

ВЕСТНИК

Ленинградского государственного
университета имени А. С. Пушкина

Pushkin Leningrad State
University Journal

№3
2022

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

ISSN 1818-6653

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77-68611 от 03.02.2017

Журнал издается с 2006 года

Периодичность: ежеквартально

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

Учредитель, издатель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

Редакционная коллегия

- | | |
|-----------------|---|
| А. Г. Маклаков | доктор психологических 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) |
| Е. Л. Гончарова | доктор психологических наук, профессор
(научный редактор, 5.3. Психология) |
| О. И. Кукушкина | доктор педагогических наук, профессор
(научный редактор, 5.8. 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. Мицтнер | 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 (Москва, Россия) |

PUSHKIN LENINGRAD STATE UNIVERSITY JOURNAL

ISSN 1818-6653

The certificate of the mass media registration
ПИ № ФС 77-68611, February 03, 2017
The journal is issued since 2006
Quarterly, 4 issues per year

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

Founder, publisher: Pushkin Leningrad State University

Editorial Board

A. G. Maklakov	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Chief editor
L. M. Kobrina	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Deputy Chief editor
M. Yu. Smirnov	Dr. Sci. (Sociol.), Professor, Editor (5.7. Philosophy)
E. L. Goncharova	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Editor (5.3. Psychology)
O. I. Kukushkina	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Editor, (5.8. 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. (Philol.), Professor (Warsaw, Poland)
E. A. Trophimova	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia)
V. I. Khazan	Dr. Sci. (Philol.), Professor (Jerusalem, Israel)
D. V. Shmonin	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Moskva, Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- 8 В. В. Кузнецов
Практическая философия как стратегия
достойной разумной жизни
- 22 Т. А. Федяева
«Краткое изложение Евангелия» Л. Толстого
и феномен логического иконизма в «Логико-
философском трактате» Л. Витгенштейна

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- 36 Е. А. Трофимова
Развитие понятия «человек» в философской
антропологии
- 49 О. С. Борисов
Растительные и машинные метафоры
в исследовании культуры и сознания
- 71 Е. М. Дрокова
Смысл смерти в антропологии и теологии
Адриенн фон Шпайр
- 81 В. А. Виравчева
Взгляды теоретиков направления Cultural Studies
на процессы и элементы культуры общества
массового потребления
- 93 Е. С. Воробьева, Н. Л. Малинина
Философские аспекты феномена косплея в рос-
сийской культуре (на примере Приморского края)
- 104 С. Л. Дунаева, А. А. Скакун
Создание художественного стиля
и конструирование «нового человека» (Баухаус
и ВХУТЕМАС): культурфилософский анализ
- 114 И. А. Коркишко
Конспирология о пандемии COVID-19 как
мифотворческий феномен

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- 126 М. Ю. Смирнов
Описание религиозных аспектов «параллельных» обществ в российском исследовательском дискурсе
- 140 А. М. Прилуцкий
Семиотика и семантика концепта «Север» в эсхатологических дискурсах сакральной географии
- 152 С. М. Дударенок
Радикальный ислам в субъектах Дальневосточного федерального округа: история и современное состояние
- 170 Т. С. Пронина
В поисках прихожан: православный приход в размышлениях и дискуссиях XX–XXI вв.
- 182 С. С. Шестаков
Изучение современной православной церковности в России: обзор некоторых характерных публикаций
- 199 А. П. Чернеевский
Роль антропологической интерпретации религии в образовательном процессе (преподавание религиозной культуры детям)
- 209 О. П. Федирко
Восприятие и оценка первокурсниками вузов ДФО школьного курса ОРКиСЭ (по результатам опросов 2018–2021)
- 220 Э. А. Нимяев
Исследование цифровой религии: классификация религиозных онлайн-ресурсов

ИНТЕРВЬЮ

- 230 М. П. Покровский, Е. Н. Васильева
Как возможна классификация религий

РЕЦЕНЗИИ

- 248 Е. Ю. Машукова
К выходу в свет журнала «Русская философия»

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

- 8 Vladimir V. Kuznetsov
Practical philosophy as a strategy for a decent intelligent life
- 22 Tat'yana A. Fedyaeva
“Summary of the Gospel” by L. Tolstoy and the phenomenon of logical iconism in the “Tractatus Logico-Philosophicus” by L. Wittgenstein

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

- 36 Elena A. Trofimova
The development of the concept of “human” in philosophical anthropology
- 49 Oleg S. Borisov
Plant and machine metaphors in the study of culture and consciousness
- 71 Elena M. Drokova
The meaning of death in Adrienne von Speyr’s anthropology and theology
- 81 Viktoriya A. Viracheva
Cultural Studies theorists’ views on processes and elements of mass consumption society culture
- 93 Elena S. Vorob'yeva, Nina L. Malinina
Philosophical aspects of the cosplay phenomenon in Russian culture (on the Primorskij kraj example)
- 104 Stefaniya L. Dunaeva, Anatolij A. Skakun
Creating an artistic style and designing a “new man” (Bauhaus and VKHUTEMAS): cultural and philosophical analysis
- 114 Il'ya A. Korkishko
Conspiracy theories about the COVID-19 pandemic as a myth-making phenomenon

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- 126 Mikhail Yu. Smirnov
Description of religious aspects of “parallel” societies
in the Russian research discourse
- 140 Alexander M. Prilutskij
Semiotics and semantics of the concept “North”
in eschatological discourses of sacred geography
- 152 Svetlana M. Dudarenok
Radical Islam in the subjects of the Far Eastern federal
district: history and current state
- 170 Tat'yana S. Pronina
In search of parishioners: Orthodox parish
in the XX–XXI century's reflections and discussions
- 182 Sergey S. Shestakov
The study of the Modern Orthodox Church in Russia:
overview of some characteristic publications
- 199 Alexej P. Cherneevskij
The role of anthropological interpretation of religion
in the educational process (teaching religious culture
to children)
- 209 Oksana P. Fedirko
Perception and evaluation of the ORKiSE school
course by the Far Eastern federal district first-year
students (according to the results of 2018–2021
surveys)
- 220 Eduard A. Nimyaev
Digital religion study: A classification of religious
online resources

INTERVIEW

- 230 Mikhail P. Pokrovskij, Elena N. Vasil'eva
How the classification of religions is possible

REVIEWS

- 248 Elena Yu. Mashukova
To the publication of the journal “Russian Philosophy”

Научная статья
УДК 1(091)
DOI 10.35231/18186653_2022_3_8



Практическая философия как стратегия достойной разумной жизни

В. В. Кузнецов

*Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Статья посвящена философии как таковой, которая по мнению автора является единством способа мышления и духовного восхождения. Проблемой западной философии автор считает то, что данное единство оказывается утраченным, вплоть до сведения философии исключительно к дискурсу. В статье рассматриваются причины такой трансформации философии. Методологическим принципом исследования является единство логоса и этоса. Это значит, что философия должна явить себя в своей ответственности не только за истину познания, но и за стратегию достойного человеческого существования.

Содержание. Философия, как «строгая наука», есть методология, т. е. учение о (правильном) способе достижения истины. В данном ракурсе, при постановке вопроса «что есть истина?», с необходимостью следует ответ, что истина есть то, к чему приходит наука, руководимая правильной методологией, т. е. истина есть то, к чему с неизбежностью ведет (правильное) мышление. При этом вне рассмотрения оказывается нравственный аспект истины. Наука, предоставившая человеку огромные возможности покорения природы и общества, оказалась не в состоянии сделать самого человека лучше, породив глобальные проблемы, угрожающие самой жизни на Земле. Автор полагает, что эти проблемы в принципе не могут быть решены в рамках ныне господствующего проекта науки и соответствующих этому проекту стандартов рациональности.

Выводы. Автор убежден, что необходимы иной проект науки и иной способ философствования. Необходимо постепенное (диалектическое) «снятие» западного способа теоретизирования, т. е. его отмена и одновременно сохранение самого лучшего и наиболее достойного в его содержания. Необходимо возвращение к собственно человеческому, то есть нравственно ориентированному мышлению. Это значит, что одной из главных задач современной эпохи является осуществление консервативной научной революции в самом строгом смысле – то есть отрицание западного способа теоретизирования с одновременным сохранением его великого содержания. При возвращении к первоначальному (истинному) значению концепта «революция» эпитет «консервативная» представляется излишним. Революция есть уничтожение ложного содержания и ложной формы и возвращение к истинному содержанию и истинной форме, утраченным в ходе исторического развития.

Ключевые слова: практическая философия, этика, мораль, достоинство, добродетель, динамический хаос, цивилизационная трансформация.

Для цитирования: Кузнецов В. В. Практическая философия как стратегия достойной разумной жизни // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 8–21. DOI 10.35231/18186653_2022_3_8

Original article
UDC 1(091)
DOI 10.35231/18186653_2022_3_8

Practical philosophy as a strategy for a decent intelligent life

Vladimir V. Kuznetsov

*St. Petersburg Polytechnic University of Peter Great,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article is devoted to philosophy as such, which, according to the author, is the unity of the way of thinking and spiritual ascent. The author considers the problem of Western philosophy to be that this unity is lost, up to the point of reducing philosophy exclusively to discourse. The author examines the reasons for this transformation of philosophy. The methodological principle of the study is the unity of logos and ethos. This means that philosophy must manifest itself in its responsibility not only for the truth of knowledge, but also for the strategy of decent human existence.

Content. Philosophy, as a “strict science”, is a methodology, that is, the doctrine of the (correct) way to achieve the truth. In this perspective, when posing the question “what is truth?”, the answer necessarily follows that truth is what science comes to, guided by the correct methodology, that is, truth is what (correct) thinking inevitably leads to. At the same time, the moral aspect of truth is beyond consideration. Science, which has provided man with enormous opportunities to conquer nature and society, has proved unable to make man himself better, giving rise to global problems that threaten life itself on Earth. The author believes that these problems, in principle, cannot be solved within the framework of the currently prevailing project of science and the standards of rationality corresponding to this project.

Conclusions. The author is convinced that a different project of science and a different way of philosophizing are necessary. A gradual (dialectical) “removal” of the Western method of theorizing is necessary, that is its abolition and at the same times the preservation of the best and most worthy in its content. It is necessary to return to properly human, that is, morally oriented thinking. This means that one of the main modern era tasks is the implementation of a conservative scientific revolution in the strictest sense – that is, the rejection of the Western way of theorizing while preserving its great content. When returning to the original (true) meaning of the concept of “revolution”, the epithet “conservative” seems superfluous. Revolution is the destruction of false content and complex form and the return to the true content and true form lost in the course of historical development.

Key words: practical philosophy, ethics, morality, dignity, virtue, dynamic chaos, civilizational transformation.

For citation: Kuznetsov, V. V. (2022). Prakticheskaya filosofiya kak strategiya dostoinoj razumnoj zhizni [Practical philosophy as a strategy for a decent intelligent life]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 8–21. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_8

Введение

Становление философии как единства науки и способа достойного существования происходит в ситуации больших исторических перемен как процесс и результат их осмысления [4, с. 24]. В условиях стабильности и покоя философия родиться не может. Здесь успешно работают религия, миф и то, что предшествует «любви к мудрости», т. е., собственно, «мудрость» – задающие традиционные критерии достойного образа жизни. Философия же есть поиск нового пути достойного существования в ситуации цивилизационной трансформации [5, с. 26]. Становление новой эпохи каждый раз рождает потребность в новой философии. Философия способна генерировать новые идеи, ценности и смыслы, а также новый опыт, которые в дальнейшем определяют пути духовного и социокультурного развития как личности, так и общества [15]. Проблемой исторического развития западной философии является необходимость удержания и воссоздания часто утрачиваемого единства способа мышления и образа жизни [1]. Современная же философия ищет не просто индивидуальное знание, важное для утверждения достоинства какого-то конкретного человека, но знание родовое, необходимое для выживания и достойного существования человеческого рода в целом. Необходимо именно такое родовое знание, когда глубоко личное в человеческой жизни имеет поистине всеобщее значение. Таково знание о личностном становлении достоинства как духовном восхождении, которое в таких модусах как героизм, святость, гениальность принадлежит одновременно времени и вечности.

Сегодня интерес к этике особенно усилился в условиях существенного обострения в современном мире моральных противоречий и нравственных конфликтов. Переживаемый современным человечеством глобальный кризис, основу которого составляет девальвация высоких идей, ценностей и смыслов, ставит под вопрос классические этические конструкции, такие как золотое правило нравственности, категорический императив И. Канта, христианская этика любви и сострадания. Опыт массового уничтожения людей и тотального слома человеческих характеров в XX веке означает кризис кантовского этического субъекта, а значит, и кризис всей классической новоевропейской этики.

Данная проблема стоит не менее остро для нынешнего «постхристианского» мира с его глобальным унижением «неприспособленных» и «пасынков прогресса», не сумевших вписаться в новый глобальный мировой порядок [11, с. 34]. В современном мире

произошло становление «человека бесхребетного», по выражению Ю. Эволя, утратившего высший духовный уровень, свою мужественную форму, способную собрать личность [19, с. 55]. Одновременно происходит широкое распространение культуры раскрепощения человеческого «низа», которая культивирует низкие и даже низменные антропологические качества.

Данная проблематика приобрела особую остроту именно для нашего времени, которое характеризуется «глобальным переходом от одной формы цивилизационного процесса к другой» [2, с. 6–7]. Переход отмечен тем, что антропологические константы и культурные универсалии претерпевают серьезные трансформации. Соответственно, изменяются интеллектуальные стратегии их исследования. Тотальной критике были подвергнуты абсолютные идеи и ценности, выступавшие раньше в качестве бесспорных мировоззренческих оснований построения философского знания. Духовной ситуации нашей эпохи, наступившей после «смерти» Бога, «смерти» автора, «конца» истории, вполне логично соответствует состояние «после добродетели» [10]. Это значит, что нравственные ценности и моральные понятия перестали иметь в умах людей ту силу и авторитет, которые они имели раньше.

Современный техногенный социум можно определить как общество, постоянно изменяющее сами основания своего существования [14]. Поэтому в его культуре, в отличие от традиционного общества, всячески поддерживаются новые идеи, смыслы, ценности и концепты.

