечислено множество иных источников ценностей и самих ценностей, и говорится, что «обучение духовным основам религиозной культуры и светской жизни» может быть *одной из* (курсив мой – О.Б.) программ духовно-нравственного воспитания» [4, с. 21].

В рекомендациях Министерства образования и науки в качестве основного методологического принципа реализации курса ОРКСЭ указан *культурологический подход*. Культура понимается как «духовное и материальное богатство, воплощенное в образе жизни народов России, российских религий, российского общества»¹. Таким образом, речь идет о национальной (или многонациональной) культуре России. Культурологический подход, сосредоточенный на национальной культуре, по сути, санкционирует приоритет «традиционных религиозных культур» (в первую очередь православия) в противовес изучению религиозного многообразия. В письмах Минобрнауки нет более подробных разъяснений понятия «культурологический подход». Это позволяет трактовать его различным образом, в том числе в конфессиональном духе или в качестве базы для «конфессионального методологического подхода», несмотря на прямое указание на *светский характер* курса ОРКСЭ в документах и необходимость нейтральной мировоззренческой позиции преподающих его учителей [1, с. 95]. Например, Л. Н. Урбанович пишет: «...культурологический подход в преподавании православной культуры... способствует формированию религиозной картины мира...», а учителю для достижения воспитательных результатов необходима «теплота его личных убеждений» [15, с. 65].

В заключение отметим, что практика реализации предметных областей ОРКСЭ и ОДНКНР может существенно отличаться от положений, прописанных в официальных документах, отражающих стратегию государства в отношении преподавания знаний о религии в школе [2; 6; 10; 13].

¹ О введении учебного курса ОРКСЭ: письмо Минобрнауки России от 22 августа 2012 № 08-250 [Электронный ресурс] URL: <https://base.garant.ru/70263844/> (дата обращения: 02.06.2021).

Выводы

Современная образовательная стратегия государства в значительной степени ориентирована на воспитание, опирающееся на ценности и традиции. В этом контексте религия востребована главным образом в лице «традиционных российских религий/организаций». Они рассматриваются как субъекты воспитания и носители духовно-нравственных традиционных ценностей, приобщение к которым, как ожидается, даст положительный результат в деле воспитания высоконравственной и патриотичной личности. На понимании религии как одного из полезных ресурсов для государства в достижении его целей в области образования основывается включение знаний о религии в программу общего образования в РФ. Как следует из «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России», «Стратегии развития воспитания в РФ» и других документов, цели в сфере образования подчинены более масштабным политическим целям государства, самыми важными из которых являются консолидация общества, сохранение суверенитета, мобилизация общества перед лицом различных вызовов, приумножение народа. Таким образом, можно согласиться с точкой зрения, согласно которой в политике государства (в частности в области образования) отношение к религии носит прагматический инструментальный характер [12, с. 120; 14, с. 27, 28, 104, 111].

Список литературы

1. Барабанов В. В., Григоренко А. Ю. К вопросу о преподавании «Основ религиозных культур и светской этики» в школах // *Universum: Вестник Герценовского университета*. – 2013. – № 2. – С. 92–102.
2. Бокова О. А. Религия в образовательных стратегиях современной России (Глава 6) // *Трансформации религий в современном обществе и культуре: моногр.* / под науч. ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2019. – С. 113–129.
3. Григоренко А. Ю. Религиозная культура и духовно-нравственное воспитание в школе // *Universum: Вестник Герценовского университета*. – 2010. – № 8. – С. 15–24.
4. Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. – М.: Просвещение, 2009. – 24 с.
5. Костюкова Т. А., Шапошникова Т. Д. Роль традиционных национальных ценностей в воспитании доверия и согласия у молодежи // *Научно-педагогическое обозрение = Pedagogical Review*. – 2017. – 4 (18). – С. 90–93.
6. Мирошникова Е. М. Религиозное образование в современной России: проблема дефиниции и тенденции развития // *Научные ведомости Белгородского университета*. – 2017. – № 24. – С. 95–102.
7. Мирошникова Е. М. Религия в российской модели образования // *Философия в Царском Селе: моногр.* / отв. ред. М. Ю. Смирнов. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2017. – С. 135–148.

8. Мирошникова Е. М. Европейский опыт религиозного образования и возможности его применения в Российской Федерации // XXII Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 23–24 апр. 2018. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2018. – С. 101–103.

9. Ожиганова А. А. Преподавание религии в школе: поиски нейтральности и «культурные войны». Вводная статья // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – Т. 35. – № 4. – С. 7–29.

10. Пронина Т. С. «Основы православной культуры» в школах Тамбовской области: успехи и проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – Т. 35. – № 4. – С. 119–138.

11. Пронина Т. С., Казеннов А. С. Знание о религии в современной российской школе // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 4. – С. 160–171.

12. Смирнов М. Ю. Религиозные организации в России: государственный инструмент или духовная общность? // XXII Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 23–24 апр. 2018. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2018. – С. 117–121.

13. Смирнов М. Ю. ОРКиСЭ как испытание: учитель между религиозным контентом и светским контекстом // ОРКСЭ в системе школьного образования: панорама взглядов. Сборник статей Всероссийского форума / отв. ред. С. В. Рязанова – Пермь: Пермский государственный институт культуры, 2019. – С. 81–94.

14. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России: моногр. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. – 365 с.

15. Урбанович Л. Н. Преподавание православной культуры в концепции культурологического подхода: от идейного замысла к практической реализации // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2017. – Т. 18. – Вып. 3. – С. 57–67.

16. Шапошникова Т. Д. Культурологический контекст преподавания предмета «Основы религиозных культур и светской этики» // Отечественная и зарубежная педагогика. – 2015. – № 1 (22). – С. 100–111.

References

1. Barabanov, V. V., Grigorenko, A. Yu. (2013). K voprosu o prepodavanii “Osnov religioznyh kul'tur i svetskoj etiki” v shkolah [On the issue of teaching “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics” in schools]. *Universum: Vestnik Gertsenovskogo universiteta* [Universum: Herzen University Bulletin]. No. 2. pp. 92–102 (In Russian).

2. Bokova, O. A. (2019). Religiya v obrazovatel'nyh strategiyah sovremennoj Rossii (Glava 6) [Religion in modern Russian educational strategies (Chapter 6)] *Transformatsii religij v sovremenom obshchestve i kul'ture* [Transformation of religions in modern society and culture]. Sankt-Peterburg: LGU im. A. S. Pushkina. pp. 113–129. (In Russian).

3. Grigorenko, A. Yu. (2010). Religioznaya kul'tura i dukhovno-nravstvennoe vospitanie v shkole [Religious culture and spiritual and moral education at school]. *Universum: Vestnik Gertsenovskogo universiteta* [Universum: Herzen University Bulletin]. No. 8. pp. 15–24. (In Russian).

4. Danilyuk, A. Ya., Kondakov, A. M., Tishkov, V. A. (2009). *Konceptsiya dukhovno-nravstvennogo razvitiya i vospitaniya lichnosti grazhdanina Rossii* [The concept of spiritual and moral development and education of the personality of a citizen of Russia]. Moskva: Prosveshchenie. 24 p. (In Russian).

5. Kostyukova, T. A., Shaposhnikova, T. D. (2017). Rol' traditsionnyh natsional'nyh tsennostej v vospitanii doveriya i soglasiya u molodezhi [The role of traditional national values in fostering trust and harmony among young people]. *Nauchno-pedagogicheskoe obozrenie. = Pedagogical Review* [Scientific and pedagogical review]. No. 4 (18). pp. 90–93. (In Russian).

6. Miroshnikova, E. M. (2017). Religioznoe obrazovanie v sovremennoj Rossii: problema definitsii i tendentsii razvitiya [Religious education in modern Russia: the problem of definition and development trends]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo universiteta* [Scientific Bulletin of Belgorod University]. No. 24. pp. 95–102. (In Russian).

7. Miroshnikova, E. M. (2017). Religiya v rossijskoj modeli obrazovaniya [Religion in the Russian education model] *Filosofiya v Tsarskom Sele* [Philosophy in Tsarskoe Selo]. Sankt-Peterburg: LGU im. A. S. Pushkina. pp. 135–148. (In Russian).