Миссия философии, как показывают Ж. Делез и Ф. Гваттари – создание новых идей, ценностей и концептов [7]. Новые идеи и смыслы лежат в основании грандиозных социокультурных перемен. Мы живем в условиях «взрывной волны», говоря языком современной физики. Это значит, что как отмечает А. К. Секацкий, что изменения, которые в эпоху Средневековья происходили в течение тысячи лет, сейчас происходят за 20–30 лет, т. е. в течение жизни всего одного поколения, смена же поколений совпадает со сменой ценностей [13]. Сама философия по своей сути революционна. Это способ восхождения человека. Подобно христианству, философия есть, по мысли В. Л. Рабиновича, вечный авангард. В ней есть «вечно новая прелесть» (по выражению А. С. Пушкина применительно к Евангелию). Ничто не находится в равновесии. Мораль же, в том числе совесть и достоинство, есть проявление именно духовного равновесия, достигаемое медленным устойчивым развитием. Но ос-

[12]

мысление добродетели впервые становится необходимым именно в ситуации цивилизационных перемен.

Выдающиеся философы XX века, такие как Пьер Адо [1], Людвиг Витгенштейн [3], Мишель Фуко [16], А. А. Гусейнов [5] ищут новые основания единства искусства мысли и практики достойной жизни. Основой методологии нашего исследования является понимание сущности достоинства, рассматриваемого в оппозиции двух исследовательских парадигм – принципа совершенства и основанного на нем космического проекта науки (иными словами – «этики любви») и принципа свободы (воли) ученого и основанного на нем западного универсалистского проекта науки (или, в терминологии Ю. Н. Давыдова, «метафизики своеволия» [6]). В статье рассматривается принцип единства логоса и этоса. Это значит, что истина есть не только гносеологическая категория, но знание, определяющее человеческую жизнь.

Содержание исследования

Подобно «осевому времени», когда человек начинает определять себя не только извне, т. е. со стороны закона, традиции, а изнутри – со стороны собственной совести, автономно [21, с. 12], современный мир находится в состоянии динамического хаоса, которым характеризуется ситуация перехода цивилизационной системы от одной формы саморегуляции к другой. Именно с этим связано существенное ограничение сферы регуляции великих этических систем и утрата доверия к метанарративам, к высоким смыслам, идеям и ценностям [8, с. 5]. Нечто подобное мир переживал в эпоху позднего императорского Рима, когда раннее христианство фактически сыграло роль аттрактора (если использовать терминологию теории сложных систем), удержавшего всю систему Римской империи от падения в бездну и позволившего империи на какое-то время продолжить историческое существование. Восточный же Рим (Византия) успешно развивался еще тысячу лет.

Этика, наряду с религией, продолжает оставаться наиболее универсальной, консервативной системой ценностей. Соответственно, философия, рассмотренная с точки зрения её этического пафоса, не просто революционна, но консервативно-революционна. Этические регуляторы продолжают работать даже в условиях катаклизмов как социальных, так и личностных. В противном случае человечество давно прекратило бы свое существование. Даже лагерный заключенный, соблюдающий правила поведения «настоящего пар-

ня», занимает определенное место в лагерной иерархии и способен выживать в жестких условиях зоны.

Категорический императив Канта всегда работает в ограниченных пределах, не среди всех членов общества. Но этика всё же работает в пределах, необходимых и достаточных для выживания и развития социума в целом. Таким образом, этика как наиболее консервативная система регуляции человеческого поведения обладает большим запасом прочности. Нравственный субъект способен регенерировать себя даже в практически безнадежных состояниях распада и унижения. Но всё же запасы прочности как самой этики, так и этического субъекта отнюдь не беспредельны. Острый кризис нравственного субъекта рискует привести к его необратимому разрушению. Поэтому сегодня актуален вопрос создания новой парадигмы понимания человека и теории его ценностей. Важно понять, что такое современный человек, и какая этика соответствует данной антропологической реальности [17, с. 85–97].

Современные философские построения по-прежнему исходят из этических универсалий. Одной из таких малоизученных универсалий и антропологических констант является человеческое достоинство. Исследование данной категории способно восполнить (дополнить) универсальный характер этики. Оно встраивается в данную этическую конструкцию, становясь её центральной категорией, но отнюдь не центром всей этики. Не менее важную роль играют такие концепты как любовь, справедливость, долг, порядочность. Категория достоинства имеет этический характер, встраиваясь в универсальную этическую систему. Механизмы этой системы пока не разрушены и этические категории продолжают играть роль нравственных регуляторов, необходимых для выживания и развития общества.

Сейчас жизненно необходима иная социокультурная парадигма развития человеческой цивилизации. Она предполагает принципиальное отрицание самого деления общества на «избранных» и «отверженных». Право на достойную жизнь должно быть признано за каждым представителем рода человеческого. Должны быть также созданы социально-экономические условия для реализации данного права, понимаемого как право на восхождение. Поэтому сейчас необходим альтернативный западному пути цивилизационного развития глобальный социокультурный проект, высшей целью которого будет не развитие инновационных технологий, создающих новое качество жизни и новые социальные отношения (все это, разумеет-

[14]

ся, важно и необходимо), а развитие самого человека, «раскрытие и пробуждение его высших творческих способностей». Необходима «воля к (нравственному) улучшению человечества», по выражению Томаса Манна. Только тогда возможна человекомерная реализация грандиозного потенциала современных технологий. Технологическая революция, при всей своей несомненной значимости, всё же вторична по отношению к революции духовной, следствием которой может стать наступление новой гуманистической эпохи.

Значит, предмет практической философии есть философия сама по себе, как мышление мышления, являющегося основанием и, одновременно, результатом достойной разумной жизни. Именно понимание философии как мировоззрения, определяющего достойную разумную жизнь, т. е. как жизненной стратегии, формирующей достойное поведение, позволяет рассматривать всю философию во всем многообразии философских школ и направлений как единое целое. Именно единство искусства мысли и достойного способа существования есть всеобщее содержание философии как единого целого.

Современный философ Пьер Адо в своих работах выявляет один из фундаментальных аспектов античной философии. Французский исследователь показывает, что философия есть образ жизни, это нравственное поведение Пифагор, который первым назвал себя философом, впервые соединил в своем учении мистику, логику и нравственность. Философия изначально существует как способ бытия в мире.

В известной работе «Что такое античная философия?» П. Адо сформулировал принципы своей методологии. Возобновляя вопрос, поставленный некогда В. С. Соловьевым, о том, что есть философия – дело жизни или только школы?, – Адо исходит из безусловного приоритета образа жизни над теорией, что было с особой силой проявлено в античной философии. Античная философия, по Адо, это стратегия достойной разумной жизни, выбранная сознательно и свободно. Целью же того, что сейчас мы именуем модным словом «дискурс», в античности было теоретическое оправдание образа жизни. Философский дискурс является частью достойного поведения (подлинного) философа, но никак не наоборот. Адо говорит о приоритете воли над разумом (или разума практического над разумом теоретическим.).

В отличие от подхода М. Фуко, П. Адо утверждает, что принципом античной философии является не «культ себя», но «преодоление

себя», «выход за некоторые собственные пределы». Но они оба были согласны в том, что (подлинная) философия – это достойный способ существования. То есть это практическая философия, а не умозрение. Теоретический дискурс исходит из личностного экзистенциального выбора, но никак не наоборот – в этом согласны и Адо, и Фуко.

Философия рождается из необходимости ответа на цивилизационный вызов. Возникает необходимость рефлексии, осмысления и новой интерпретации традиционных идей и смыслов. Это великая духовная и интеллектуальная революция, когда человек впервые начинает определять себя со стороны собственной совести. Период так называемого «осевого времени» с VIII по VI в. до н. э. Тогда впервые появляется необходимость (самостоятельного) определения понятий как таковых.

Это делает Сократ, и с этого начинается наука. Появляется новый запрос. Собеседник спрашивает: Сократ, научи, как жить добродетельно? Сократ, в свою очередь, спрашивает: А ты знаешь, что такое добродетель? Далее в диалоге проводится длинная цепь рассуждений. Осуществляется рефлексия, осмысление предельных оснований. Задаются предельные вопросы. Но это делается с практической целью: для того, чтобы быть добродетельным, необходимо понять, что такое добродетель. Знание же того, что такое добродетель является основанием того, что человек не совершит недостойного поступка. Появляется необходимость теории (умозрения) как постижения сущности вещей, необходимость понять, что есть предмет по своей сути, а не только по явлению. Так происходит становление практической философии, целью которой является практика, т. е. достойное поведение [14].

В традиционном обществе важны, прежде всего, личностные образцы достойного поведения, которые были даны у Гомера и Гесиода [4]. Тогда не нужно было отвечать на вопрос, что такое героизм. Вот так ведут себя герои – Ахиллес, Гектор, Аякс, Одиссей. Вот личностные образцы героического поведения, и совершенно не нужно определять, что такое мужество и героизм как таковые, сами по себе. Не нужно было объяснять, почему это герои, почему именно они представляют собой примеры воинской доблести. Так работает героический миф. «Честь выше жизни» – это не требует аргументации.

В культуре «осевого времени» для того, чтобы жить достойно, появляется необходимость понять, что такое добродетель, красота, мужество. В возникновении философии как рефлексии по поводу

[16]

того, что есть добродетель, справедливость, честь, достоинство, мужество, проявилась уникальность «греческого чуда», «чуда Эллады».

Можно сравнить философию, как западный феномен, с учением Конфуция. На вопрос, что такое дао, учитель дает разным ученикам разные ответы. Потому, что все они находятся на разных уровнях совершенства, а именно уровень совершенства, достигнутый учеником, позволяет открыть для него тот или иной уровень понимания дао. Это совершенно иной принцип практической философии, чем на Западе.

Само философское мышление есть изменение себя, «самосовершеншение духа». В этом смысле философия как мышление, одновременно есть путь. Рациональное мышление необходимо в условиях динамического хаоса, цивилизационного перехода – для установления базового различия между реальностью и иллюзией, между подлинным и симулякр, между справедливым и несправедливым, добром и злом, достойным и недостойным, честью и бесчестьем [15]. Для установления базового различия необходимы основания. Философия есть напряженный поиск этих оснований, их рациональное обоснование.

Философское ядро у Платона – вопрошание об основаниях, поиск неких опор, благодаря которым возможно различие между достойным и недостойным. Нахождение данных опор в самом себе. Философия и есть искусство тонких различий. Главная формула (западной) науки – обосновать тезис. Ничего нет очевидного. Все должно быть доказано. Я отвечаю на вопрос, почему я это утверждаю. Знание – это мнение, которое я могу обосновать, благодаря определенным специфическим процедурам. Оно отличается от доксы, т. е. субъективного мнения. Необходимо различие между знанием и незнанием. Рациональное мышление по Платону означает отдавать себе отчет в чем-либо [14].

По парадоксальному суждению Александра Зиновьева, философия по своей сути есть неспособность решать реальные проблемы и практические задачи. Снисходительное (мягко говоря) отношение практиков, людей дела и поступка к людям гуманитарной науки, к интеллигенции в целом объясняется именно этим. Таким образом, происходит расщепление первоначального единства мысли и поступка. По мысли Александра Секацкого, именно из дефрагментации жизненного праксиса возникла европейская метафизика, главное отличие которой от различных типов восточной мудрости состоит в её дискурсивности [1, с. 10]. Это значит, что философ более не обязан

предъявить свой образ жизни, свою нравственную позицию и отстаивать её в любых испытаниях как онтологическое доказательство хотя бы момента истины, который присутствует в его философии.

Главной причиной разрыва теории и образа жизни послужило то, что в основу западного теоретизирования и соответственно западного проекта науки была положена не парадигма совершенства, разработанная Аристотелем, а парадигма свободы (свободы воли), разработанная софистами. Как показывает А. Ф. Лосев:

«софисты... термин, которым в древнегреческой литературе обозначали: 1) умных, изобретательных, искусных, практически знающих людей, иногда людей специальных профессий; 2) в узком смысле – учителей мудрости и красноречия, философов 2-й половины V века и 1-й половины IV века до н. э.» [9, с. 61].

Таким образом, слово «софист» имеет такие значения, как «мастер», «художник», «создатель», «мудрец». Наиболее же точное значение данного термина – «изобретатель» [9, с. 63]. Деятельность софистов не была бескорыстной, в отличие от истинно свободных видов деятельности, так как софист этим зарабатывал себе на хлеб насущный. С другой стороны, софисты достигали в своей деятельности высочайшего искусства и приносили большую практическую пользу политикам, ораторам, так как на технологиях убеждения строилась стратегия демократического правления в отличие от правления тиранического. Софисты исходили из того, что человек, наделенный свободой (воли), способен по своему произволу изменять содержание сущего. Это предполагает способность изобретать содержание сущего [12, с. 42]. Софист как таковой в отличие от философа, в принципе не обязан предъявить свой образ жизни как решающий аргумент правильности своей позиции.

Именно Сократ, полемизируя с софистами, наметил основные контуры парадигмы совершенства. Как свидетельствует Платон, Сократ следующим образом развивает идеи своего учителя Анаксагора об устройении мира:

«всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришлось по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина – Ум. Я решил, что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находится. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснять, как лучше этой вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие. Исходя из этого рассуждения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающих ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного. Конечно, он непременно должен знать и худшее, ибо знание лучшего и знание худшего – это одно и то же знание» [12, с. 67].

[18]

Аристотель, развивая идею совершенства, исходил из того, что «целое и законченное тождественны друг другу или родственны по природе». Целостность потому и является целостностью, что в ней заключено совершенство. Следовательно, совершенство всегда представляет собой качество целостности. Как показывает современный отечественный исследователь Н. М. Чуринов, именно Аристотель:

«впервые поднялся до уровня различения двух типов теоретизирования и выявления для каждого из двух типов фундаментальных оснований. С одной стороны, перед ним представали фантазмы, т. е. теоретические химеры софистов, нечто мыслимое без соотнесения с внешним миром, изобретенное, преследующее идеалы принципиальной непознаваемости мира, отсутствие необходимости познания мира, защищающее возможность произвольного переустройства мира. С другой стороны, существовало убеждение в необходимости и возможности следования этим законам. Перед Аристотелем развертывалась диалектика, раскрывающаяся явлениями совершенства, гармонии и красоты, а также явлениями всеобщей связи, единства мира и т.п. Аристотель, во-первых, различил две эти стороны теоретического освоения человеческого мира; во-вторых, он следовал представлению о том, что мир познаваем, и, в-третьих, отдал предпочтение диалектическому (космическому) проекту науки» [18, с. 22].

Таким образом, Аристотель сформулировал принцип совершенства, лежащий в основе космического проекта науки, согласно которому в процессе познания необходимо соединить лучшее и совершенное, когда лучшее получает свое завершение в совершенном.

Данная стратегия познания сейчас способна выступить альтернативой господствующему западному способу теоретизирования и западной науке в целом, имеющей целью завоевание господства над природой и обществом.

Еще стоики сформулировали различие между речью о философии (философским дискурсом) и собственно философией. Они исходили из того, что сферы философского знания, т. е. физика, логика и этика – суть, на самом деле, не части самой философии, но части философской речи. Они тем самым хотели сказать, что, когда речь идет о педагогическом процессе преподавания философии, нужно предлагать теорию физики, теорию логики, теорию этики. Требования речи, как логические, так и педагогические, заставляют формулировать эти различия [1].

Выводы

Сама философия, т. е. философский образ жизни – уже не просто теория, разделенная на части. Это единый акт, заключающий

в себе переживание логики, физики и этики. То есть мы больше не занимаемся теорией логики, хорошим говорением и хорошим думанием, но мы думаем и говорим хорошо; мы больше не занимаемся теорией физического мира, но созерцаем космос; мы больше не занимаемся теорией нравственного действия, но действуем прямо и праведно. Речь о философии сама по себе не является философией. Нам сразу приоткрываются последствия этого различия, сформулированного стоиками, но неявно принятого большинством философов, по поводу соотношения между теорией и практикой.

Уникальность философии заключается в том, что она соединяет правильное мышление с опытом достойной жизни. Проблема же заключается в том, что данное единство постоянно рискует оказаться утраченным в силу расщепления философии как целостности жизненного праксиса. Философия как дискурс оставляет в забвении бытие как проблему существования и судьбы. Ответом на данный вызов является практическая философия, в которой происходит воссоздание утраченного единства, но уже на новых основаниях. Данная философия появляется как новая область гуманитарного знания, предметом которой является достойное существование человека, рода, народа, Родины и человеческой цивилизации в целом. Сама философия в своей метафизической сущности есть достоинство. Достоинство есть реализация философии как стратегии достойной разумной жизни.

Список литературы

1. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / пер. с фр. В. А. Воробьева. – М.: СПб.: Степной Ветер, ИД «Коло», 2005. – 288 с.
2. Бычков В. В. Художественный апокалипсис культуры. Строматы XX века: [в 2 кн.] – М.: Культурная революция, 2008. – 832 с.
3. Витгенштейн Л. Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. Руднева. – М.: Территория будущего, 2005. – 436 с.
4. Гомер. Илиада / пер. Н. И. Гнедича. – М.: Гослитиздат, 1960. – 435 с.
5. Гусейнов А. А. Этика как практическая философия // Актуальные вопросы фундаментальной и прикладной этики. К 90-летию со дня рождения профессора В. Г. Иванова: материалы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 23–24 марта 2012. – СПб.: СПб ГУП, 2012. – С. 24–33.
6. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия: проблемы нравственной философии. – М.: Молодая гвардия, 1989. – 317 с.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / пер. с фр. Сергея Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
8. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
9. Лосев А. Ф. Софисты // Философская энциклопедия. Т. 5. – М.: Сов. энцикл., 1970. – С. 61–70.
10. Макинтайр А. После добродетели. Исследования теории морали / пер. с англ.

- [20] В. В. Целищева. – Екатеринбург: Деловая книга; М.: Академический Проект, 2000. – 384 с.
11. Панарин А. С. Искушение глобализмом. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 416 с.
 12. Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – 609 с.
 13. Секацкий А. К. Сила взрывной волны. – СПб.: Лимбус Пресс, 2005. – 399 с.
 14. Стёпин В. С. История и философия науки. – М.: Академический Проект, 2011. – 423 с.
 15. Стёпин В. С. Философия науки. Общие проблемы. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
 16. Фуко М. Лекции, прочитанные в 1982 году в Университете Виктории в Торонто / подготовка к публикации, предисл. и критический аппарат А.-П. Фрюшо, Д. Лоренцини; пер. с фр. Д. Кралечкина; под науч. ред. М. Маяцкого. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021. – 336 с.
 17. Хоружий С. С. Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе // Этика науки: [Сборник] / отв. ред. В. Н. Игнатъев. – М.: ИФ РАН, 2007. – С. 85–97.
 18. Чуринов Н. М. Совершенство и свобода: Философские очерки. – Красноярск: СИ-БУП, 2003. – 515 с.
 19. Эвола Ю. Лук и булава / пер. с ит. В. В. Ванюшкиной. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 381 с.
 20. Эвола Ю. Метафизика пола / пер. с фр. В. И. Русинов. – М.: Беловодье, 1996. – 448 с.
 21. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – М.: Политическая литература, 1991. – 530 с.

References

1. Ado, P. (2005). *Filosofiya kak sposob zhit'. Besedy s Zhanni Karlie i Arnoldom I. Davidsonom* [Philosophy as a way to live: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson]. Sankt-Peterburg: Steпноj veter; Kolo. 288 p. (In Russian).
2. Bychkov, V. V. (2008). *Hudozhestvennyj apokalipsis kul'tury. Stromaty XX veka* [Artistic apocalypse of culture. Stromata of the XX century]. Moskva: Kul'turnaya revolyutsiya. 832 p. (In Russian).
3. Vitgenshtejn, L. (2005). *Izbrannye raboty* (Logiko-filosofskij traktat. Korichnevaya i Golubaya knigi) [Selected works. Logical and philosophical treatise]. Moskva: Territoriya budushchego. 440 p. (In Russian).
4. Gomer. (1960.). *Iliada* [Iliad], transl. by N. I. Gnedicha. Moskva: Eksmo. 608 p. (In Russian).
5. Gusejnov, A. A. (2012). *Ehtika kak prakticheskaya filosofiya* [Ethics as a practical philosophy]. *Aktualnye voprosy fundamentalnoj i prikladnoj etiki* [Actual issues of fundamental and applied ethics]. Sankt-Peterburg: SPb GUP. pp. 24–33. (In Russian).
6. Davydov, Yu. N. (2007). *Ehtika lyubvi i metafizika svoevolija: problemy npravstvennoj filosofii* [Ethics of love and metaphysics of selfwill: problems of moral philosophy]. Moskva: Molodaya gvardiya. 287 p. (In Russian).
7. Delez, Zh. Gvattari, F. (2009). *Chto takoe filosofiya* [What is philosophy]. Moskva: Akademicheskij projekt. 261 p. (In Russian).
8. Liotar, Zh. F. (1998). *Sostoyanie postmoderna* [The state of postmodernity]. Moskva: Institut eksperimentalnoj sotsiologii; Sankt-Peterburg: Aletejya. 160 p. (In Russian).
9. Losev, A. F. (1970). Sofisty [Sophists]. *Filosofskaya entsiklopediya* [Philosophical Encyclopedia]. Vol. 5. Moskva: Sovetskaya entsiklopediya. pp. 61–70. (In Russian).
10. Makintajr, A. (2000). *Posle dobrodeteli. Issledovaniya teorii morali* [After virtue. Studies of the theory of morality]. Ekaterinburg: Delovaya kniga; Moskva: Akademicheskij projekt. 384 p. (In Russian).
11. Panarin, A. S. (2002). *Iskushenie globalizmom* [The temptation of globalism]. Moskva: Izd-vo Eksmo Press. 416 p. (In Russian).
12. Platon (1970). *Sochineniya* [Essays]: in 3 vols. Vol. 2. Moskva: Mysl'. 609 p.
13. Sekatskij, A. K. (2005). *Sila vzryvnoj volny* [The force of the blast wave]. Sankt-Peterburg: Limbus Press. 399 p. (In Russian).

14. Styopin, V. S. (2011). *Istoriya i filosofiya nauki* [History and Philosophy of science]. Moskva: Akademicheskij proekt. 423 p. (In Russian).
15. Styopin, V. S. (2006). *Filosofiya nauki: obshchie problemy* [Philosophy of Science: General problems]. Moskva: Gardariki. 384 p. (In Russian).
16. Fuko, M. (2021). *Govorit' pravdu o samom sebe* [To tell the truth about yourself]. Moskva: Delo. 336 p. (In Russian).
17. Horuzhij, S. S. (2007). *Krizis klassicheskoj evropejskoj etiki v antropologicheskoj perspektive* [The crisis of classical European ethics in an anthropological perspective]. *Etika nauki* [Ethics of Science]. Moskva: IF RAN. pp. 85–97. (In Russian).
18. Churinov, N. M. (2003). *Sovershenstvo i svoboda. Filosofskie ocherki* [Perfection and freedom: Philosophical essays]. Krasnoyarsk: SIBUP. 515 p. (In Russian).
19. Evola, Yu. (2009). *Luk i bulava* [Bow and Mace]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. 381 p. (In Russian).
20. Evola, Yu. (1996). *Metafizika pola* [Metaphysics of gender]. Moskva: Belovod'e. 448 p. (In Russian).
21. Yaspers, K. (1991). *Smysl i naznachenie istorii* [The meaning and purpose of history]. Moskva: Politicheskaya literature. 530 p. (In Russian).

Об авторе

Кузнецов Владимир Викторович, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-1095-6124, e-mail: volodiakuznetzov@yandex.ru

About the author

Vladimir V. Kuznetsov, Cand. Sci (Philos), associate professor, St. Petersburg Polytechnic University of Peter Great, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1095-6124, e-mail: volodiakuznetzov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 25.04.2022

Received: 25 April 2022

Принята к публикации: 10.06.2022

Accepted: 10 June 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



«Краткое изложение Евангелия» Л. Толстого и феномен логического иконизма в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна

Т. А. Федяева

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

Введение. Философско-религиозные искания Л. Витгенштейна в период написания «Логико-философского трактата» (1921) были теснейшим образом связаны с огромным влиянием на его мировоззрение русской литературы, которая стала «эстетическим посредником» на пути Витгенштейна к вере в религиозные основы миропорядка. Особую роль в формировании всего комплекса философских идей «Логико-философского трактата» сыграла книга Л. Толстого «Краткое изложение Евангелия» (1881), которая обусловила воззрения Витгенштейна на особенности функционирования логики в прояснении языка и объяснении общих законов жизни.

Содержание. Влияние евангельской поэтики и текстологических особенностей толстовского «Изложения Евангелия», а также использования стратегий библейского слова в «Логико-философском трактате» мало изучено как в отечественных, так и в зарубежных исследованиях. Плодотворными для изучения темы, заявленной в данной статье, явились феноменологический и структурно-семиотический методы, последний из которых предложен Ю. М. Лотманом в его исследованиях творчества Толстого и Достоевского. Опора на эту методологию позволяет вывести раннюю философию Л. Витгенштейна за рамки ее позитивистского толкования, весьма распространенного в XX и даже в начале XXI веков.

Выводы. Рассмотренные в статье линии влияния «Краткого изложения Евангелия» Л. Толстого на языковую философию и теорию образов в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна позволили выявить специфику эстетического статуса сочинения австрийского философа и выделить особую функцию логики как посредника в обнаружении трансцендентальной природы слова и мира.

Ключевые слова: Толстой, Достоевский, Витгенштейн, Евангелие, логика, иконизм, символ, язык, невыразимое.

Для цитирования: Федяева Т. А. «Краткое изложение Евангелия» Л. Толстого и феномен логического иконизма в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна / Т. А. Федяева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 22–35. DOI 10.35231/18186653_2022_3_22

“Summary of the Gospel” by L. Tolstoy and the phenomenon of logical iconism in the “Tractatus Logico-Philosophicus” by L. Wittgenstein

Tat'yana A. Fedyayeva

*St. Petersburg State Agrarian University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. L. Wittgenstein's philosophical and religious searches during the period of writing the “Logical and Philosophical Treatise” (1921) were closely connected with the enormous influence on his worldview of Russian literature, which became an “aesthetic intermediary” on Wittgenstein's path to faith in the world order religious foundations. A special role in the formation of the whole complex of philosophical ideas of the “Logical-Philosophical Treatise” was played by L. Tolstoy's book “Summary of the Gospel” (1881), which conditioned Wittgenstein's views on the peculiarities of the functioning of logic in clarifying language and explaining the general laws of life.

Content. The influence of evangelical poetics and textual features of Tolstoy's “Summary of the Gospel”, as well as the use of the biblical word strategies in the “Logical and Philosophical Treatise” has been little studied in both domestic and foreign studies. Phenomenological and structural-semiotic methods were fruitful for studying the topic stated in this article, the latter of which was proposed by Yu. M. Lotman in his studies of Tolstoy and Dostoevsky. Relying on this methodology allows us to deduce the early philosophy of L. Wittgenstein went beyond its positivist interpretation, which was very common in the twentieth and even in the early twenty-first centuries.

Conclusions. The lines of influence of L. Tolstoy's “Summary of the Gospel” on linguistic philosophy and the theory of images in L. Wittgenstein's “Logical and Philosophical Treatise” considered in the article allowed us to identify the specifics of the aesthetic status of the Austrian philosopher's work and to highlight the special function of logic as an intermediary in discovering the transcendental nature of the word and the world.

Key words: Tolstoy, Dostoyevsky, Wittgenstein, Gospel, logic, iconism, symbol, language, inexpressible.

For citation: Fedyayeva, T. A. (2022). “Kratkoe izlozhenie Evangeliiya” L. Tolstogo i fenomen logicheskogo ikonizma v “Logiko-filosofskom traktate” L. Vitgenshtejna [“Summary of the Gospel” by L. Tolstoy and the phenomenon of logical iconism in the “Tractatus Logico-Philosophicus” by L. Wittgenstein]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 22–35. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_22

Введение

Хорошо известно, что русская литература на протяжении всей жизни Л. Витгенштейна оказывала существенное влияние на его философию, сыграв «роль эстетического посредника» [13, с. 110], подготовившего Витгенштейна к религиозному восприятию действительности. При этом, в наследии Толстого и Достоевского для австрийского философа были важны только нравственно-религиозные искания, «социальные аспекты “русской идеи” его никогда не интересовали» [12, с. 210].

Представляется бесспорным мнение К. А. Родина, который считал, что многие темы первого философского сочинения Л. Витгенштейна нельзя понять без текстов Л. Толстого, в первую очередь, его «Краткого изложения Евангелия» [11]. Объектом нашего исследования является влияние евангельской поэтики и текстологических особенностей книги Толстого на одно из самых известных философских сочинений XX века – «Логико-философский трактат» (1921) [в дальнейшем изложении – «Трактат» или ЛФТ]. Этот вопрос практически не изучен, хотя именно указанное влияние, по нашему мнению, в первую очередь обусловило формирование особого эстетического статуса «Трактата», сыграло существенную роль в формировании его языковой концепции, а также в создании теории образов «Трактата», в котором философ, как и в своих «Дневниках 1914–1916 годов» и «Тайных дневниках 1914–1916 годов» пытался связать культурные и религиозные ценности.