8. Miroshnikova, E. M. (2018). Evropejskij opyt religioznogo obrazovaniya i vozmozhnosti ego primeneniya v Rossijskoj Federatsii [European religious education experience and the possibilities of its application in the Russian Federation]. *XXII Tsarskosel'skie chteniya* [XXII Tsarskoye Selo Readings]. Proceedings of the International Conference. Sankt-Peterburg, 23–24 Apr. 2018. Sankt-Peterburg: LGU im. A. S. Pushkina. pp. 101–103. (In Russian).

9. Ozhiganova, A. A. (2017). Prepodavanie religii v shkole: poiski nejtral'nosti i “kul'turnye vojny”. Vvodnaya stat'ya [Teaching Religion in School: The Quest for Neutrality and Culture Wars. Introductory article]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and abroad]. Vol. 35. No. 4. pp. 7–29. (In Russian).

10. Pronina, T. S. (2017). “Osnovy pravoslavnoj kul'tury” v shkolah Tambovskoj oblasti: uspekhi i problemy [“Foundations of Orthodox culture” in the Tambov region schools: successes and problems]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and abroad]. Vol. 35. No. 4. pp. 119–138. (In Russian).

11. Pronina, T. S., Kazennov, A. S. (2017). Znanie o religii v sovremennoj rossijskoj shkole [Knowledge about religion in the modern Russian school]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 4. pp. 160–171. (In Russian).

12. Smirnov, M. Yu. (2018). Religioznye organizatsii v Rossii: gosudarstvennyj instrument ili dukhovnaya obshchnost'? [Religious Organizations in Russia: State Instrument or Spiritual Community?] *XXII Tsarskosel'skie chteniya* [XXII Tsarskoye Selo Readings]. Proceedings of the International Conference. Sankt-Peterburg, 23–24 Apr. 2018. Sankt-Peterburg: LGU im. A. S. Pushkina. pp. 117–121. (In Russian).

13. Smirnov, M. Yu. (2019). ORKiSE kak ispytanie: uchitel' mezhdru religioznym kontentom i svetskim kontekstom [ORKISE as a test: a teacher between religious content and secular context]. *ORKSE v sisteme shkol'nogo obrazovaniya: panorama vzglyadov. Sbornik statej vs Rossijskogo foruma* [ORCSE in the system of school education: a panorama of views. Collection of articles of the All-Russian Forum]. Perm': Permskij gosudarstvennyj institut kul'tury. pp. 81–94. (In Russian).

14. Smirnov, M. Yu. (2013). Religiya i religiovedenie v Rossii [Religion and religious studies in Russia]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii. 365 p. (In Russian).

15. Urbanovich, L. N. (2017). Prepodavanie pravoslavnoj kul'tury v kontseptsii kul'turologicheskogo podhoda: ot idejnogo zamysla k prakticheskoj realizatsii [Teaching Orthodox culture in the concept of a culturological approach: From ideological concept to practical implementation]. *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii* [Russian Christian Humanitarian Academy Bulletin]. Vol. 18. No. 3. pp. 57–67. (In Russian).

16. Shaposhnikova, T. D. (2015). Kul'turologicheskij kontekst prepodavaniya predmeta “Osnovy religioznych kul'tur i svetskoj etiki” [Cultural context of teaching the subject “Foundations of Religious Cultures and Secular Ethics”]. *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika* [Native and foreign pedagogy]. No.1 (22). pp. 100–111. (In Russian).

Об авторе

Бокова Ольга Анатольевна, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-3773-2232 , e-mail: bokovaO2008@yandex.ru

About the author

Olga A. Bokova, Cand Sci (Philos.), Associate Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-3773-2232, e-mail: bokovaO2008@yandex.ru

Поступила в редакцию: 05.07.2021

Received: 05 July 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

**Методологические проблемы повышения квалификации
учителей начальных классов по предметной области
«Основы религиозных культур и светской этики»***

А. П. Чернеевский

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В современной научной литературе представлено большое количество публикаций по вопросам *содержания* предметной области «Основы религиозных культур и светской этики», однако почти отсутствуют работы, где изучаются *культурологические* аспекты преподавания учебных дисциплин этого курса. В то же время, явно недостаточно просто констатировать, что религия и этика – сложные феномены культуры. Требуется методологическая разработка именно культурологического подхода в преподавании дисциплин, раскрывающих эти феномены.

Содержание. Первая проблема связана с разграничением мифологического и религиозного сознания. Уровень познаний об этом у учителей начальной школы невысок по причине отсутствия обязательной религиоведческой подготовки во многих педагогических университетах. Возникает вопрос: что преподают учителя школьникам на уроках по основам религиозных культур? Нередко это может быть ненаучная, субъективно окрашенная информация, ангажированная мировоззренческой установкой учителя. Для того, чтобы избежать ошибок, необходимо проводить демаркационную линию между мифологическим пластом сознания и религиозным, который отличается наличием элемента «веры в сверхъестественное».

Вторая проблема связана с противоположностью личного и социального начала в этике, и с тем, каким образом учитель начальной школы раскрывает для школьников религиозное содержание предмета. Здесь демаркация мифологии и религии также актуальна. Мифологическое сознание внеэтично. Религиозная культура преодолевает «эгоизм» мифа, этика мировых религий объединяет людей в едином этическом поле. Освоение и использование этого подхода дает возможность педагогам показать учащимся путь мировой культуры от архаичных нравственных установок (слияние личного и общественного) к современным рациональным формам этики.

Выводы. Учителя начальных классов должны понимать различие между религиозной верой (в том числе, своей собственной) и рефлексивным рассказом о религии. Профессиональная компетенция педагога должна позволять учителю проводить связь между внеэтичным мифологическим сознанием и этически обусловленной религиозной культурой. На практике

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Религиоведение и теология в образовательном пространстве Российской Федерации: на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области» № 21-011-44106\21

© Чернеевский А. П., 2021

проблема ангажированности учителя решается за счет формального следования материалу, изложенному в учебнике, что не всегда является продуктивным в силу невысокого уровня учебных изданий.

Ключевые слова: миф, религия, мораль, этика, религиозная культура, школа, воспитание, традиция.

Для цитирования: Чернеевский А. П. Методологические проблемы повышения квалификации учителей начальных классов по предметной области «Основы религиозных культур и светской этики» / А. П. Чернеевский // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 205–215. DOI 10.35231/18186653_2021_3_205

Methodological problems of primary school teachers advanced training in the subject area “Fundamentals of religious cultures and secular ethics”

Alexey P. Cherneevskij

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. There are a large number of publications in the modern scientific literature devoted to the content of the subject area “Fundamentals of religious cultures and secular ethics”, but there are almost no works where the cultural aspects of teaching the disciplines of this course are studied. At the same time, it is not enough to simply state that religion and ethics are complex cultural phenomena. It is necessary to develop a cultural approach methodology in the teaching of disciplines that reveal these phenomena.

Content. The first problem is connected with the differentiation of mythological and religious consciousness. The level of knowledge about this among primary school teachers is low due to the lack of mandatory religious studies training in many pedagogical universities. The question arises: what do teachers teach schoolchildren in lessons on the basics of religious cultures? Often it can be unscientific, subjectively colored information, biased by the teacher’s ideological attitude. In order to avoid mistakes, it is necessary to draw a demarcation line between the mythological layer of consciousness and the religious one, which is distinguished by the presence of an element of “belief in the supernatural”.

The second problem is connected with the opposite of the personal and social principles in ethics, and with the way in which the primary school teacher reveals the religious content to schoolchildren. Here, the demarcation of mythology and religion is also relevant. Mythological consciousness is unethical. Religious culture overcomes the “egoism” of myth; the world religions ethics unites people in a single ethical field. The development and use of this approach allows teachers to show schoolchildren the path of world culture from archaic forms of moral attitudes (the fusion of personal and social) to modern rational forms of ethics.

Conclusions. Primary school teachers should understand the difference between religious faith (including their own) and a reflective story about religion. The professional competence should allow the teacher to make a connection between an unethical mythological consciousness and an ethically conditioned religious culture. In practice, the problem of teacher engagement is solved by formally following the material set out in the textbook, which is not always productive due to the low level of the educational publications.

Key words: myth, religion, morality, ethics, religious culture, school, education, tradition.