Содержание исследования

Факт воздействия «Краткого изложения Евангелия» Л. Толстого на философию и жизнь знаменитого австрийского философа достаточно хорошо известен и неоднократно являлся объектом рассмотрения в рамках более общей темы – влияния религиозно-философских идей Толстого на формирование философии Витгенштейна. Достаточно назвать работы последних лет, затрагивающие эту тему: диссертацию К. А. Родина «Этика Л. Витгенштейна в контексте постметафизики «Логико-философского трактата»» (2014), статьи Д. Фалькнера «Восприятие идей Льва Толстого Людвигом Витгенштейном» (2017) и Т. А. Федяевой «Витгенштейн и Россия» (2019), книгу Г. Пикфорда «Мыслить как Толстой и Витгенштейн: искусство, эмоции и выражение» (2021).

Л. Витгенштейн неоднократно настаивал на том, что его ЛФТ – произведение не столько философское, сколько литературное. Это

утверждение исследователи связывали с особой метафорической природой философского слова, которой его наделял австрийский философ. Действительно, особый вид философствования в этом первом труде Витгенштейна позволяет говорить о стремлении автора стереть границу между философским и художественным произведением. Ученый стоит у истоков той традиции философии XX века, которая свидетельствует о глубинном родстве философии и поэзии, философии и художественной литературы.

Первое серьезное исследование этой темы было предпринято А. И. Жеребиным в его книге «Вертикальная линия» (2004). Анализируя ряд сочинений австрийских философов рубежа веков, в том числе и «Трактат» Витгенштейна, исследователь доказал, что «для их создателей работа мысли неотделима от работы над словом, и когнитивная функция слова неразрывно слита с функцией эстетической» [8, с. 5].

Витгенштейн писал в одном из писем, что его сочинение состоит из двух частей – написанной и ненаписанной, то есть указывал на зону несказуемого, зону умолчания своего текста. О. Ю. Гончарко и Д. Н. Гончарко в статье «Этика и/или логика в “Трактате” Л. Витгенштейна?» пишут, что «не стоит интерпретировать витгенштейновский вывод о невыразимости невыразимого в духе агностицизма или скептицизма, скорее этот принцип несет эпистемически оптимистическое содержание: не молчать, но сказать не больше того, что мы знаем» [4, с. 108]. Однако ясно, что эпистемиология не исчерпывает смыслового плана зоны умолчания в «Трактате». Общим местом в рассуждениях об ЛФТ является мысль о том, что в нем скрыт другой трактат – этический, более того – не только этический, но религиозный. В этом смысле В. Ю. Перов справедливо указал на то, что в трудах Витгенштейна:

«в большинстве случаев религиозные, эстетические и этические ценности рассматриваются как тождественные, при том что решение этических вопросов зачастую осуществляется посредством аргументации в отношении религиозных и эстетических ценностей, в связи с чем его рассуждения о Боге и эстетических ценностях оказываются и этическими рассуждениями» [10, с. 889].

Природу символизма «Трактата» нельзя понять, не обратившись к поэтологическим особенностям «Краткого изложения Евангелия» Л. Толстого. Оно строится следующим образом: писатель анализирует отдельно каждое простое предложение молитвы «Отче наш», причем подчас анализ нескольких слов, составляющих предложения молитвы, разворачивается на многие страницы, сопрово-

[26]

ждается примерами из Евангелий и его собственными трактовками евангельского текста. Толстой показывает, как мы, по его мнению, должны соотносить нашу земную жизнь с другой, высшей реальностью. Он представляет слова молитвы как содержащие некий код, подлежащий толкованию, раскодированию. Смысл молитвы не складывается при этом из значений суммы слов, составляющих ее предложения, а является метафорическим, знаковым описанием божественных смыслов, стоящих за этими словами.

Раскодирование текстов Библии, их превращение в философию и практику нашей реальной жизни было одним из главных направлений русской религиозной философии и литературы. Ярчайшие примеры тому – творчество Л. Толстого, Ф. Достоевского, В. Соловьева. Восприятие нашей жизни как знакового поля, соотношенного со сферой божественного и обусловленного ею, составляет специфику русской философии и эстетики рубежа веков. Толстой в русле этой традиции видел жизнь как некий текст, который мы должны привести в соответствие с подлинной, «истинной» жизнью и подлинным, библейским текстом.

Ю. М. Лотман обозначил этот способ видения мира и обусловленную им концепцию слова и образа как иконизм. Иконизм предполагает наличие «определенного подобия между планами выражения и содержания» [7, с. 249]. Это подобие неполное:

«В иконе непроективность плана выражения на план содержания входит в природу коммуникативного функционирования знака. Содержание лишь мерцает сквозь выражение, а выражение лишь намекает на содержание» [7, с. 244].

Лотман отмечает, что Толстой и Достоевский по-разному понимали символическую природу «непроективности» и находили разные способы ее выражения. В творчестве Толстого иконизм, а вместе с ним и сфера умолчания были свойственны только художественным образам и языку Библии. Достоевский приписывал иконизм также и речи, т. е. языку каждодневного общения. Оба писателя прекрасно осознавали кризис номиналистической, понятийной структуры языка и видели угрозу этике в «возможности отделять план выражения (слова – Т.Ф.) и соединять его с любым другим содержанием» [7, с. 244]. «Переименованные» (выражение Достоевского) слова использовались как инструмент лжи.

Толстой предлагал в моменты выяснения истины либо молчать, либо обращаться к библейским текстам. Достоевский избежал однозначности Толстого благодаря тому, что опирался на симво-

лические свойства речи или, по его определению, «живого» слова. Ю. М. Лотман, исследуя различные подходы к слову в творчестве Толстого и Достоевского, писал, что у Достоевского «слова не называют вещи и идеи, а как бы намекают на них, давая одновременно понять невозможность подобрать точное для них название». Неточные слова у Достоевского не подлежат «простому зачеркиванию, как весь пласт общественно-лицемерных речей в прозе Толстого. Они составляют приближение к истине, намекают на нее, истина просвечивает сквозь них тускло» [7, с. 245]. Символический тип слова выводил «за пределы знаковости», являясь посредником «между семиотической и внесемиотической реальностью» [7, с. 249]. Не подлежит сомнению вывод Д. Ю. Дорофеева, сделанный им в статье «Эстетика образа Людвига Витгенштейна», о том, что его теория образа открывает «фундаментальную сферу “внеязыкового” – метафизическую, религиозную, этическую, мистическую, собственно эстетическую сферу» [6, с. 920].

В годы работы над «Трактатом» позиция Витгенштейна была скорее ближе толстовской концепции слова: он стремится выработать критерии «истинных» предложений. Только в «Философских исследованиях» (1953) он, подобно Достоевскому, начинает искать «тускло просвечивающую истину» уже в рамках «живого» языка, т. е. речи. Самым важным уроком, извлеченным Витгенштейном из чтения русских классиков, было, как представляется, то, что он поверил в иконизм жизни как таковой, а также в иконическую ипостась языка. Толстовское толкование Евангелий могло стать для него образцом проецирования *Wahrheitstafeln* («табличек истины») духовных текстов на жизнь и язык.

Мысль о тождественности языковой картины мира и неязыковой реальности не нова в исследованиях, посвященных ЛФТ. Так, к примеру, О. А. Коваль и Е. Б. Крюкова в статье об образе языка в философии Людвига Витгенштейна пришли к неоспоримому, хоть и несколько одностороннему, выводу:

«Будучи логически изоморфным миру, язык позволяет создавать образы, соответствующие фактам в мире: он буквально моделирует ситуации, которые в нем возникают. Поэтому любая конструкция, допустимая логикой языка, является возможным фактом, а значит, изучение лингвистических связей гарантирует полноту знания о мире» [9, с. 153].

Представляется, что толстовское «Изложение Евангелия» позволило Витгенштейну расширить представления о языке в первую очередь за счет открытия еще одной ипостаси языка – мистико-бо-

[28]

гословской. Видимо, именно это прозрение имел в виду Витгенштейн, когда после знакомства с толстовским «Евангелием» записал в «Тайных дневниках»:

«Прекрасная книга. Правда, я нашел в ней совсем не то, что ожидал». На следующий день он продолжает: «Читал Толстого с большой пользой для себя». А еще через три дня констатирует: «Я на пути к большому открытию» [14, с. 20].

Что же имел в виду Витгенштейн, когда писал о «большой пользе» и «большом открытии»? «Тайные дневники» ясно свидетельствуют о том, что Витгенштейн в кризисный для него начальный период Первой мировой войны обрел собственный мистический опыт, который перестал быть для него простой абстракцией. Можно предположить, что чтение толстовского «Евангелия» натолкнуло его на мысль о связи сферы логического и божественного. Тезисы 3.031 и 5.123 «Трактата» гласят:

«Когда-то говорили, что Бог мог бы сотворить все, кроме того, что противоречило бы логическим законам. – Дело в том, что невозможно сказать, как бы выглядел нелогичный мир»; «Если некий Бог творит мир, в котором истинны определенные предложения, он тем самым творит мир, в котором оказываются истинными все следствия этих предложений...».

Из этих тезисов, думается, становится очевидным, что логика являлась для Витгенштейна синонимом Божьей воли. Приведем в подтверждение этой мысли цитату из витгенштейновских дневников 1914–1916 годов: «Этика не ведет речь о мире. Этика, как и логика, должна быть условием существования мира» [15, с. 172].

Таким образом, логик Витгенштейн становился посредником в обнаружении воли Бога в мире и языке. Большинство записей «Тайных дневников» начинаются призывом: «Да свершится воля Твоя!». В «Трактате» Витгенштейн совершенно определенно написал о мистическом характере логики: «6.13 Логика не учение, а отражение мира. Логика трансцендентальна». Речь идет здесь в том числе и о мире, каким его задумал Бог, т. е. о мире первозданном и логически совершенном.

Мы полагаем, что «Логико-философский трактат» вполне возможно расценивать как художественно-логическую интерпретацию развития языка от сотворения мира до наших дней. Начиная с тезиса 1 и кончая тезисом 7, Витгенштейн выстраивает своеобразный философский сюжет, описывая судьбу мира и языка посредством своеобразных символических образов, которые можно определить как логические метафоры этапов развития нашего языка. Он про-

типовопоставляет мир, каким тот был обрисован в начале «Трактата», современному миру «последних дней человечества» (определение К. Крауса), в котором «Бог не обнаруживается».

Это же касается и языка. Начав с трактовки слова как божественного создания, слова-образа, Витгенштейн переходит затем к анализу источников искажения этого языка, но не останавливается, подобно своему современнику австрийскому языковому философу Ф. Маутнеру (1849–1923), который призывал к тотальному молчанию, на апокалипсической точке зрения, а призывает вернуться к первоначальному словоупотреблению, т. е. к слову-символу, естественным образом включающему в себя сферу умолчания.

Итак, в самом начале «Трактата» Витгенштейн пишет о первоначальном мире, мире – творении Божьем, в котором все гармонично сосуществует [3]. Слово в этом мире не было, подобно современному слову, наделено несколькими строго определенными значениями, а представляло собой образ, картину, символ. Его смысл обрел благодаря этому известную долю свободы и открытости, он был, по известному определению М. Бахтина, не дан, а задан. С. С. Аверинцев в статье, посвященной возникновению христианской литературы, пишет: «Мораль Нового Завета постоянно апеллирует не к отвлеченным истинам-формулам, а к авторитетному образу... Общая форма христианского мышления и восприятия есть символ, не смешивающий вещь и смысл, но и не разводящий их» [1, с. 249]. Находясь под впечатлением от чтения толстовского «Евангелия», Витгенштейн переходит от размышлений о номиналистической связи слова и его значений к концепции предложения как символической картины.

Через месяц после знакомства с книгой Толстого, в сентябре 1914 года, он размышляет в «Дневниках» о том, что могло бы служить материальным выражением связи слова и его значения («Bedeutung», «Sinn»), а также о связи предложения с его логическим выражением («logisches Abbild»):

«Предложение может выразить свой смысл только через свое логическое выражение» [15, с. 94]. Витгенштейн обращается в поисках подтверждения своих мыслей к способу передачи содержания через иероглифы, когда «каждое слово изображает свое значение», а потом приходит к выводу, что «картина (das Bild) может изображать отношения, которых нет» [15, с. 95]. Далее он констатирует: «Имя не является картиной обозначаемого им. Предложение лишь постольку выражает что-то, поскольку оно является картиной», а чуть позже добавляет: «Можно даже сказать так: вместо "это предложение имеет такое и такое-то значение" – "это предложение изображает такие и такие-то отношения"» [15, с. 96].

[30]

Образообразующую потенцию языка Витгенштейн связал с символическим характером логически выверенного языка «начала» мира. Понятие «начала» мира было весьма актуальным для философских и эстетических теорий рубежа веков. Достаточно вспомнить первостепенную категорию «первоисточника» (Ursprung) мира в творчестве кумира Витгенштейна, австрийского сатирика и языкового философа К. Крауса (1874–1936). Витгенштейновские «факты» (die Tatsachen), о которых он пишет в начале «Трактата», также, по нашему мнению, относились к логическому пространству первозаданного, не искаженного человеческой волей мира:

«1.13 Мир – это факты в логическом пространстве». Если верно предположение о том, что логика для Витгенштейна является проявлением божественной воли, то в ней нет и не может быть ничего случайного; 2.012 В логике нет ничего случайного: если предмет может появляться в некоем со-бытии, то возможность этого со-бытия уже заложена в нем; 2.0121 Если предметы могут входить в со-бытия, то эта возможность уже должна быть заложена в них».

Полное совпадение содержания и формы было прерогативой Логоса, божественного слова-символа, бывшего в «начале». Его, как мы полагаем, Витгенштейн обозначил как «субстанцию» мира:

«2.024 Субстанция – то, что сохраняет свое существование независимо от того, что происходит. 2.025 Она – форма и содержание». Мир, данный нам Богом, представляет собой «целокупность существующих со-бытий» (тезис 2.04).

Затем Витгенштейн вводит такое понятие как действительность («die Wirklichkeit»). Действительность можно понимать как переплетение существенных и несущественных, логических и нелогических, истинных и ложных событий и отношений между ними: «2.06 Действительность – существование и несуществование со-бытий». Картины, по Витгенштейну, могут описывать мир, но не действительность: «2.19 Логическая картина способна изображать мир». Логическая, то есть истинная картина указывает, согласно Витгенштейну, на существование или несуществование в действительности истинных, т. е. предопределенных Богом отношений между событиями. Чтобы выявить это, Витгенштейн предлагает наложить картину на действительность: «2.1512 Она (картина – Т.Ф.) подобна мерилу, налагаемому на действительность».

Человек – он появляется в «Трактате», начиная с тезиса 2.1 – воспринимает не мир, а действительность, и воспринимает ее в картинах, образах: «2.1 Мы создаем для себя картины фактов; 2.12 Картина – модель действительности». Здесь значение понятия «кар-

тина» отличается, как мы полагаем, от понятия «логическая картина», так как включает в себя волю и сознание человека. «Картина» мифологического сознания символична по своей природе: «2.221 То, что картина изображает, – ее смысл».

Начиная с тезиса 3, Витгенштейн, как мы полагаем, описывает следующую ступень в развитии сознания человека – дуалистическую. Центром сферы истины становится теперь дух, область мысли: «3 Мысль – логическая картина факта; 3.01 Целостность истинных мыслей – картина мира». До тезиса 4 Витгенштейн исследует, как представляется, модель логических взаимосвязей между мыслью и предложением, а начиная с тезиса 4 размышляет о сегодняшнем, реальном состоянии языка, который в ходе своего развития удалился от первоисточника и приобрел способность «переодевать мысли» (тезис 4.002).

Он вырабатывает критерии создания истинных, логических предложений, исследует их «основания истинности» (тезисы 5.101 и 5.11) с помощью математических методов, т. е. пытается рациональными средствами познать нерациональное. При этом Витгенштейн вновь подчеркивает не номиналистические, а образные возможности языка: «4.01 Предложение – картина действительности; 4.022 Предложение показывает свой смысл. Предложение показывает, как обстоит дело, если оно истинно».

Я. Я. Вейш в статье «Аналитическая философия и религиозная апологетика. Учение Л. Витгенштейна и «игра религиозного языка»» полагает, что для австрийского философа непреодолимой трудностью являлась «проблема причастности или непричастности «религиозного языка» ко всему остальному «языку», т. е. к человеческой жизнедеятельности и осмыслению ее посредством языка», так как религиозный язык не «выдерживает проверку на разумность» [2, с. 975]. Однако, вряд ли возможно согласиться с мнением автора статьи, так как едва ли Витгенштейн считал «проверку на разумность» конечным критерием истинности предложений, в том числе религиозных.

О том, что предложение показывает, Витгенштейн размышляет в «Дневниках» в период напряженного чтения «Краткого изложения Евангелия» Толстого: «предложение выражает то, чего я не знаю, но что я должен знать, чтобы в принципе суметь его высказать, я показываю это в нем» [15, с. 107]. Этим тайным знанием, может быть, по нашему мнению, мысль о Боге и о словах молитвы. Подтверждением этой мысли могут служить записи Витгенштейна в «Днев-

[32]

никах», которые он сделал двумя годами позже, в 1916 г.: «Молитва – это мысль о смысле жизни» [15, с. 167]; «Верить в Бога – значит понимать смысл жизни» [15, с. 168]. Во время господства языка, «переодевающего мысли», логика оставалась для Витгенштейна, по-видимому, гарантией истинности предложения, гарантией того, что каждое логическое предложение и каждая логическая мысль несли в себе некий божественный код.

Философия, по мысли Витгенштейна, не может быть учением, так как существует учение Христа. Поэтому философию Витгенштейн обозначает как «деятельность» (тезис 4.112), а ее целью считает «логическое прояснение мыслей» (тезис 4.112). Она обнаруживает и показывает божественный код нашего языка. Следуя этой логике, смысл критики языка, по Витгенштейну, состоит не в нигилистическом отрицании познавательных возможностей языка, как, к примеру, полагал Ф. Маутнер, а в позитивных усилиях, позволяющих приблизить язык к сфере божественного логоса.

Но главным открытием Витгенштейна после чтения Толстого было, по-видимому, понимание божественного слова как области свободы, а не догмы. Толстовское «Евангелие», как представляется, натолкнуло Витгенштейна на мысль о том, что возможность субъективного толкования евангельских текстов входит в сферу духовной свободы.

В 1916 году Витгенштейн делает знаменательное в этом смысле признание: «Только из осознания единственности своей жизни берет начало религия, наука и искусство» [15, с. 173]. Далее он пишет: «Я хочу написать, каким вижу мир я» [15, с. 177]. Витгенштейн подчеркивает значение личного опыта каждого человека в эпиграфе к «Трактату»: «И все, что знаешь глубоко, не понаслышке, можно сказать тремя словами». Абстрактные духовные ценности становятся конкретными, только войдя в сферу нашего личного опыта. К области субъективного опыта должно относиться и знание о стоящем вне всяких временных рамок библейском слове: «6.44 Мистическое – не то, как мир есть, а то, что он вообще есть».

С. В. Данько в статье «Этика, предрассудки и сверхъестественное в свете идей Л. Витгенштейна» справедливо пишет об одной из главных особенностей философского учения Витгенштейна: «Мир необъясним в своем существовании, само его существование – сверхъестественно, что и придает всем событиям жизни оттенок мистического» [5, с. 905].

Наш контакт с евангельским словом подобен общению с иконой, воздействие которой в равной степени направлено как на сферу божественных смыслов, так и на наше сознание. Невероятная сила библейского слова превращает нас из пассивных читателей в участников его событийной природы: мы должны преодолеть библейские изречения, чтобы понять себя и мир. Так и читатель «Трактата», согласно Витгенштейну, «должен, так сказать, отбросить лестницу, после того, как поднимется по ней. Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир» (тезис 6.54).

Выводы

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что Евангелия являются ключом к тексту «Трактата»: слово витгенштейновского сочинения переняло не только повествовательные стратегии евангельского текста, связанные с непрямым говорением о глубинных основах миропорядка, но и структуру библейского слова: его недосказанность, метафоричность, онтологичность, направленность на метафизические смыслы.

Мы полагаем, что в «Трактате» Витгенштейн дает нам метод анализа наших мыслей и языка, в процессе которого мы должны научиться связывать их «логическую оснастку» с невыразимыми в слове высшими смыслами, которые в аналогичной форме отражены в евангельских текстах. Как Толстой поясняет Евангелия этически, так Витгенштейн пояснял их логически. «Трактат» является, как мы полагаем, единственным в своем роде примером иконизма в логике, логическим отображением смыслов и структуры евангельского слова.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы: в 9 т. / Г. П. Бердников (гл. ред.) и др. – Т. 1. – М.: Наука, 1983. – С. 501–516.
2. Вейш Я. Я. Аналитическая философия и религиозная апологетика. Учение Л. Витгенштейна и «игра религиозного языка» // Л. Витгенштейн: pro et contra: Личность и наследие Л. Витгенштейна в оценках российских исследователей: антология. – 2-е изд. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019. – С. 949–976.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат [с указанием номеров тезисов] // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
4. Гончарко О. Ю. Этика и/или логика в «Трактате» Л. Витгенштейна? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – Т. 17. – № 3. – С. 107–114.
5. Данько С. В. Этика, предрассудки и сверхъестественное в свете идей Л. Витгенштейна // Л. Витгенштейн: pro et contra: Личность и наследие Л. Витгенштейна в оценках российских исследователей: антология. – 2-е изд. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019. – С. 901–907.

[34]

6. Дорощев Д. Ю. Эстетика образа Людвиг Витгенштейна в теории и жизни // Современные образовательные технологии в преподавании естественно-научных и гуманитарных дисциплин: / отв. ред. А. Б. Маховиков. – СПб.: Санкт-Петербургский горный университет, 2017. – С. 514–539.
7. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПб, 2000. – 704 с.
8. Жеребин А. И. Вертикальная линия. Философская проза Австрии в русской персептиве. – СПб.: Мир, 2004. – 304 с.
9. Коваль О. А., Крюкова Е. Б. Образ языка Людвиг Витгенштейна и язык образов Ингеборг Бахман // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2018. – № 51. – С. 145–161.
10. Перов В. Ю. Этические мысли Витгенштейна: истоки, проблемы и достижения // Л. Витгенштейн: pro et contra: Личность и наследие Л. Витгенштейна в оценках российских исследователей: антология. – 2-е изд. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019. – 1055 с. – С. 887–900.
11. Родин К. А. Этика Л. Витгенштейна в контексте постметафизики логико-философского трактата // Л. Витгенштейн: pro et contra: Личность и наследие Л. Витгенштейна в оценках российских исследователей: антология. – 2-е изд. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019. – С. 161–178.
12. Федяева Т. А. Русская идея как источник философской инициации в творчестве Л. Витгенштейна, Г. Лукача, Б. Балаша (1914–1919) // Русская германистика. Ежегодник Российского Союза германистов. – Т. XII. – М.: Языки славянской культуры, 2015. – С. 209–219.
13. Федяева Т. А. Людвиг Витгенштейн и русская литература // Дискурс: Коммуникативные стратегии культуры и образования. – 2003. – № 11. – С. 110–111.
14. Wittgenstein L. *Geheime Tagebücher*. 1914–1916. – Wien: Turia & Kant. 1991. – 184 s.
15. Wittgenstein L. *Tagebücher*. 1914–1916 // Wittgenstein L. *Werkausgabe* Bd. 1. – Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag. 1999. – 590 s.

References

1. Averintsev, S. S. (1983). Istoki i pazvitie rannekhristsianskoj literatury [Origins and development of Early Christian literature]. *Istoriya vsemirnoj literatury*. [History of World literature] Vol. 1. Moskva: Nauka. pp. 501–516. (In Russian).
2. Veish, Ya.Ya. (2019). Analiticheskaya filisofiya i religioznaya apoletika. Uchenije Ludviga Vitgenshtejna i "igra religioznogo yazyka" [Analytical philosophy and religious apoletics. Scholars of Ludwig Wittgenstein and the "game of religious language"]. *L. Wittgenstejn: pro et contra: Lichnost' i nasledije L. Wittgenstejna v otsenkakh rossijskikh issledovatelej: Antologiya* [L. Wittgenstejn: pro et contra] 2nd ed. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA. pp. 849–976. (In Russian).
3. Wittgenstejn, L. (1994). Logiko-filosofskij traktat [Logico-Philosophical Treatise]. Wittgenstejn L. *Filisofskije raboty*. Chast' 2. Moskva: Gnozis. 612 p. (In Russian).
4. Goncharko, O. Yu. (2016). Etika i/ili logika v "Traktate" L. Wittgenstejna. [Ethics and/or logic in L. Wittgenstein's "Treatise"?] *Vestnik RHGA*. [The RKHG Bulletin]. No. 3. pp. 107–114. (In Russian).
5. Dan'ko, S. V. (2019). Etika, predrassudki i sverkhrestestvennoje v svete idej L. Witgenshtejna [Ethics, prejudices and the supernatural in the light of the ideas of L. Wittgenstein]. *L. Wittgenstejn: pro et contra: Lichnost' i nasledije L. Wittgenstejna v ozenkakh rossijskikh issledovatelej: Antologiya* [L. Wittgenstejn: pro et contra] 2nd ed. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA. pp. 901–907. (In Russian).
6. Dorofeev, D. Yu. (2017). Estetika obraza Lyudviga Witgenshtejna v teoriji i zhisni [Aesthetics of the image of Ludwig Wittgenstein in theory and life]. *Sovremennye obrasovatel'nye tekhnologii v prepodavani estestvenno-nauchnykh i gumanitarnykh disyplin* [Modern educational technologies in teaching natural sciences and humanities]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij gornij universitet. pp. 514–539. (In Russian).

7. Lotman, Yu. M. (2000). Simvol v sisteme kul'tury [Symbol in the culture system]. Lotman, Yu. M. *Semiosfera*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPb. 704 p. (In Russian).

8. Zhrebina, A. I. (2004). *Vertikal'naja liniya. Filosofskaja proza Avstrii v russkoj perspektive* [Vertical line. Philosophical prose of Austria in Russian perspective]. Sankt-Peterburg: Mir. 304 p. (In Russian).

9. Koval', O. A., Kryukova, E. B. (2018). Obraz yazyka Lyudviga Vitgenshtejna i jazyk obrazov Ingeborg Bakhman. [Ludwig Wittgenstein's Image Language and Ingeborg Bachmann's Image Language] *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo univversiteta* [Bulletin of Tomsk State University. Philology]. No 51. pp. 145–161. (In Russian).

10. Perov, V. Yu. Eticheskije mysli Vitgenshtejna: istoki, problemy i dostizheniya [Wittgenstein's Ethical Thoughts: Origins, Problems and Achievements]. *L. Vitgenshtejn: pro et contra: Lichnost' i nasledije L. Vitgenstejna v ozenkakh rossijskikh issledovatelej: Antologiya* [L. Wittgenstein: pro et contra] 2nd ed. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA. pp. 887–900. (In Russian).

11. Rodin, K. A. (2019). Etika Vitgenstejna v kontekste postmetafiziki "Logiko-filosofskogo traktata" [Ethics of L. Wittgenstein in the context of post-metaphysics of the "Logical-philosophical treatise"]. *L. Vitgenshtejn: pro et contra: Lichnost' i nasledije L. Vitgenstejna v ozenkakh rossijskikh issledovatelej: Antologiya* [L. Wittgenstein: pro et contra] 2nd ed. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA. pp. 161–178. (In Russian).

12. Fedyaeva, T. A. (2015). Russkaya ideya kak istochnik filosofskoj initsiatsii v tvotchestve L. Vitgenshtejna. G. Lukacha i B. Balasha (1914–1919) [The Russian Idea as a Source of Philosophical Initiation in the Works of L. Wittgenstein, G. Lukacs, B. Balazs (1914–1919)]. *Russkaja germanistika* [Russian German studies]. Vol. XII. Moskva: Yazyki slavyanskoj kul'tury. pp. 209–219. (In Russian).

13. Fedyaeva, T. A. (2003). Lyudvig Vitgenshtejn i russkaya literatura [Ludwig Wittgenstein and Russian Literature]. *Diskurs* [Diskurs]. No. 11. pp. 110–111. (In Russian).

14. Wittgenstein, L. (1991). *Geheime Tagebücher. 1914–1916*. Wien: Turia & Kant. 184 s.

15. Wittgenstein, L. (1999). *Tagebücher. 1914–1916 // Wittgenstein L. Werkausgabe*. Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag. 590 s.

Об авторе

Федяева Татьяна Анатольевна, доктор филологических наук, доцент, профессор Санкт-Петербургского государственного аграрного университета, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-8644-1218, e-mail: fedjaew58@mail.ru

About the author

Tat'yana A. Fedyaeva, Dr. Sci (Philology), associate professor, professor of St. Petersburg State Agrarian University, Sankt Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-8644-1218, e-mail: fedjaew58@mail.ru

Поступила в редакцию: 11.06.2022

Received: 11 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Научная статья
УДК 111
DOI 10.35231/18186653_2022_3_36



Развитие понятия «человек» в философской антропологии

Е. А. Трофимова

*Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики;
Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В современную эпоху усиливается тревога о размывании границ человечности. В статье рассматривается актуальная тема развития понятия «человек» в философской антропологии XX в. Для анализа этой проблемы трактовки данного понятия в западноевропейской антропологии (З. Фрейд, М. Мерло-Понти, М. Шелер, Х. Плеснер и др.) соотносятся с пониманием феномена человека в русской философии Серебряного века (В. Соловьев, Н. Рерих, Н. Бердяев).