For citation: Cherneevskij, A. P. (2021). Metodologicheskie problemy povysheniya kvalifikatsiyi uchitelej nachalnykh klassov po predmetnoj oblasti “Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoj etiki” [Methodological problems of primary school teachers advanced training in the subject area “Fundamentals of religious cultures and secular ethics”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 205–215. DOI 10.35231/18186653_2021_3_205 (In Russian).

Введение

Согласно приказу Министерства образования и науки Российской Федерации от 18.12.2012 № 1060, в составе ФГОС начального общего образования была установлена предметная область «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), включающая одноименный комплексный шестимодульный курс. По распоряжению Правительства России обучение ОРКСЭ было утверждено во всех субъектах РФ. Преподавание ОРКСЭ ведется в 4 классе (начальная школа).

Чаще всего этот предмет ведут учителя начальных классов, хотя могут привлекаться учителя обществознания или истории [3, с. 225]. Для учителей, преподающих ОРКСЭ, существует широкая методическая база: написаны учебники, созданы порталы в Интернете, проводятся конференции, а также курсы повышения квалификации. Автор этой статьи с 2018 по 2021 г. принимал участие в программе повышения квалификации «Основы религиозных культур и светской этики» для учителей Ленинградской области. За этот период автором проведена работа более чем с 200 педагогов. Занятия проводились в интерактивной форме, что позволило получить представление об уровне подготовки учителей в сфере религиоведения и о методах преподавания ОРКСЭ в школах.

Содержание исследования

Проблема уровня профессиональной подготовки учителей

Первая проблема преподавания ОРКСЭ для учителей связана с тем, что в российских вузах программа подготовки учителей начальных классов не включает обязательные предметы, связанные с религией (религиоведение, история религии и др.). По справедливому замечанию Е. М. Мирошниковой: «Что же

касается педагогических вузов, то независимо от направления подготовки, религиозно-педагогический курс должен быть обязательным <...> отсутствие такого курса вызывает, по меньшей мере, удивление на фоне обязательного введения ОРКСЭ для всех учеников общеобразовательной школы» [9, с. 96].

Опыт работы с учителями показывает следующее. Во-первых, они знакомы с историей и культурой мировых религий на обычном обывательском уровне: в лучшем случае, слушатели знают историю и этические принципы религии, связанной со своим ближайшим социальным окружением (православие, ислам, иудаизм, буддизм). «Для введения данного предмета («Основы православной культуры») в школе нет достаточных кадров, обладающих необходимыми знаниями» [11, с. 162]. Во-вторых, учителя начальной школы с трудом осознают (что неудивительно, при отсутствии соответствующего образования в вузе) различие между религиозной культурой, религиозной верой и религиозным мифом.

За 144 академических часа, которые выделяются на обучение по программе дополнительной профессиональной подготовки в области ОРКСЭ, требуется восполнить пробелы в религиозно-педагогических познаниях. Эта задача выполнима, если в процессе обучения учителей сконцентрироваться на методологии самостоятельного изучения религиозных культур, сделав акцент на теоретико-методологические аспекты религиоведения.

В процессе работы с учителями постоянно возникала проблематика, связанная с определением границ внутри предметного содержания курса ОРКСЭ: отличие религии от религиозной культуры; отличие религиозного предмета веры от рассказа на религиозную тему (миф, народное предание, сказки); отличие процесса ознакомления с религиозной культурой от религиозного проповедничества. Одна из основных трудностей – как для учителей, так и для религиоведов, которые проводят профессиональную подготовку учителей начальных классов, – это отсутствие непосредственной связи между содержанием *религиозного материала* и тем, как оно представлено в учебнике для потребителя – ученика начальной школы.

Преподавание ОРКСЭ представляет собой поэтапную *адаптацию* содержания предмета религиозной веры к более широкому контексту религиозной культуры и далее – к *культурологическому* изложению (традиции, обычаи, сказания, притчи, этические примеры).

Проблема различения мифологического и религиозного уровней сознания

Заметная трудность преподавания ОРКСЭ учителям связана с недостаточной дифференциацией понятий религии и мифа, как в бытовом понимании, так и в популярном религиоведческом дискурсе. В данной статье

будем рассматривать мифологическое сознание (миф) как базовую форму сознания, необходимо присущую любому мировоззрению, – как религиозному, так и научному, – при ее принципиальной отличии от других форм сознания [14, с. 66–68].

«Миф не есть религия, но религия есть мифическое творчество и жизнь» [7, с. 99]. Миф является первичным образом мира, первичным описанием, рассказом, без которого невозможно осмысление человеком себя в мире и невозможно любое мировоззрение. Культура является средством знакового, символического освоения мира. Первоначальным способом вхождения в мир культуры становится мифологическое описание, затем на этот базис «наслаиваются» более рациональные культурные формы – религия, философия, наука. «Создан ли миф субъектом или заимствован из коллективной традиции (причем между индивидуальными и коллективными мифами происходит постоянное взаимопроникновение и обмен), он различается лишь материалом образов, которыми оперирует; структура же остается неизменной, и именно благодаря ей миф выполняет свою символическую функцию» [4, с. 212].

Религиозное сознание отличается от мифологического наличием нового измерения – трансцендентного. «Удвоение мира, вера в подлинность сверхъестественного начала и представление об его определяющей роли по отношению к природе и человеку образуют наиболее фундаментальные установки религиозного сознания» [13, с. 16]. Чтобы «увидеть» в окружающем человека мире нечто неочевидное, невыразимое – необходимо, чтобы ранее сформировались языковые, текстовые формы описания «неочевидного».

В иудаизме «сверхъестественное» оформляется в языке и культурных символах как невидимый, неслышимый Творец мира, невыразимый в словах и изображениях, что закрепляется в соответствующих заповедях. Сверхъестественное, как категория сознания, не относится к мифу, а является характерным отличием именно религиозного сознания. Миф, как базовый элемент сознания, не может содержать в себе нечто большее, чем объяснение очевидного, хотя это и объяснение в фантазийных образах.

Описание мифологии с использованием понятия сверхъестественного является остаточным явлением классического «объективистского» подхода в культурологии, характерного для XIX столетия, например для Э. Тейлора [15]. Содержание мифологических рассказов воспринималось как отражение познавательной деятельности древних людей (и современных представителей архаичных культур), т. е. познавательная деятельность воспринималась как безусловно присущая любому обществу в любой эпохе. С развитием структурализма в XX столетии этот подход изменился.

Принципы структурализма, как философского метода, предполагают вторичность рефлексии субъекта сознания по отношению к структуре – мы не можем познавать структуру сознания напрямую, поскольку то *что* познает – и есть структура. Миф является первичным элементом в структуре сознания, на этом уровне рефлексия отсутствует.

Разумеется, невозможно провести четкую грань между мифом и религией ни в историческом времени, ни в текстах, ни в национальных культурах: граница определяется не текстом, а уровнем рациональности конкретной культуры. Религия выделяет один истинный рассказ (метанарратив в терминологии Ж.-Ф. Литоара [6]) и отрицает все другие рассказы (которые и именуются мифами в значении заблуждений). Проблема заключается в том, что религиозные тексты, религиозная культура, искусство, традиции не отделимы от мифологических повествований. «Религия всегда содержит в себе мифологию – это не вызывает никаких сомнений» [8, с. 89].

Итак, религия добавляет в мифологическую картину мира нечто принципиально новое – вопросы ответственного, сознательного выбора некой невидимой реальности, «высшего существа». Осознание этой реальности добавляет в картину мира принципиально новое измерение, с которым человек соотносит свои поступки, быт, этический выбор. Миф неразрывно связан с религией, поскольку является базовым, хотя и неререфлексивным, слоем сознания. Можно сказать, что миф связан с чем угодно, в том числе и с наукой [7, с. 44]. Путь вхождения религиозных символов, понятий, отношений в культуру является ареной борьбы мифологических установок с религиозными, требующими ответственного преодоления человеком своей «греховной природы».

Миф сам по себе неморален, это безоценочная структура сознания, описывающая мир в образах, рассказах. «Связь мифа и морали представляется достаточно опосредованной. Этический элемент в архаических и древнейших религиях еще не развит и не выделен из синтетического единства» [10, с. 1503].

Парадокс в том, что собственно *религиозная* культура не может быть представлена (преподана) вне мифа, вне рассказа, тем более если речь идет о мировых религиях, уходящих корнями в архаичные представления. «Мифология – это структурирование религиозных образов в сознании человека. Отличительной особенностью мифа считается вовлечение в мифологию самого человека таким образом, что он становится соучастником событий, описываемых в мифе» [12, с. 279].