Содержание. Человеческий и духовно-творческий потенциал рассмотрен в статье не в социально-мобилизационном ключе, а в континуальном поле возможностей. В современном понимании проблемы человека сталкиваются логика традиционализма и логика модернизма, инноватики.

В современном гуманитарном познании идет пересмотр, трансформация, расширение понимания социокультурных оснований понятия «человек». Антиномически-парадоксальное положение человека в культуре, уточненное Э. Ильенковым, Ю. Давыдовым, М. Шелером, М. Бахтиным и др., актуализирует важнейшее напоминание о человеческой свободе поверх природно-космической и естественно-исторической необходимости. Для осмысления этой ситуации будет необходим поиск интеграции классических и неклассических подходов к человеку. Онтологически-бытийственная укорененность человека в космической беспредельности создает предпосылки для развертывания всего богатства универсально-творческой природы человека. Континуально-полевая философия человека ориентирована на потенциально-виртуальную глубину человеческого бытия, находящегося внутри становления и самосовершенствования (Г. Батищев). Русская философия и антропология Серебряного века были заняты истолкованием духовной жизни человека не как особой формы мира явлений, а как своеобразной реальности, которая в своих глубинах связана с абсолютными и космическими началами бытия (Н. Бердяев и др.).

Выводы. Понятие духовно-нравственного опыта, развиваемое в русской философии, через философию русского космизма переориентирует антропологию на идею развития и совершенствования «внутреннего человека», взывает к непосредственному внутреннему опыту, к внутреннему чувству.

В современную эпоху кризиса национальной и личностной самоидентификации русская философия Серебряного века призывает непосредственно актуализировать духовный опыт человека, его интуиции, во многом задающие горизонт и перспективы развития.

Ключевые слова: человек, антропология, потенциал, целостность, телесность, лингвистический опыт, духовно-нравственный опыт, космогенез, внутренний человек, космизм.

Для цитирования: Трофимова Е. А. Развитие понятия «человек» в философской антропологии / Е. А. Трофимова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 36–48. DOI 10.35231/18186653_2022_3_36

Original article
UDC 111
DOI 10.35231/18186653_2022_3_36

The development of the concept of “human” in philosophical anthropology

Elena A. Trofimova

*Saint Petersburg University of Management and Economics Technologies;
Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences
(branch of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences)
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. In the modern era, anxiety about the blurring of the boundaries of humanity is increasing. The author of the article turned to the topic of the concept of “man” development in philosophical anthropology of the 21st century. To analyze this problem, the interpretation of this concept in Western European anthropology (Z. Freud, M. Merleau-Ponty, M. Scheler, H. Plesner, etc.) correlate with the understanding of the phenomenon of man in the Russian philosophy of the Silver Age (V. Solov'yov, N. Roerich, N. Berdyaev).

Content. The human and spiritual-creative potential is considered in the article not in a social-mobilization way, but in a continuous field of possibilities. In the modern understanding of the human problem, the logic of traditionalism and the logic of modernism and innovation collide.

In modern humanitarian cognition, there is a revision, transformation, and expansion of understanding of the socio-cultural foundations of the concept of “man”. The antinomically paradoxical position of man in culture, clarified by E. Il'yenkov, Yu. Davydov, M. Sheler, M. Bakhtin, etc., actualizes the most important reminder of human freedom over the natural-cosmic and natural-historical necessity. To comprehend this situation, it seems that it will be necessary to search for the integration of classical and non-classical approaches to man. The ontological-existential rootedness of man in the cosmic infinity creates prerequisites for the unfolding of the entire wealth of the universally creative nature of man. The continuum-field philosophy of man is focused on the potential-virtual depth of human existence, located inside the formation and self-improvement (G. Batishchev). Russian philosophy and anthropology of the Silver Age were busy interpreting the spiritual life of man not as a special form of the world of phenomena, but as a kind of reality, which in its depths is connected with the absolute and cosmic beginnings of being (N. Berdyaev et al.).

Conclusions. Russian philosophy's concept of spiritual and moral experience, through the philosophy of Russian cosmism, refocuses anthropology on the idea of the development and improvement of the “inner man”, appeals to direct inner experience, to inner feeling.

In the modern era of the crisis of national and personal identity, the Russian philosophy of the Silver Age calls for directly actualizing a person's spiritual experience, his intuitions, which largely set the horizon and prospects for development.

Key words: man, anthropology, potential, integrity, physicality, linguistic experience, spiritual and moral experience, cosmogenesis, inner man, cosmism.

For citation: Trofimova, E. A. (2022). Razvitie ponyatiya “chelovek” v filosofskoj antropologii [The development of the concept of “human” in philosophical anthropology]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 36–48. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_36

Введение

Стремительная динамика ценностных ориентаций и жизненных стереотипов, смещения в парадигмальной системе ценностно-онтологических координат – все более усиливают тревоги о конце рациональности, о «пошатнувшихся» смыслах, о размывании границ «очевидности» и «человечности». Столкновение с виртуальной реальностью, интенсивное подключение к мировой паутине тотальных коммуникаций, привнося новые грани в понимание базовых констант человеческого бытия, вынуждают пересмотреть перспективы мировой культуры и цивилизации.

Формируются новые методологии гуманитарного знания, обращенного к природе и образу человека: внимание исследователей все более приковано к междисциплинарным перекресткам. Имеет смысл попытка выйти за рамки деятельностного, операционального подхода к человеку. Зачастую духовно-творческий потенциал человека рассматривается в узко социальном срезе, как резерв, который общество готово запустить и актуализировать в ответ на запросы мгновенно понятого настоящего. Но представляется, что человеческий духовно-творческий потенциал, рассмотренный не в социально-мобилизационном ключе, а в континуальном поле возможностей – важнейший фактор развития современного общества, способ построения лучшего будущего.

Современное кризисное состояние мирового сообщества, с одной стороны, а с другой, – достижения в области геронтологии, медицины и биотехнологий, закономерно вызывают большой общественный резонанс и необходимость многогранного философского осмысления эволюционных перспектив человека, базовых констант его бытия, включая как жизнь, так и смерть, раскрытия творческого потенциала в детском и взрослом состоянии, поиска альтернативных культурных и цивилизационных путей развития человечества. Философская антропология, развивая понятие «человек», пытается докопаться до вопроса о сущности и природе человека, понять смысл его существования в мире.

Содержание исследования

В современной философской антропологии уделяется значительное внимание проблемам целостности, универсальности и индивидуальности человека. И постановка этой задачи не является простой и однозначной.

Исследования духовной функции тела в наше время явно недостаточно, как и телесного воплощения духа. З. Фрейд и К. Юнг, углубляясь в истоки и мотивы человеческих поступков, мыслили бессознательное начало как важнейший фактор, как ядро сознания. Как точно отметила И. С. Вдовина:

«Психоанализ <...> не столько объясняет психическое через телесное, сколько показывает психологическое значение тела, его скрытую, тайную логику; у Фрейда тело – не причина, не инструмент, или средство, а подвижная основа, точка опоры, носитель жизни человека; в психоанализе “дух наполняет тело, а тело проникает в дух”» [10, с. 588].

Экзистенциализм М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра рассматривал жизненно-смысловые проблемы существования человека в сложных и трагических ситуациях. Персонализм (Э. Мунье, М. Мерло-Понти) высвечивал личность в ее отношении к высшим ценностям человечества, уточняя проблему самореализации личности, ее духовный опыт. Мерло-Понти исследовал проблему человеческой субъективности, теорию «телесности» или «феноменального тела», подчеркивая органическую связь тела и мира, человека и его языка, восприятия и лингвистического опыта. Анализируя классические предрассудки и возвращение к феноменам, он полагал, что человек склонен объединять воспринимаемое с восприятием:

«Так называемая очевидность чувствования основана не на свидетельстве сознания, но на наивной вере в мир. Нам мнится, что мы прекрасно знаем, что же такое “видеть”, “слышать”, “ощущать”, ибо давно уже восприятие представило нам расцвеченные или звучащие объекты» [10, с. 26]. Мерло-Понти приходит к важному пониманию человеческого Я: «Я не есть результат или переплетение многих причинностей, которые определяют мое тело или мою “психику”, я не могу мыслить себя как часть мира, как простой объект биологии, психологии и социологии, не могу замкнуться на себе универсум науки. Все, что я знаю о мире, пусть даже и через науку, я знаю исходя из моего видения или того жизненного опыта, без которого символы науки были бы пустым местом» [10, с. 6].

В центре внимания мыслителя – феномен воспоминания. Многие люди ходят под «горизонтом прошлого»: «Вспоминать – не значит подвести под взор сознания некую картину сохраняющегося в себе прошлого, это значит углубиться в горизонт прошлого и последовательно развивать избранные перспективы, доходя до того момента, когда сосредоточенные в нем опыты не заживут снова в отведенных им отрезках времени» [10, с. 48].

И. С. Вдовина пишет, что исследование тела у Мерло-Понти играет существенную роль, «являясь продолжением мира, состоя из той же плоти, что и мир, будучи вплетенным в ткань мира, тело

[40] вместе с тем является «мерой всего», «универсальным измерителем»; именно тело, а вместе с ним и человеческая субъективность поддерживают целостность и гармонию мира» [10, с. 587]. Тело рассмотрено мыслителем как «открытая целостность».

Символическая антропология рассматривает человека как живое существо, обладающее специфической модальностью отношения к реальному: символической или религиозной [11]. Э. Кассирер раскрыл культуру и человека как многообразие символических форм [9].

Тема целостности человека в современной философской антропологии странным образом политизируется, оказывается искусственным образованием, которая скрепляется неуклюжим языком «политкорректности» и «консенсуса», неизбежно порождает внутренние изломы, разрывы, трагедии. В рамках либеральной парадигмы многие исследователи видят два основных источника этой целостности – капитал и право. В конце XX в. М. Фуко провозгласил «смерть человека», так как человек не обладает собственным разумом или моралью, все более превращаясь в марионетку власти. «Постполитика» у Славоя Жижека, «трансполитика» у Жана Бодрийера, «метapolитика» у Алена Бадью – это своеобразное проявление политической культуры западного мира.

Понятие «универсальный человек», рассмотренное с позиций многообразия современных дискурсов, включая и дискурсы власти, странным образом аккумулирует в себе по крайней мере две логики: логику традиционализма и логику модернизации, инноватики. Именно здесь и создается силовое поле напряжения в современном понимании проблемы человека. Понятие универсализма чаще всего ассоциируется нами со словами «мир», «космос», «вселенная», «универсум» и выглядит как предельно широкое всеобъемлющее слово. Философские словари трактуют универсализм как всесторонность, многосторонность, всеохватывающее знание, стремление к целостности, форму мышления, которая рассматривает универсум как целое и пытается из этого довлеющего над всем целого объяснить, понять и вывести единичное.

М. Шелер, один из основоположников философской антропологии, сделал попытку соединить натуралистическую трактовку сущности человека в «философии жизни» и религиозное сведение человека к духу (или душе). По мнению М. Шелера, человек включает в себя разные сущностные ступени бытия [15]:

– степень «чувственного порыва» (это некая «чистая» устремленность тела во вне, к чему-то неопределенному; она как бы составляет латентную основу всяческого человеческого опыта);

– «психическая» степень, которую М. Шелер сводит к инстинкту, т. е. к целесообразным и полезным для живого существа действиям в силу врожденной их приспособляемости к собственным потребностям; выделяются два этапа инстинктивного поведения – привычка и интеллект, основу которых составляет условный рефлекс;

– третья степень, по М. Шелеру, определяет суть человека – это его «дух», т. е. способность мыслить идеи, созерцать вечные сущности и ценности, а также их высшие проявления: доброту, любовь, блаженство, отчаяние, свободу. Дух способен познать предметы мира в их собственном бытии, не в утилитарных целях, а ради самих вещей как «объективность», как бескорыстный интерес, как отношения любви к вещам и другим людям.

По мнению М. Шелера, человек есть единство животного и божественного. Дух и инстинктивные порывы у Шелера – два дуальных начала, живущие в человеке и в мире в целом. Дух направляет порывы, но творческая сила состоит именно в жизненных порывах. Иначе говоря, человек предстает как иррациональная точка противоборства «духа» и «жизненного порыва».

Хельмут Плеснер формулирует «основные антропологические законы»: закон естественной искусственности (человек вынужден уравновешивать свою «поставленность на ничто» результатами своей деятельности, квазиприродными по весомости и объективности); закон «опосредствованной непосредственности», с которым связано несоответствие между намерениями человека и их выражением и реализацией; закон «утопического местоположения» [12].

Плеснер утверждает человека как существо, занимающее центральное место в мире. Он выступал как против отрицания биологических сторон человека, так и против преувеличенного возвеличивания биологизаторских тенденций в отношении человека, характерных для бихевиоризма. Для Плеснера человек заключает в себе синтез биофизических аспектов его сущности и духовных сторон, которые вскрываются науками о культуре. Плеснер показал причастность человека и к сфере природного, и к сфере духовного.

Исходный принцип Плеснера: существует единая целостная структура человеческого существования, в нее входят и органическое тело, и специфическая для человека направленность на мир. Особая структура витальных взаимоотношений со средой – отлича-

[42]

ет человека от существ на более низких ступенях жизни. Основная характеристика живого – «позициональность». Следуя в русле этой традиции, Плеснер различает растительную, животную и человеческую организацию. Специфически человеческим является для Плеснера устремленность к нереальному. Антропологическая трактовка тех или иных феноменов часто связана у Плеснера с понятием эксцентричности и идеей дистанции. Например, исследование смеха и плача – типично человеческого поведения – говорит о потере самообладания как разрыве между личностью и телом, улыбка же есть выражение дистанцированности от выражаемого чувства. Дистанцированность человека от самого себя – ключевой момент в трактовке понятия социальной роли.

В уточнение понимания природы человека заметный вклад внесли русские философы, настаивающие на выборе свободного человеческого духа. Анализ труда отечественного мыслителя В. С. Соловьева «*La Sophia (Sophie). Principes de la doctrine Universelle*» показывает, что он полагает главной в человеке метафизическую потребность [14]. Соловьев определяет человека как существо метафизическое. Проявления его метафизической способности – в способности со-чувственного понимания и непосредственного отношения к ней. Метафизическая потребность человека (или его способность к трансцендированию, к выходу за пределы своей природной сущности и эгоистической ограниченности) составляет одну из предпосылок нравственности, делает саму нравственность возможной.