Проблема этики мифа и этики религии

Учителя начальной школы рассказывают детям, главным образом, о религиозных традициях, рассказывают *истории о религии*. Элемент «сверхъестественного» каждой отдельной религии остается за гранью понимания учеников, и нередко – учителей. В этом нет ничего удивительного, такой уровень подачи материала соответствует возрасту обучаемых. Возможны две крайности преподавания предметов, связанных с религией.

С одной стороны, – уход в религиозную проповедь и демонстрация превосходства одной религии над другими, либо атеистический уклон подачи материала – то и другое может привести к конфликтам (главным образом – с родителями или иными законными представителями учеников) [5, с. 161]. Другая крайность – максимальное упрощение материала – можно ограничиться рассказами о религиозных праздниках, традициях, без подробностей описания «сверхъестественного смысла» религиозного ритуала, без описания жизни святых, чудес и т. п. На практике учителя стараются максимально упростить повествование (не вовлекаясь в религиозное содержание) и строго следовать учебнику.

Очевидно, что в вопросах этики и культуры задача учебно-воспитательного процесса – привить школьникам базовые представления об основах общественной морали и научить навыкам решения нравственных проблем. История развития морали, как формы культуры, сопряжена с процессом постепенного отделения религии от мифа и морали от религии. В архаической культуре области религии и права тесно взаимосвязаны – гарантом законопослушности является вера в Бога и страх наказания «высшим существом». Первые законы в культуре и обществе формулировались как данные «свыше». Современная светская мораль, по крайней мере в западном обществе, отделена от религии: человек не нуждается в общем для всех религиозном чувстве для обоснования морального выбора.

Параллельно процессу дифференциации морали и религии происходит отделение личного сознания от коллективного, однако здесь невозможно говорить о какой-либо завершенности процесса. Если возможна мораль вне религии, то мораль вне человечности, вне общества – невозможна. Вопросы добра и зла решаются на определенном уровне, в круге этической ответственности – индивидуальном, семейном, этническом, или на уровне всего человечества.

На минимальном уровне культуры и этики человек рассматривает добро или зло только в отношении самого себя или своего близкого окружения: воровство или убийство не ощущаются как зло, если направлены на «чужого». Наиболее ранние известные в культуре моральные принципы закладываются в религиях не как нормы «правильности поступков» сами по себе, но как нормы требующие

единства народа, сообщества. Например, наказание за нарушение иудейских заповедей – это угроза не одному человеку, но целым поколениям. «Ветхий Завет полностью остается в сфере коллективистской морали, в которой каждый отдельный человек несет ответственность также и за другого» [1, с. 266].

Николай Бердяев формулирует понятие «этика закона» и относит к этому уровню все дохристианские культуры, а христианскую моральную систему относит к «этике искупления» [2]. Мы не можем согласиться с таким обобщением. Бердяев рассуждает внутри христианской религиозной философии, противопоставляя коллективизм иудаизма и архаики понятию «личность» в христианстве. Разумеется, прогресс морали – это разрыв слияния личности с коллективом, чем выше моральный уровень человека, тем более в нем проявляется «личность» как осознанная социальность. Но такое упрощение не показывает процесса рационализации моральных норм. Моральный поступок может быть продиктован личным интересом или быть бессознательным актом самопожертвования ради общества. Прогресс морали определяется ростом способности человека осознавать сопричастность большему или меньшему социальному окружению. Это создает напряжение ответственности в сторону более рационального выбора.

Монотеистическая религия содержит элемент веры. Это уже нечто большее, чем магический ритуал архаики. Неосознанные «табу» архаичного племени лишены прописанных в священных текстах законов, заповедей, которые сами по себе являются показателем перехода от мифологической бессознательности к религиозному отношению со сверхъестественным «высшим существом». В архаике, в дописьменных культурах человек полностью погружен в социальное, не имея культурных образцов, предполагающих самопознание. «Высшее существо» религий – это как минимум фигура для психологического переноса, «зеркало» себя, возможность рефлексировать свои отношения с социумом: человек «создан по образу и подобию Господа».

Мировые религии являются более рациональными, современными культурными формами, поскольку расширяют круг этической оценки на все человечество. Мировую религию можно принять вне зависимости от национальности, пола и социального статуса. Принять мировую религию, значит совершить осознанный личный выбор. Христианство, буддизм, ислам предполагают более универсальные, чем в национальных религиях, нравственные требования к личной ответственности. Этика мировых религий расширяет круг оценки добра и зла от узких эгоистических интересов до интересов всего человечества.

Содержание учебников по ОРКСЭ имеет, в том числе, этическую направленность. Воспитательная функция осуществляется с помощью примеров из истории религии, рассказов, притч. Проблема психолого-педагогического свойства для учителя в том, чтобы не привлекать в повествование личное содержание, которое может иметь характер бытовой рефлексии. Однако, без личной вовлеченности урок может стать сухим и безжизненным. Задача преподавателя курсов повышения квалификации по ОРКСЭ в том, чтобы показать слушателям отличие культурного пласта мифа от религиозной культуры.

Выводы

Преподавание ОРКСЭ в начальной школе не представляет больших сложностей (кроме увеличения нагрузки для школьников и учителей) только при условии упрощения материала, в котором религиозное содержание сведено к минимуму, а в качестве религиозной культуры преподается не религиозное верование, а исторические или легендарные события, связанные с религиями. Встречающееся намерение сделать модули ОРКСЭ, связанные с религиозной культурой, ознакомлением обучающихся именно с религиозной составляющей, рождает множество проблем профессионального характера.

В идеале, учителя начальных классов должны понимать различие между религиозной верой (в том числе, своей собственной), религиозной культурой, религиозным мифом и рефлексивным рассказом о религии. Для повышения профессионализма учителей начальных классов, преподающих ОРКСЭ, необходимо сделать обязательным изучение основ религиоведения в педагогических вузах.

Список литературы

1. Беккер В. Религия и мораль // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления / под ред. И. Т. Касавина и В. Н. Поруса. – СПб.: РХГИ, 1999. – 402 с.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб; Республика, 1998. – 383 с.
3. Бокова О. А. О некоторых проблемах и задачах повышения квалификации школьных учителей по предмету «Основы религиозных культур и светской этики» // Религия и общество – 12: сб. науч. статей. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2018. – С. 225–227.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
5. Ленков П. Д. Межконфессиональные отношения: формирование толерантных установок в школьном и вузовском образовании // Теоретические и эмпирические подходы к изучению толерантных установок сознания и толерантности отношений: материалы Всерос. науч.-практ. конф. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2002. – С. 161–163.

6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 1998. – 159 с.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
8. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
9. Мирошникова Е. М. Религиозное образование в современной России: проблема дефиниции и тенденции развития // Научные ведомости Белгородского университета. – 2017. – № 24. – С. 95–102.
10. Нгуен К. К. Особенности моральной рефлексии в мифологии // Вестник Башкирского университета. – 2019. – № 4. – С. 1502–1505.
11. Пронина Т. С. Знание о религии в современной российской школе // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 4. – С. 160–171.
12. Расников Е. Ф. Миф и ритуал как источники религии. Психологические особенности использования мифов и ритуалов (и их элементов) в текстах периодических изданий различными религиозными организациями // Человеческий фактор: социальный психолог. – 2020. – № 2 (40). – С. 279–284.
13. Смирнов М. Ю. Российское общество между мифом и религией. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 228 с.
14. Смирнов М. Ю. Магия, религия и мифологическое сознание // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре / сост. М. М. Шахнович. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Философского общества, 2001. – С. 66–68.
15. Тейлор Э. Б. Первобытная культура / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 572 с.