С точки зрения В. С. Соловьева очевидно, что «...наше рациональное, или рассудочное, познание есть стихийный акт (нашего ума), который не ограничивается данными познания, но преобразует и расширяет их» [13, с. 27].

В поисках полноты осуществлённого «цельного знания», в основе которого лежит интенция человеческой целостности, Соловьёв взывает не только к конкретному мышлению и к диалектике, но и к интуиции, вдохновению, воображению. Мир, космос, Вселенная не могли предстать взору мыслителя, певца Софии, в виде пустого безжизненного мертвого пространства, ведь у мира есть душа: «Начало реального многообразия. *Anima mundi*» [13, с. 49].

Строки из стихотворений В. С. Соловьева могли бы стать заголовками к собранию сочинений русских мыслителей-космистов, девизом их духовно-нравственных исканий. «Торжествующее созвучие» русского космизма складывалось из «неистощимых грез»,

из «стремленья безбрежного» и «радости обновления». Именно в философской и художественной культуре русского космизма слышен «трепет жизни мировой» и «сочетание Земной души со светом неземным».

Н. А. Бердяев в «Философии свободного духа» подчеркнул: «Философия личностна и человечна. Человек не устраним из философии. За всякой подлинной философией стоит мука о жизни, о смысле, о судьбе. И философия есть прежде всего учение о человеке, о целостном человеке и учение целостного человека. <...> Человек не есть преходящая, дробная часть космоса, ступень космической эволюции, он выше космоса, не зависит от космической бесконечности. Весь космос принципиально заключен в человеке» [6, с. 179].

В современном гуманитарном сознании идет пересмотр, трансформация, расширение понимания социокультурных оснований понятия человек в космические (антропокосмические) его основания [2].

Неокантианский способ ценностного обоснования культуры, разведение понятий ценности и оценки, заострили ощущение ее хрупкости, незащищенности, болезненности проявления ее конца и завершения. Возникает усиленный поиск онтологических оснований культуры: обоснование М. Шелером назначения человека во Вселенной, «фундаментальная онтология» М. Хайдеггера, деятельностный подход М. С. Кагана и др. Контекстные поля, в которые погружаются размышления о культуре, наполняются темами «границ» (М. Бахтин), пределов, сдвигов, складок, расколов, размежеваний, потерей устоев и оснований. Некий зазор, трещина, расколотость – мыслятся в качестве иницилирующего начала культуры (или культур) как собирания, как целостности, вечного возвращения в Универсум.

Балансирующе-ускользающее, антиномически-парадоксальное положение культуры лишь усиливается социальной и тревожной ситуацией в современном мире, но ни в коем случае ею не порождается. По мнению Ю. Н. Давыдова: «...это положение связано с антиномической ситуацией человека в космосе, с нашей собственной диалектически-противоречивой антропологической ситуацией» [8, с. 44–45]. В этом аспекте важным представляется понимание культуры как способа преодолеть, гармонизировать раскол между человеком, обществом и природой, между естественным и искусственным, не допустить перехода за ту грань, после которой хищни-

|44|

ческое уничтожение внешней природы обернется уничтожением не только физической, но и внутренней природы самого человека с присущими ему универсально-творческими способностями.

Те риски, в условиях которых живет ныне человечество, постоянно наращивая антропогенные нагрузки на природу, техногенные и гуманитарные катастрофы – создают объективные предпосылки для понимания культуры как меры соизмеримости человеческой деятельности и природно-космических циклов, как меры овладения человека самим собой, своими собственными отношениями к природе, другим людям. Именно культура, понимаемая в своем высшем, предельном проявлении как «культ Света» (Н. К. Рерих), призвана установить равновесие между материальным и духовным в человеке, между человечеством и космосом. Такую роль культура могла бы выполнять только при наличии определенной дистанции по отношению к необходимости.

Если цивилизация озабочена законами самосохранения социума как целого, то культура, как некая надстройка над естественно-историческими законами самосохранения социума, призвана повернуться к человеку, его ценностям, устремлениям, стать смягчающим буфером в той не только драматической, но и трагической расщелине между внешней и внутренней природой, свободой и необходимостью, естественным и искусственным (можно продолжить перечисление антиномий человеческого бытия), в которой находится человек [5]. Культура есть всегда напоминание о человеческой свободе поверх природно-космической и естественно-исторической необходимости.

Величайшие мыслители-гуманисты не случайно полагали творчество ведущим началом жизни [3]. Культурное творчество человечества – попытка гармонизировать природно-космическую и естественно-историческую необходимость и выявить третью позицию (собственно ее и можно с полным правом будет назвать позицией культуры) – это живое, личностно осознанное, свободное стремление человека к собиранию, восстановлению разорванной целостности универсума как в себе самом, так и во внешнем мире.

Отношение человека с природой строятся во многом по принципу подобия, соответствия. Духовное вмещение в себя беспредельного многообразия мира природы обеспечивает человеку ощущение жизненной полноты, прилив энергии. Фундаментальность связей человека и природы удачно характеризует предложенное Ф. И. Гиренком понятие «доопределяющегося мира» – мира, в котором сво-

бодному выбору и творчеству человека отведено важнейшее место. Космос и мир человеческой культуры наполнен грядущим взрывом новых человеческих возможностей, это «мир еще не состоявшихся новаций и возможностей того, чтобы в нем нечто самим собой начинало новый ряд явлений» [7, с. 121]. В этом смысле образование как форма реализации творческого потенциала человека может рассматриваться как образование «доопределяющегося мира», а это означает поиск интеграции классических и неклассических подходов к человеку.

Тема творчества может быть раскрыта в целостности двух ипостасей единого процесса Космогенезиса – как закон эволюции и как фундаментальное свойство человеческого бытия. Именно онтологически-бытийственная укорененность человека в космической беспредельности создает предпосылки для развертывания всего богатства универсально-творческой природы человека, понимаемого как «Микрокосм», сконцентрировавший в себе в потенциальном состоянии все могущество и все силы Космоса. Человек проявляется в творчестве как некая монада, заключающая в себе качество беспредельности. Такое понимание природы человеческих творческих возможностей можно назвать континуально-полевой природой творчества. Это понимание предполагает, что в процессе своего становления человек опирается не только на социальные условия своей жизни, но и на природно-космические истоки и потенциальные возможности. Континуально-полевая природа творчества вторгается в сферу высших креативных потенций человеческого духа, находя там зачастую такие содержания, которые можно назвать иррефлексивными, запороговыми. Континуально-полевая философия человека ориентирована на потенциально-виртуальную глубину человеческого бытия, находящегося внутри становления и самосовершенствования.

Прав Г. С. Батищев, когда пишет: «По мере сосредоточения субъекта на более высоких уровнях своего бытия как восхождения к ним, ему раскрываются и более сложные, более глубокие уровни действительности и их безразличие для него» [1, с. 123]. Подобное понимание творчества ставит ряд проблем: как, например, соотносится универсальность творчества с многообразием его форм и различием ценностно-аксиологических ориентиров?

Возможность миротворческого и объединяющего потенциала русских заложена в их национальном характере, что верно подметил еще Бердяев:

[46]

«Русские почти стыдятся того, что они русские; им чужда национальная гордость и часто даже – увы! – чуждо национальное достоинство. Русскому народу совсем не свойствен агрессивный национализм, наклонности насильственной русификации. Русский не выдвигается, не выставляет, не презирает других. В русской стихии поистине есть какое-то национальное бескорыстие, жертвенность, неведомая западным народам» [4, с. 8–9].

Русская философия и антропология заняты истолкованием духовной жизни человека не как особой формы мира явлений, а как своеобразной реальности, которая в своих глубинах связана с абсолютными и космическими началами бытия, трактуя бескрайний потенциал человеческих возможностей.

Именно благодаря человеческому потенциалу появляются возможности осуществления процессов развития; появляются люди, способные к развитию собственных и общественных возможностей, к принятию нестандартных решений по отношению к себе и к миру.

Выводы

В современном мире под влиянием глобализационных процессов традиционные антропогенные пространства переживают болезненные трансформации. Мы присутствуем при кризисе национальной и личностной самоидентификации. Русская философия призывает непосредственно актуализировать духовный опыт человека, его духовные интуиции, во многом задающие горизонт и перспективы духовного развития. Духовный опыт, выступающий своеобразным синтезом знания и переживания, зачастую подменяется понятием религиозного опыта. На наш взгляд правильнее говорить о духовно-нравственном опыте как специфическом интегративном целом.

Понятие духовно-нравственного опыта, развиваемое в русской философии Серебряного века, в философии русского космизма переориентирует антропологию на идею развития и совершенствования «внутреннего человека», взывает к непосредственному внутреннему чувству. Структура духовного опыта по разному понимается в разных парадигмах. Западноевропейская традиция понимает духовный опыт как опыт сознательной деятельности, включает в него как сознание, так и рефлекссию. Русская религиозная философия настаивает на понимании духовного опыта как определенной ступени деификационного и нравственного возхождения человека. Важным представляется то, что именно в духовном опыте происходит выход человека за рамки вещности, предметности, проявляется его атрибутивное свойство к трансцендированию, к смыслополага-

нию и жизнетворчеству. Духовный опыт, развиваемый в традициях русской философии как способ бытия человека в мире открывает новые невиданные перспективы.

Список литературы

1. Батищев Г. С. Диалектика творчества – М.: ИФ АН СССР, 1984 // Деп. в ИНИОН 1 янв. 1984. №18609-84. – 123 с.
2. Батищев Г. С. Творчество с собственно философской точки зрения. К вопросу о созидательном назначении человека во Вселенной // Наука и творчество. Методологические проблемы. – Ярославль, 1986. – С. 20–26.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – 607 с.
4. Бердяев Н. А. Душа России. – Л., 1990. – 30 с.
5. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. – 256 с.
6. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М., 1994. – 479 с.
7. Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. – М.: Наука, 1987. – 121 с.
8. Давыдов Ю. Н. Культура-природа-традиция // Традиция в истории культуры / отв ред. В. А. Карпунин. – М., 1978. – С. 44–45.
9. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 1. / пер. с нем. С. А. Ромашко – М., 2001. – 271 с.
10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб., 1999. – 602 с.
11. Наваррия Д. Символическая антропология. Человек религиозный и его опыт священного – Киев, 2016. – 376 с.
12. Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию / пер. с нем. и авт. послесл. А. Г. Гаджикурбанов. – М., 2004. – 368 с.
13. Соловьёв В. С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. – Т. 2. – М., 2000.
14. Трофимова Е. А. Космизм в русской культуре Серебряного века: дис. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2015. – 350 с.
15. Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., науч. ред., предисл. А. В. Денежкина; послесл. Л. А. Чухиной. – М., 1994. – 490 с.

References

1. Batishchev, G. S. (1984). *Dialektika tvorchestva* [Dialectics of creativity]. – Moskva: IF AN SSSR. Dep. v INION 01.01.1984 № 18609-84. 123 p. (In Russian).
2. Batishchev, G. S. (1986). *Tvorchestvo s sobstvenno filosofskoj tochki zreniya. K voprosu o sozidatel'nom naznachenii cheloveka vo Vselennoj* [Creativity from a proper philosophical point of view. On the question of the creative purpose of man in the Universe] *Nauka i tvorchestvo. Metodologicheskie problemy.* – Yaroslavl', pp. 20–26. (In Russian).
3. Berdyayev, N. A. (1989). *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The philosophy of freedom. The meaning of creativity] – Moskva. 607 p. (In Russian).
4. Berdyayev, N. A. (1990). *Dusha Rossii* [The Soul of Russia] – Leningrad. 30 p. (In Russian).
5. Berdyayev, N. A. (1990). *Sud'ba Rossii. Opyty po psihologii vojny i natsional'nosti* [The fate of Russia. Experiments on the psychology of war and nationality] Moskva. 256 p. (In Russian).
6. Berdyayev, N. A. (1994). *Filosofiya svobodnogo dukha* [The philosophy of the free spirit]. Moskva, 479 p. (In Russian).
7. Girenok, F. I. (1987). *Ekologiya. Tsivilizatsiya. Noosfera* [Ecology. Civilization. Noosphere]. Moskva: Nauka. 121 p. (In Russian).

[48]

8. Davydov, Yu. N. (1978). Kul'tura-priroda-traditsiya [Culture-nature-tradition] *Traditsiya v istorii kul'tury* [Tradition in the history of culture] ed. by V. A. Karpunin). Moskva. pp. 44–45 (In Russian).

9. Kassirer, E. (2001). *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms]. Vol. 1. Moskva, 271 p. (In Russian).

10. Merlo-Ponti, M. (1999). *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of perception]. – Sankt-Peterburg, 602 p. (In Russian).

11. Navarriya, D. (2016). *Simvolicheskaya antropologiya* [Symbolic anthropology]. – Kiev, 2016. 376 p. (In Russian).

12. Plesner, H. (2004). *Stupeni organicheskogo i chelovek: vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [The Stages of the Organic and Man: an Introduction to Philosophical Anthropology.]. Moskva, 368 p. (In Russian).

13. Solov'yov, V. S. (2000). *Poln. sobr. soch. i pisem v 20 t.* [Full of collected works and letters in 20 vols] Vol. 2. Moskva. (In Russian).

14. Trofimova, E. A. (2015). *Kosmizm v russoj kul'ture Serebryanogo veka: dissertatsiya doktora filos. nauk* [Cosmism in the Russian Silver Age Culture]. Sankt-Peterburg, 350 p.

15. Sheler, M. (1994). *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moskva, 490 p. (In Russian).

Об авторе

Трофимова Елена Александровна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры рекламы и связей с общественностью, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики; научный сотрудник, Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-3249-1871, e-mail: trele@mail.ru

About the author

Elena A. Trofimova, Dr. Sci (Philosophy), associate professor, department of advertising and public relations, St. Petersburg University of management technologies and economics; Russian Academy of Sciences sociological institute – Sankt-Peterburg branch of the Russian Academy of Sciences Federal research sociological center, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-3249-1871, e-mail: trele@mail.ru

Поступила в редакцию: 20.06.2022

Received: 20 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Растительные и машинные метафоры в исследовании культуры и сознания

О. С. Борисов

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

Введение. Аналогия растительных и машинных метафор как конструктов дискурса в исследовании культуры и сознания ставит вопрос соотношения живых и автоматизированных процессов, характерных как для культуры, так и для сознания. Живые системы подчинены естественному отбору, автоматизированные – детерминированы. Сопоставление Вселенной с часовым механизмом, который заводит Часовщик, и способность разума этот механизм разобрать, чтобы понять, как он устроен, расширяют рассмотрение животных как автоматов и механистическое понимание работы мозга, совершая разрыв между декартовым *сogito* (вневременным) и протяжённостью. Если мы в состоянии деконструировать вещь, то сознание, не будучи вещью, ускользает от деконструкции. Поскольку сознание – процесс, то оно не поддаётся иному описанию, кроме метафорического или символического. Имеет ли символическое физическую природу – это остаётся проблемой.