References

1. Bekker, V. (1999). *Religia i moral' [Religion and Morality] Razum i existentsiya: analiz nauchnykh i vnauchnykh form myshleniya [Reason and existence: Analysis of scientific and extra-scientific forms of thinking]*. Sankt-Peterburg: RHGI. 402 p. (In Russian).
2. Berdyaev, N. A. (1998). *O naznachanii cheloveka. Opyt paradoksal'noy etiki [About the purpose of man. An experience of paradoxical ethics]*. Moskva: Terra-kn. Klub; Respublika. 383 p. (In Russian).
3. Bokova, O. A. (2018). O nekotorykh problemah i zadachakh povysheniya kvalifikatsii shkol'nykh uchiteley po predmetu "Osnovy religioznykh kultur i svetskoj etiki" [On some problems and tasks of improving the school teachers qualifications in the subject "Fundamentals of religious cultures and secular ethics"] *Religiya i obshchestvo – 12: sbornik nauchnykh statej [Religion and Society – 12: collection of scientific articles]*. Mogilev: MGU imeni A. A. Kuleshova. pp. 225–227. (In Russian).
4. Levi-Stros, K. (2001). *Strukturnaya antropologiya [Structural anthropology]* transl. from French. Moskva: Eksmo-Press. 512 p. (In Russian).
5. Lenkov, P. D. (2002). *Mezhkonfessional'nye otnosheniya: formirovanie tolerantnykh ustanovok v shkol'nom i vuzovskom obrazovanii [Interfaith relations: the formation of tolerant attitudes in school and university education] Teoreticheskie i empiricheskie podkhody k izucheniyu tolerantnykh ustanovok soznaniya i tolerantnosti otnoshenij*. Materialy vserossiyskoj nauchno-prakticheskoy konferentsii [Theoretical and empirical approaches to the study of tolerant attitudes of consciousness and tolerance of relationships: theory and practice. Materials of the All-Russian conference]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RGPU imeni A. I. Gerzena. pp. 161–163. (In Russian).
6. Liotar, Z.-F. (1998). *Sostoyanie postmoderna [Postmodern State]* transl. from French by N. A. Shmatko. Sankt-Peterburg: Aleteja. 159 p. (In Russian).

7. Losev, A. F. (2001). *Dialektika mifa* [Dialectic of Myth]. Moskva: Mysl'. 558 p. (In Russian).
8. Losev, A. F. (1991). *Filosofiya. Mifologiya. Kultura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moskva: Politizdat. 525 p. (In Russian).
9. Miroshnikova, E. M. (2017). Religioznoe obrazovanie v sovremennoj Rossii: problema definitsii i tendentsij razvitiya [Religious education in modern Russia: the problem of definition and development trends] *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo universiteta*. [Belgorod University Scientific Bulletin]. No. 24. pp. 95–102. (In Russian).
10. Nguen, K. K. (2019). Osobennosti moralnoj refleksii v mifologii [Features of moral reflection in mythology] *Vestnik Bashkirskogo universiteta* [The Bashkir University Journal]. No. 4. pp. 1502–1505. (In Russian).
11. Pronina, T. S. (2017). Znanie o religii v sovremennoj rossijskoj shkole [Knowledge about religion in the modern Russian school] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No.4. pp. 160–171. (In Russian).
12. Rasnikov, E. F. (2020). Mif i ritual kak istochniki religii. Psihologicheskie osobennosti ispol'zovaniya mifov i ritualov (i ikh elementov) v tekstah periodicheskikh izdanij razlichnymi religioznymi organizatsiyami [Myth and ritual as sources of religion. Psychological features of myths and rituals (and their elements) usage in the periodic texts by various religious organizations] *Chelovecheskij faktor: sotsialnyj psiholog* [Human factor: social psychologist]. No. 2 (40). pp. 279–284. (In Russian).
13. Smirnov, M. Yu. (2006). *Rossijskoe obshchestvo mezhdumifom i religiej* [Russian society between myth and religion]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo SPbGU. 228 p. (In Russian).
14. Smirnov, M. Yu. (2001). Magiya, religiya i mifologicheskoe soznanie [Magic, religion and mythological consciousness] *Smysly mifa: mifologiya v istorii i kul'ture* [The meanings of myth: mythology in history and culture] / ed. by M. M. Shakhnovich. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva. pp. 66–68. (In Russian).
15. Tylor, E. B. (1989). *Pervobytnaya kultura* [Primitive culture] transl. from English. Moskva: Politizdat. 572 p. (In Russian).

Об авторе

Чернеевский Алексей Петрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: cherneevski@yandex.ru

About the author

Alexey P. Cherneevskij, Cand. Sci (Philos.), Associate professor of the department of philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: cherneevski@yandex.ru

Поступила в редакцию: 01.07.2021

Received: 01 July 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

УДК / UDC 2 – 264

DOI 10.35231/18186653_2021_3_216

«Электронный концлагерь антихриста»: семиотика мифологемы

А. М. Прилуцкий

*Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В условиях эпидемии коронавирусной инфекции и противоэпидемических мероприятий мифологема «электронный концлагерь антихриста», сформированная в начале XXI в., получает новую интерпретацию и особую популярность в рамках современного эсхатологического дискурса. В данном исследовании речь идет об изучении семантики и семиотики этой мифологемы и определению специфики ее взаимодействия с мифологемами и теологемами современной «эпидемической эсхатологии».

Исследование выполнено в рамках семиотического подхода к изучению религиозного дискурса. В связи с этим использованы методы семиотического анализа и контент-анализа, семиотический инструментарий дополнен элементами категориального анализа. Источниками исследования являются современные эсхатологические тексты различных жанров.

Содержание. В статье описано семантическое ядро анализируемой мифологемы и выявлены его основные компоненты. Проанализирован хронотоп мифологемы, в том числе ее вхождение в локусы сакральной географии. Дана интерпретация выявленного вхождения данной мифологемы в пространство урбанистской эсхатологии. Высказано предположение о том, что на формирование данной мифологемы повлияла историческая память, которая семиотизировала трагический опыт XX в. в качестве прообраза предстоящих эсхатологических бедствий. Дискурс-анализ эсхатологических текстов, в которых представлена данная мифологема, позволил сделать вывод, что основная модальность, формируемая мифологемой, это модальность страха. Проанализировано взаимодействие на семантическом и семиотическом уровне мифологем «электронный концлагерь антихриста» и «вакцинирование-чипирование», которые не только способствуют включению современных противоэпидемических мероприятий в эсхатологический мифологический контекст, но и формируют представление о том, что массовая вакцинация является одним из инструментов построения «электронного концлагеря».

Выводы. В заключение сделан вывод, что хотя инвариантное ядро данной мифологемы было сформировано задолго до современной эпидемии коронавирусной инфекции, в условиях нынешних противоэпидемических ограничений мифологема получила новую интерпретацию, что во взаимодействии с мифологемой «вакцинирование-чипирование» привело к формированию сложного мифологического комплекса.

Ключевые слова: эсхатология, мифология, коронавирусная инфекция, семиотика религии.

Для цитирования: Прилуцкий А. М. «Электронный концлагерь антихриста»: семиотика мифологемы / А. М. Прилуцкий // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 216–227. DOI 10.35231/18186653_2021_3_216

Semiotics of the “Antichrist electronic concentration camp” mythologeme

Alexander M. Prilutskij

*Herzen State Pedagogical University of Russia
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. In the context of the coronavirus infection epidemic and anti-epidemic measures, the “Antichrist electronic concentration camp” mythologeme, formed at the beginning of the 21st century, is receiving a new interpretation and special popularity within the framework of modern eschatological discourse. This study is devoted to semantics and semiotics of this mythologeme and the specifics of its interaction with the mythologemes and theologemes of modern “epidemic eschatology”.

The study was carried out within the framework of a semiotic approach to the study of religious discourse. In this regard, the methods of semiotic analysis and content analysis were used, while the semiotic tools were supplemented with elements of categorical analysis. The sources of this research are contemporary eschatological texts of various genres.

Content. The article describes the semantic core of the analyzed mythologeme and identifies its main components. The chronotope of the mythologeme is analyzed, including its entry into the loci of sacred geography. The revealed entry of this mythologeme into the urban eschatology space is interpreted. It is suggested that the formation of this mythologeme was influenced by historical memory, which semiotized the tragic experience of the twentieth century as a prototype of the upcoming eschatological disasters.

Discourse analysis of eschatological texts in which this mythologeme is presented made it possible to conclude that the main modality formed by the mythologeme is the modality of fear. The interaction at the semantic and semiotic levels of the mythologemes “Antichrist electronic concentration camp” and “vaccination-chipping” is analyzed, which not only contributes to the inclusion of modern anti-epidemic measures in the eschatological mythological context, but also forms an idea according to which modern mass vaccination is one of the tools for building an “electronic concentration camp”.

Conclusions. In the conclusion, it is shown that despite the fact that the invariant core of this mythologeme was formed long before the modern epidemic of coronavirus infection, under the conditions of anti-epidemic restrictions, the mythologeme received a new interpretation, which in interaction with the “vaccination-chipping” mythologeme led to the formation of a mythological complex.

Key words: eschatology, mythology, coronavirus infection, semiotics of religion.

For citation: Prilutskij, A. M. (2021) “Elektronnyj kontslager' antikhrista”: semiotika mifologemy [Semiotics of the “Antichrist electronic concentration camp” mythologeme]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 216–227. DOI 10.35231/18186653_2021_3_216 (In Russian).

Введение

Под влиянием эпидемии коронавирусной инфекции и обусловленных ею современных противоэпидемических мероприятий в обществе наблюдается рост эсхатологических настроений – формируются новые эсхатологические мифологемы, и получают переосмысление в процессе ресемантизации ранее существовавшие. Это понятно: эпидемии всегда выступали триггером эсхатологической мифологии, не является исключением и нынешняя.

Среди мифологем, активно воспроизводящихся в современном эсхатологическом дискурсе, прежде всего в его фундаменталистском варианте [2], следует выделить синтетическую мифологему «электронный концлагерь антихриста», возникновение которой датируется началом XXI в. Данная мифологема, отразившая в своем смысловом ядре травматический опыт прошедшего века (память о реальных концентрационных лагерях) и эсхатологический страх перед новыми информационными технологиями и электроникой вообще, восходящий к реакции архаического мировосприятия на вызовы модернизации, обретает особую востребованность в современных условиях. Не в последнюю очередь это обусловлено тем, что эсхатология, в той степени, в которой она неотделима от этики, обладает значительной перформативной силой [9, p. 115].

Методы и источники

Исследование выполнено в рамках семиотического подхода к изучению религиозного дискурса. В связи с этим использованы методы семиотического анализа и контент-анализа, при этом семиотический инструментарий дополнен элементами категориального анализа [3]. С точки зрения категориальной семиотики, выделяются три уровня значений: категориальный, гиперкатегориальный и субкатегориальный [4]. Основным является *категориальное значение* (значение категориального уровня, содержащее видовые признаки). Его можно определить как обобщенное значение, которое не зависит от специфических условий коммуникативных отношений; это – «видовое понятие, оно образуется при пересечении объемов нескольких родовых понятий и, в свою очередь, включает в себя подвидовые понятия» [6, с. 20]. В основе *субкатегориального значения* – категоризация более низкого уровня, позволяющая формализовать такие компоненты значения, которые оказываются несущественными для категориального значения. *Гиперкатегориальное значение* формируется смыслами, возникающими в результате абстрагирования наиболее высокого уровня. Применительно к религиозным символам, на этом уровне чаще всего формируются мистические значения и коннотации.

Источниками исследования служат оригинальные современные эсхатологические тексты различных жанров: это пророчества различных «старцев» и «прозорливцев», поучения, проповеди, духовные рекомендации.

Содержание исследования

Семантическое ядро анализируемой мифологемы образуют следующие компоненты:

– информационные технологии являются преимущественно средством тотального контроля над всей жизнью человека, использующего эти технологии в повседневности;

– контроль осуществляется слугами антихриста в интересах последнего;

– степень информационного контроля такова, что человек в итоге утрачивает всякую свободу и даже индивидуальность;

– став узником «электронного концлагеря», человек становится полностью подконтрольным: он утрачивает способность принимать самостоятельные решения, утрачивает индивидуальные черты и в итоге погибает в биологическом и сотериологическом смысле.

Отметим, что данная мифологема последовательно соотносится с городской средой, будучи феноменом урбанистской культуры [1, с. 93–118], «электронное рабство» настойчиво противопоставляется ценностям идеализированной (практически – сконструированной) аграрной культуры, с ее специфическими семиотическими атрибутами [8, с. 127].

Мифологема «электронный концлагерь антихриста» в эсхатологическом дискурсе трансформируется в символ, обозначающий особую социально-эсхатологическую парадигму устройства общества под властью ожидаемого антихриста. Очевидно, что «электронный концлагерь антихриста», в отличие от нацистских концлагерей или учреждений ГУЛАГа, не имеет четкой локализации в хронотопе, его «пространственные границы» не имеют географического измерения, поскольку «вхождение» в него предполагает сам факт использования информационных технологий, независимо от местности, где это использование осуществляется.

Проведенный контент-анализ дискурсной интерпретации данной мифологемы позволил установить, что «электронный концлагерь» является понятием, преимущественно соотносимым с социальным пространством современного города, деревня из него исключается, хотя и не полностью и не последовательно. При этом противопоставление город/деревня в современной эсхатологии не но-

сит выраженного территориального значения, так как оно формируется сложными символическими социально-эсхатологическими оппозициями, в контексте которых не всякий город погибелен и не всякая деревня спасительна. Формируется особая сакральная география эсхатологического мифа, которая не оказывается эквивалентной традиционной географии «профанного мира». Кроме того, очевидный факт меньшего использования информационных технологий жителями деревень позволяет отчасти рационализировать данную особенность, поскольку «узником» электронного концлагеря считаются обладатели биометрических документов и банковских карт, лица, использующие технологию электронной подписи и даже лишь пользующиеся в повседневной жизни электронными устройствами.

Очевидно, что на формирование данной мифологемы повлияла историческая память, которая семиотизировала трагический опыт XX в. в качестве прообраза предстоящих эсхатологических бедствий. Таким образом, ожидаемая тирания антихриста не только в плане семиотики конструируется по образцу тираний XX в., но и осмысливается в соответствующих категориях. Это совпадает с ранее выявленными нами [5] тенденциями развития современного эсхатологического мифа, активно ресемиотизирующего реалии социальной и политической истории XX в.: депортации народов, эшелоны ссыльных, особые учетные «карточки с красной полосой», концлагеря.

Границы «электронного концлагеря» недескриптивны, они фактически не имеют пространственной локализации и организованы не по территориальному признаку, но по образу жизни. Даже эсхатологический город включен в них не пространственно, но качественно: в нем иначе невозможно выживать, поскольку «в городе все примут (начертание антихриста – *прим. А.П.*), когда скажут: «Иначе отключим отопление, освещение, газ, канализацию, телефон»¹. Иными словами – город априорно, хотя и не без исключений, является пространством «электронного концлагеря».

Формируется имплицитная оппозиция: в городе «примут начертание» все, поскольку горожане в силу уклада жизни легче поддаются внешнему воздействию, а деревенские жители – не все, поскольку обладают большей независимостью. Таким образом, мифологема «электронный концлагерь антихриста», будучи частью городского эсхатологического мифа, включается в оппозицию город/деревня, являющуюся для современной мифологизированной эсхатологии смыслообразующей.

¹ Православные старцы о печати антихриста и ее предтечах. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/62010-pravoslavnye-starcy-o-pechati-antihrista-i-ee-predtechah.html> (дата обращения 20.03.2021).

Дискурс-анализ эсхатологических текстов, в которых представлена данная мифологема, позволяет сделать вывод, что основная модальность, формируемая ею, это *модальность страха*. В плане прагматики данная мифологема используется для придания нарративу повышенной перлокутивности: под влиянием соответствующих пророчеств люди должны отказываться от использования современных информационных технологий, безличных расчетов, бытовой и офисной электроники, и (в идеале) переселяться из городов в деревни. В качестве лейтмотива в различных вариациях повторяется призыв: «Из больших городов старайтесь уезжать. Покупайте, хоть земляночку, и сразу копайте колодец, чтобы у вас была водичка»¹. Формирование модальности страха обеспечивается благодаря тому, что входящие в состав словосочетания компоненты «концлагерь» и «антихрист» обладают повышенной эмотивностью, благодаря чему изначально нейтральное понятие «электронный» обретает новое, эсхатологически-пугающее значение.

Если в советском идеодискурсе электроника символизировала научно-технические достижения социального строя, обеспечивающего прогресс технологий, и часто выступала предметом гордости и восхищения, то в эсхатологическом дискурсе оценочное значение меняется на противоположное. Полагаю, что это связано с принципиально различными оценками прогресса, в том числе научно-технического, в советском и современном эсхатологическом идеодискурсах. Для последнего характерна вера в то, что чем новее и прогрессивнее технология – тем она опаснее: «...а вы стойте на том, чему научены, того и держитесь, от всего нового уклоняйтесь»².

В наибольшей степени эмотивность присуща категориальному значению мифологема, которое предполагает интерпретацию цифровых информационных технологий и электроники вообще в качестве символических атрибутов наступающего царства антихриста. Таким образом, технологии становятся активаторами страха. Именно на категориальном уровне формируется представление о том, что виртуальный мир, по сути, является миром антихриста. Интуиции его онтологической неподлинности для многих служат подтверждением правильности такой оценки.

¹ Предсказания старца Христофора о будущем России и мира. [Электронный ресурс]. URL: <https://politinform-su.turbopages.org/politinform.su/s/115604-predskazaniya-starca-hristofora-o-buduschem-rossii-i-mira.html> (дата обращения: 20.03.2021).

² Еще один мощнейший удар экуменистов по русской церкви... Синод РПЦ изменил правила крещения и поминовения. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/78386-esche-odin-udar-jekumenistov-po-russkoj-cerkvi-sinod-rpc-izmenil-pravila-kreschenija-i-pominovenija.html#sel=7:1,8:7> (дата обращения: 02.01.2021).

На гиперкатегориальном уровне формируется представление о том, вся современная урбанистическая цивилизация, за незначительными исключениями, является в той или иной степени потенциальным «электронным концлагерем антихриста». Именно гиперкатегориальное значение мифологемы используется для обоснования мифологем о «сакральных убежищах», т. е. о местах, в которых надлежит прятаться от власти антихриста.

Для этого используются любопытные семиотические приемы. Бежать нужно от гонений. Если нет последних, то и нет причины для бегства. Но поскольку тезис о «исходе из городов» объявлен в качестве эсхатологического ориентира, а непосредственных гонений нет, гиперкатегориальное значение данной мифологемы позволяет семиотизировать в качестве искомым «гонений» процессы цифровизации [7, с. 140–141] и прогресс в технологиях вообще. Если нет угрозы попасть в реальный концлагерь, то в качестве замены подойдет и его семиотический двойник-фикция – «цифровой концлагерь». В современном мифологическом дискурсе гонения и декларация о начавшихся гонениях выполняют тождественную прагматическую роль. Поэтому каждый раз, когда возникает потребность в гонениях, т. е. логика развития дискурса требует «гонений», последние «начинаются».

Субкатегориальное значение мифологемы раскрывается через демонизацию деятельности банков, учреждений, органов правопорядка, всего того, что в социальном отношении обладает значимостью, но кажется «мелким» в глобальной эсхатологической перспективе.

Как и многие мифологемы и мифотеологемы эсхатологического дискурса, мифологема «электронный концлагерь антихриста» отличается известной вариативностью. Контент-анализ позволил нам выявить такие ее варианты, как «электронно-банковский концлагерь» и «электронный биометрический концлагерь»¹. Очевидно, что перечисленные варианты не являются самостоятельными мифологемами, поскольку их семантика и семиотика несамостоятельны: «банковский концлагерь» является частью «глобального эсхатологического проекта», а биометрия интерпретируется лишь как инструмент построения электронного концлагеря антихриста. Если варианты «печать антихриста» и «печать зверя»

¹ Электронно-банковский концлагерь наступает: ростовщики жестко ограничивают использование налички для своих клиентов. [Электронный ресурс]. URL: <http://katyusha.org/view?id=15820> (дата обращения: 20.03.2021); Фашистский электронный биометрический концлагерь. [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=sRkKRkB_h3w (дата обращения: 20.03.2021).

являются синонимичными вариантами эсхатологической теологемы «начертание зверя», то в данном случае перед нами не столько синонимический ряд, сколько родо-видовые отношения.

«Банковский концлагерь» ассоциируется с целым рядом современных социальных фобий, связанных как с патологической закредитованностью населения, так и с активным использованием современных демонируемых технологий – кредитных и дебетных карт, безналичных денежных операций и т. д.

Кроме того, образ банкира-ростовщика, начиная со Средних веков, получает негативную интерпретацию в христианской культуре, что делает его потенциально приемлемым для эсхатологических интерпретаций и шире – эсхатологической семиотизации. Поэтому мифологизация «банковского концлагеря» в качестве компонента глобального «электронного концлагеря антихриста» способствует усилению эмотивности эсхатологического дискурса, комбинируя собственно эсхатологические страхи и современные социальные фобии.

Интересно, что развитие семантики мифологемы «электронного концлагеря антихриста» обеспечивается, в том числе, и благодаря апелляции к популярным эсхатологическим сюжетам, прежде всего – к сюжету об эсхатологическом двойничестве. В народной эсхатологии популярны сюжеты о том, что демонические силы создают свою квазиреальность, акторами которой являются особые двойники, обладающие иным онтологическим статусом и реализующие иные модальности: «дьявол – обезьяна Бога», антихрист – двойник Христа. На этих же сюжетах основана знаменитая мистика зеркал, которая часто становилась предметом художественного осмысления в произведениях романтизма.

«Электронный концлагерь антихриста» не мыслится, строго говоря, миром-двойником, но определенные сходства с ним он имеет: «дьявол создает свое виртуальное цифровое царство и населяет его цифровыми людьми-аватарами, которые смогут контролировать реальных людей, созданных Богом»¹. Страх перед новыми информационными технологиями, восходящий к установкам архаического мировосприятия, обретает еще одну эсхатологическую интерпретацию. Развитие двойнических коннотаций обеспечивается благодаря включению в эсхатологический дискурс смыслового поля, которое мы обозначим как «эсхатологическая биометрия». Биометрия страшна и сама по себе (как метафора

¹ Антихрист выстраивает свое цифровое царство... Neuralink начнут тестировать на людях в 2021 году [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/83733-antihrist-vystraivaet-svoe-cifrovoye-carstvo-neuralink-nachnut-testirovat-na-ljudjah-v-2021-godu-video.html> (дата обращения: 20.03.2021).

начертания зверя, трансформирующаяся в символ последнего) и как изоциренный инструмент построения электронного концлагеря. При этом формируются три сюжетные мифологические линии, обозначим их как социополитическая, апокалипсическая и двойническая.

Согласно *социополитической интерпретации*, сдача биометрии превращает человека в бесправного раба, полностью подконтрольного и управляемого извне, в итоге человек утрачивает индивидуальность, превращается в «зомби»¹. На основании этого делается вывод: «в реальной земной жизни человек, вступающий в единую биометрическую систему, отдает себя в беспросветное рабство»².

Апокалипсическая интерпретация предполагает наличие как минимум семиотического тождества между сдачей биометрии и получением «начертания зверя»³:

«Показательно то, что принявшие антихристовы номера и документы люди становятся открытыми для прямых бесовских воздействий... Главное, что еще есть шанс покаяться, вернуть христианское имя, данное при крещении, очистить душу от печати антихриста. Православный священник N объяснил женщине, бывшему регенту церковного хора, которая взяла биометрический загранпаспорт, почему настоятель храма неожиданно заменил ее другим регентом: при оформлении загранпаспорта она приняла в себя беса, а настоятель душой почувствовал это и не захотел, чтобы бес управлял его хором. Р.Б. Александр из России рассказал, как после фотографирования на биометрическое водительское удостоверение во время церковного богослужения услышал голос, который произнес хулу на хор, затем на Господа Иисуса Христа, а от него потребовал отречься от Христа...»⁴.

Двойническая сюжетная линия и соответствующая герменевтическая стратегия предполагает, что именно биометрические данные используются для создания «цифровых двойников», которые согласно воле демонических сил будут управлять живыми людьми.

¹ От ручной термометрии – к автоматическому учету и контролю: форсайтчики приучают школьников к электронному рабству [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/81879-ot-ruchnoj-termometrii-k-avtomaticheskomu-uchetu-i-kontrolju-forsajtschiki-priuchajut-shkolnikov-k-jelektronnomu-rabstvu.html> (дата обращения: 20.03.2021).

² Не соглашайтесь на биометрию! Система цифрового рабства буксует... [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/73182-ne-soglashajtes-na-biometriju-sistema-cifrovogo-rabstva-buksuet-s-janvarja-banki-nachnut-navjazivat-uslugi-po-udalenoj-biometricheskoj-identifikacii.html#sel=1:3,1:18> (дата обращения: 20.03.2021).

³ Иногда для этого используется новейшая мифотеологема «предпечати антихриста».

⁴ «Ты же нам поклонился»... О бесовских нападениях, душевных и физических последствиях у принявших биометрические документы [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/79387-ty-zhe-nam-poklonilsja-o-besovskih-napadenijah-dushevnyh-i-fizicheskikh-posledstvijah-u-prinjavshih-biometricheskie-dokumenty.html> (дата обращения: 20.03.2021).

«Мировое антихристово правительство создаст цифровую копию каждого человека на планете, создаст виртуальный мир, где эти аватары будут жить. Реальные же люди будут полностью зависимы от этих своих цифровых образов, которые им создаст зверь. Все блага для жизни люди смогут получать только в результате полного взаимодействия со своим цифровым двойником. У кого не будет такого двойника, тот будет обречен на голодную смерть»¹.

Взаимодействие на семантическом и семиотическом уровне мифологем «электронный концлагерь антихриста» и «вакцинирование-чипирование» не только способствует включению современных противоэпидемических мероприятий в эсхатологический мифологический контекст, но и формирует представление о том, что массовая вакцинация является одним из инструментов построения «электронного концлагеря».

Это обеспечивается при помощи вторичных конспирологических мифологем, а именно:

– мифологемы о злонамеренном включении в состав вакцины жидкого чипа (вариант – «нано-чипа»);

– мифологемы о внесении вакцинированных-чипированных в демонический компьютер «Зверь» (например, «данные людей, принявших чипирование, передадут в глобальный суперкомпьютер, который и будет называться “Зверем”»²);

– мифологемы об использовании вакцины для контроля за поведением и жизнедеятельности человека (например, «таким образом, это никакая не вакцина, а внедряемый в человека смертельно опасный агент многоуровневого и многопланового действия. Через него сатанисты смогут получить полный контроль над человеком, а также возможность управления им, его мыслями, сознанием и функционированием организма, в том числе могут и убить его. Имеющий разум, да разумеет!»³).

Таким образом, формируется сложный мифологический комплекс, в котором мифологемы, демонизирующие вакцинацию, соотносятся с более низкими уровнями категоризации, но это не мешает им способствовать усилению перлокутивной силы нарратива в целом, формированию модальности эсхатологического страха.

¹ Вот почему нельзя сдавать биометрию!.. Признание высокопоставленного преступника. Людей будут «взламывать»... [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/78122-pochemvot-pochemu-nelzja-sdavati-biometriju-priznanie-vysokopostavlennogo-prestupnika-ljudej-budut-vzlamyvat-video.html> (дата обращения: 20.03.2021).

² Вот почему нельзя сдавать биометрию!... URL: <https://3rm.info/main/78122-pochemvot-pochemu-nelzja-sdavati-biometriju-priznanie-vysokopostavlennogo-prestupnika-ljudej-budut-vzlamyvat-video.html> (дата обращения: 20.03.2021).

³ Новый «сюрприз» вакцинации... Необъяснимый пока магнетизм в месте прививки [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/85224-novyj-sjurpriz-vakcinacii-neobjasnimoj-poka-magnetizm-v-meste-privivki-video.html#> (дата обращения: 20.03.2021).

Выводы

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что особая популярность мифологемы «электронный концлагерь антихриста» в значительной степени объясняется динамикой современной эпидемической ситуации, активизировавшей эсхатологические страхи. Несмотря на то, что инвариантное ядро данной мифологемы было сформировано задолго до современной эпидемии коронавирусной инфекции, в условиях нынешних противоэпидемических ограничений мифологема получила новую интерпретацию, что во взаимодействии с мифологемой «вакцинирование-чипирование» привело к формированию сложного мифологического комплекса.

Список литературы

1. Вирт Л. Избранные работы по социологии. – М.: ИНИОН РАН, 2005. – 243 с.
2. Головушкин Д. А. Фундаментализм: проблема дефиниций, измерений и векторов // Экспертная деятельность в сфере социальных наук: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф., Санкт-Петербург, 22–23 марта 2019 г. / под ред. А. В. Воронцова. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. – С. 130–136.
3. Карандашов В. Д., Лебедев В. Ю. Прологомены семио-герменевтического религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 124–133.
4. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. Современное «царебожничество»: история семиосферы и категориальная семиотика концептов // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2018. – Т. 10. – № 4-1. – С. 22–38.
5. Прилуцкий А. М. Мифотеологический нарратив о трех эшелонах в современных эсхатологических дискурсах православных субкультур // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2020. – № 1 (5). – С. 45–53.
6. Савицкий В. М. Основы общей теории идиоматики. – М.: Гнозис, 2006. – 206 с.
7. Смирнов М. Ю. Цифровизация как «обнуление» религий // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2019. – № 3. – С. 137–145.
8. Хренов Н. А. Мифология досуга. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1997. – 448 с.
9. Venter R. Trends in contemporary Christian eschatological reflection // *Missionalia*, 2015. – Vol. 43. – No. 1. – P. 105–123.

References

1. Wirth, L. (2005). *Izbrannyye raboty po sotsiologii* [Selected works on sociology]. Moskva: INION RAN. 243 p. (In Russian).
2. Golovushkin, D. A. (2019). Fundamentalizm: problema definitzij, izmerenij i vektorov [Fundamentalism: the problem of definitions, measurements and vectors] *Ekspertnaya deyatel'nost' v sfere sotsial'nyh nauk* [Expert activity in the social sciences field]. Proceedings of the International conference. St. Petersburg, 22–23 March 2019. Sankt-Peterburg: Herzen University Press. pp.130–136 (In Russian).

3. Karandashov, V. D., Lebedev, V. Yu. (2017). Prolegomeny semio-germenevticheskogo religiovedeniya [Prolegomena of Semio-hermeneutic religious studies] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 124–133 (In Russian).

4. Lebedev, V. Yu., Prilutskiy, A. M. (2018). Sovremennoye “tsarebozhnichestvo”: istoriya semiosfery i kategorial'naya semiotika kontseptov [Modern “Tsarebozhnichestvo”: the history of the semiosphere and categorical semiotics of concepts]. *Istoricheskaya i sotsial'noobrazovatel'naya mysl'* [Historical and socio-educational thought]. Vol. 10. No. 4–1. pp. 22–38. (In Russian).

5. Priluckij, A. M. (2020). Mifoteologicheskij narrativ o trekh eshelonah v sovremennykh eskhatologicheskikh diskursah pravoslavnykh subkul'tur [Mythotheological narrative about three echelons in modern Orthodox subcultures eschatological discourses] *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Petersburgskoj Dukhovnoj Akademii* [Proceedings of the Department of theology of the St. Petersburg Spiritual Academy]. Vol. 1. No. 5. pp. 45–53 (In Russian).

6. Savitsky, V. M. (2006). *Osnovy obshchej teorii idiomatiki* [Foundations of the General theory of idioms] Moskva: Gnozis. 206 p. (In Russian).

7. Smirnov, M. Yu. (2019). Tsifrovizatsiya kak “obnulenie” religij [Digitalization as the religions “zeroing out”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 137–145 (In Russian).

8. Khrenov, N. A. (1997). *Mifologiya dosuga* [Mythology of Leisure]. Moskva: Gosudarstvennyj respublikanskiy tsentr russkogo fol'klora [State republican center of Russian folklore]. 448 p. (In Russian).

9. Venter, R. (2015). Trends in Contemporary Christian Eschatological Reflection. *Missionalia*, Vol. 43. No. 1. pp. 105–123.

Об авторе

Прилуцкий Александр Михайлович, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-7013-9935, e-mail: alpril@mail.ru

About the author

Alexander M. Prilutskij, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-7013-9935, e-mail: alpril@mail.ru

Поступила в редакцию: 17.06.2021

Received: 17 June 2021

Принята к публикации: 26.08.2021

Accepted: 26 August 2021

Опубликована: 09.09.2021

Published: 09 September 2021

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 3

Редактор *Т. Г. Захарова*
Технический редактор *Н. В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*

Подписано в печать 09.09.2021. Формат 60x84 1/16.
Гарнитура Times. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 14,25. Тираж 500 экз. Заказ № 1727

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10