Содержание. В статье рассматриваются некоторые аспекты растительной и машинной метафоры в контексте исследования культуры при решении проблемы соотношения мозга и сознания. Растительная метафора маркирует культуру как живую систему. На определённом этапе развития культура воспроизводится в механистических формах. Однако структурная фрактальность (нелинейность) культуры позволяет совмещать любые точки дерева-корня и ризомы-канала. В лабиринте мертвых форм (машинная сеть конечных автоматов) может происходить «машинная сборка» желаний, разблокирование тела без органов (ризомы-карта как конструирование а-централизованного бессознательного). Механистическая структура мозга уподобляется компьютеру или роботу. Однако не мозг подобен машине, а машина – мозгу. Мозг работает по модульному принципу относительно локализованных нейронных сетей принятой в технике иерархической архитектуры. Сигналы передаются между модулями разных уровней, консолидируясь в верхних слоях, вплоть до тех, на которых каждый независимый модуль может генерировать собственную форму сознания. Сознательный опыт кажется цельным и единым, благодаря слаженной работе множества модулей мозга, функционирующих параллельно. Каждый из них, выпуская на поверхность свой конечный продукт, в конкуренции с другим создаёт ощущение непрерывного движения потока, и этот плавный поток сознания есть иллюзия. Сам мозг не имеет централизованной системы, с которой можно было бы ассоциировать единство сознания. Неделимость сознания порождается организмом как живой системой, обладающей собственной врожденной способностью к произвольным действиям.

Возникает проблема соотношения живой и неживой систем. Принцип дополненности укоренился в физике, однако для объяснения разрыва между психикой и мозгом его используют редко. Человека можно рассматривать одновременно находящимся

[50]

в двух мирах: на микро- и макроуровне, в двух слоях реальности. Как и в любой сложной системе, каждый слой имеет свой протокол – на атомном уровне действуют статистические законы, а более крупные системы функционируют по законам Ньютона. Квантовые системы демонстрируют один из двух типов поведения: волновое и корпускулярное. Фотон и электрон имеют двойную природу. Теория многослойной архитектуры предлагает своё решение проблемы разрыва, учитывая, что между генотипом и фенотипом тоже есть разрыв (код и копирование). И в нейронных сетях существуют объекты с двойной природой – они несут в себе символическую информацию, выстраиваемую по производным правилам, но вместе с тем обладают материальной структурой и подчиняются законам физики. Предположение американского нейропсихолога Р. Сперри о физической сущности ментальных способностей и включенности их в цепь событий, которыми обусловлено поведение, говорит о том, что явления психики есть следствия конфигурационных свойств соответствующего нервного субстрата, обладающего как физической, так и символической структурой. Субстрат контролирует то, что конструирует – психическое явление, а физические символы контролируют конструирование.

Выводы. Кроме растительных и машинных метафор, или терминов, отсылающих к этим метафорам, у нас нет средств, чтобы описать функциональность культуры и сознания. Однако можно сделать общие предварительные выводы. Сознание – это способность конструировать символическую информацию в определённом пространственно-временном срезе бытия, когда получаемые из разных структур мозга сигналы конфигурируются в определённое целое. Это создаёт иллюзию постоянного единства сознания и отсылает к предполагаемому центральному кластеру мозга. Однако сознание – везде и нигде, и в зависимости от выполняемой задачи модули или группы модулей консолидируются в момент обработки информации, конкурируя между собой, чтобы сформировать произвольно-определённый значимый результат (понимание). Этот процесс воспринимается как всплеск или всплох (позиция-импульс предметности, получившей форму в виде кодированного набора элементов). Далее сознание инстинктуально автоматически развёртывается в собственной логике конфигуративных элементов, определяющих поведение (или мышление) до тех пор, пока не исчерпает заряд энергия-времени своего развертывания. Это может разрешиться катарсическим сценарием, или же, столкнувшись с ограничением, сознание получит иной импульс и сценарный ход (свёртываясь в сегментах памяти, сознание вызовет эффект отложенного действия). Из резервуара сознания при разных порядках, условиях и вызовах, может разворачиваться либо виртуальный (ментальный), либо поведенческий компенсаторный сценарий.

Компьютерная метафора продуцирования мозгом сознания неверна, поскольку компьютер работает по законам классической (ньютоновской) физики, соблюдая принцип детерминизма. Но сознание подчинено принципам квантовой механики, в смысле статистической модели, и принципу дополненности. Сознание работает с символами и требует кодировщика и декодера, которым само и является, подобно клетке как биосимбиотической системе, способной менять свой код, в отличие от компьютера, требующего программиста.

Развитие культуры подчиняется тому же принципу: культурный взрыв открывает план нормирования своих форм и их действенный сценарий, культурный герой является программистом, который пишет код с открытой системой (ценностно-регулятивные конструкции, по которым культура развивается), это дает способность системе меняться. Однако самовоспроизводство и холодное копирование (автоматизация ставших обмерщвленными форм) в ситуации новых вызовов продолжается, если не пересмотрен код.

Ключевые слова: гештальт, габитус, ризома, растение, машина, мозг, сознание, принцип дополненности.

Для цитирования: Борисов О. С. Растительные и машинные метафоры в исследовании культуры и сознания / О. С. Борисов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 49–70. DOI 10.35231/18186653_2022_3_49

Plant and machine metaphors in the study of culture and consciousness

Oleg S. Borisov

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

Introduction. The analogy of plant and machine metaphors as constructs of discourse in the study of culture and consciousness raises the question of the ratio of living and automated processes characteristic of both culture and consciousness. Living systems are subordinate to natural selection, automated systems are deterministic. The juxtaposition of the universe with the clockwork that the Watchmaker starts, and the ability of the mind to disassemble this mechanism in order to understand how it works, expand the consideration of animals as automata and a mechanistic understanding of the brain, making a gap between Cartesian cogito (timeless) and extension. If we are able to reconstruct a thing, then consciousness, not being a thing, escapes deconstruction. Since consciousness is a process, it cannot be described in any other way than metaphorical or symbolic. Whether the symbolic has a physical nature remains a problem.

Content. The article discusses some aspects of the plant and machine metaphor in the context of the study of culture in solving the problem of the relationship between the brain and consciousness. The plant metaphor marks culture as a living system. At a certain stage of development, culture is reproduced in mechanistic forms. However, the structural fractality (non-linearity) of the culture allows you to combine any points of the tree-root and rhizome-channel. In the labyrinth of dead forms (a machine network of finite automata), a "machine assembly" of desire can occur, bodies without organs can be unblocked (a rhizome map as the construction of a centralized unconscious). The mechanistic structure of the brain is likened to a computer or a robot. However, it is not the brain that is like a machine, but the machine is like a brain. The brain works according to the modular principle with respect to localized neural networks adopted in the hierarchical architecture technique. Signals are transmitted between modules of different levels, consolidating in the upper layers, up to those on which each independent module can generate its own form of consciousness. Conscious experience seems to be whole and unified, thanks to the coordinated work of many brain modules functioning in parallel. Each of them, releasing its final product to the surface, in competition with the other creates a feeling of continuous flow, and this smooth stream of consciousness is an illusion. The brain itself does not have a centralized system with which to associate the unity of consciousness. The indivisibility of consciousness is generated by the organism as a living system with its own innate ability to arbitrary actions.

There is a problem of the ratio of living and inanimate systems. The principle of complementarity is rooted in physics, but it is rarely used to explain the gap between the psyche and the brain. A person can be viewed as simultaneously being in two worlds: at the micro and macro levels, in two layers of reality. As in any complex system, each layer has its own protocol – statistical laws apply at the atomic level, and larger systems function according to Newton's laws. Quantum systems exhibit one of two types of behavior: wave and corpuscular. Photon and electron have a dual nature. The theory of multilayer architecture offers its own solution to the gap problem, given that there is also a gap between the genotype and the phenotype (code and copying). And in neural networks, there are objects with a dual nature – they

[52] carry symbolic information built according to arbitrary rules, but at the same time they have a material structure and obey the laws of physics. The assumption of the American neuropsychologist R. Sperry on the physical essence of mental abilities and their inclusion in the chain of events that determine behavior, says that the phenomena of the psyche are the consequences of the configuration properties of the corresponding nervous substrate, which has both a physical and symbolic structure. The substrate controls what it constructs – the psychic phenomenon, and the physical symbols control the construction.

Conclusions. Apart from plant and machine metaphors, or terms referring to these metaphors, we have no means to describe the functionality of culture and consciousness. However, general preliminary conclusions can be drawn. Consciousness is the ability to construct symbolic information in a certain space-time slice of being, when signals received from different brain structures are configured into a certain whole. This creates the illusion of a permanent unity of consciousness and refers to the supposed central cluster of the brain. However, consciousness is everywhere and nowhere, and depending on the task being performed, modules or groups of modules are consolidated at the time of information processing, competing with each other to form an arbitrarily defined meaningful result (understanding). This process is perceived as a splash or a flash (a position is an impulse of objectivity, which has received a form in the form of a coded set of elements). Further, consciousness instinctively automatically unfolds in its own logic of configurative elements that determine behavior (or thinking) until the energy-time charge of its deployment is exhausted. This can be resolved by a cathartic scenario, or, faced with a limitation, consciousness will receive a different impulse and scenario course (by folding in memory segments, consciousness will cause the effect of deferred action). From the reservoir of consciousness, under different orders, conditions and challenges, either a virtual (mental) or behavioral compensatory scenario can unfold.

The computer metaphor of the brain producing consciousness is incorrect, because the computer works according to the laws of classical (Newtonian) physics, observing the principle of determinism. But consciousness is subject to the principles of quantum mechanics, in the sense of a statistical model, and the principle of complementarity. Consciousness works with symbols and requires an encoder and decoder, which it is, like a cell as a biosemiotic system capable of changing its code, unlike a computer that requires a programmer.

The development of culture follows the same principle: a cultural explosion opens up a plan for rationing its forms and their effective scenario, a cultural hero is a programmer who writes code with an open system (value-regulatory constructs by which culture develops), this gives the system the ability to change. However, self-reproduction and idle copying (automation of forms that have become mundane) in a situation of new challenges continues, unless the code is revised.

Key words: gestalt, habitus, rhizoma, plant, machine, brain, consciousness, complementarity principle.

For citation: Borisov, O. S. (2022). Rastitel'nye i mashinnye metafory v issledovanii kul'tury i soznaniya [Plant and machine metaphors in the study of culture and consciousness]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 49–70. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_49

Введение

Человеческое начинается тогда, когда возникает потребность конструировать пространство своего своего бытия. Осмысление проблемы человека всегда фундировалась сдвигом культурной парадигмы. Из чего складывается *пространство человеческого*, из каких элементов возникает его конфигурация?

Конфигурация пространства – это слаженное психосоциальное поле напряжённости, конструктивные особенности которого требуют упреждающего запуска, в результате чего какой-то новый процесс приводится внутренним движением элементов в такую структуру, которая в определённый момент начинает воспроизводить сама себя. Это универсальный процесс, раскладывающийся на этапы запуска, производства и воспроизводства. Последнее в своём повторении образца и в какой-то определённый момент этого повторения производит сбой всего цикличного движения, чтобы распастыся на составляющие элементы, один из которых может стать драйвером, запускающим новую конфигурацию. Однако окружность этого цикличного движения идеальна. Иными словами, кругообразное движение упрощается до геометрически правильной формы, пренебрегая деталями процессуальности и конфигурирования, и то, что всегда упускается из виду в этой модели – случай – становится источником преломления изменений, отбрасывая новую ветвь.

Вероятно, причина движения (Перводвигатель) есть Начало, есть тот самый элементарный Агент, который конструирует из себя и формобразует вокруг себя, став центром конфигурации, новую структуру, располагая элементы в таком наборе (например, методом перебора), который будет отвечать источнику своего исхода как целевая причина.

Содержание исследования

Мы знаем некоторые примеры растительной метафоры, например у Данилевского, Шпенглера, Бурдьё, Делёза. Развитие культуры естествоиспытателем Данилевским уподобляется одноплодному растению, где период роста и созревания (развития из семени) намного превышает период плодоношения (расцвета). Из этого семени, как из свёрнутой конструкции, раскрывается то единственное, что в ней уже заложено, – определённый габитус. Шпенглер постулирует гештальт, первоэлемент, который воспроизводится (воспроизводит себя) в разных формах локальной культуры, и различные типы культур категориально не взаимодействуют между собой, имея изначально свой собственный гештальт. По Данилевскому, «пересадка», «прививка», «прополка» являются способами взаимодействия между культурами.

Однако, последний инструментарий («прополка» и «пересадка»), об использовании которого свидетельствуют примеры и факты истории, показывает не столько способы позитивного взаимодей-

|54|

ствия, сколько их неудачу (прополотое зарастает, пересаженное не приживается). Конкуренция имеет смысл только тогда, когда основывается на встроенных внутренних мотивах самовоспроизводства и самоутверждения, опирающихся, с одной стороны, на культурный код, с другой – при столкновении в пространственно-временном поле с Иным – на то, что его корректирует в конструировании новых форм адаптации. Трансмиссия от внешней формы (габитус) всегда становится привлекательной, как расцветка у самцов *стимулирует к воспроизводству в рамках одного вида* (инстинкт). Гибриды же оказываются, как называлось в русском языке XVIII в., «ублюдками» (от «блудить»). Междуродовые гибриды, как правило, бесплодны и не могут производить потомство. Возможность искусственного получения гибридов предположил немецкий учёный Рудольф Каммерариус в 1694 г. Подобная селекция – давняя идея, но получение и передача формы вне проникновения в ее сущность, без необходимости приятия, т. е. поверхностно, не усваивается, поскольку не становится прикровенным.

Согласно Эмпедоклу, есть четвероякий корень (земля, вода, огонь, воздух), соединение (любовь) и разделение (вражда); сначала произошли части тела и органы, далее они произвольным образом соединялись в организмы, и выжили наиболее приспособленные из них: «там были головы без ушей, руки без плеч, глаза без лбов, отдельные конечности, стремящиеся соединиться. Все это соединялось как попало; там были неуклюжие создания с бесчисленными руками, существа с лицом и грудью, обращенными в разные стороны, существа с туловищем быка и лицом человека, а другие существа – с туловищем человека и мордой быка. Были гермафродиты, сочетающие в себе женскую и мужскую природу, но бесплодные. В конце концов выжили только некоторые формы» (Цит. по: [10, с. 91–92]). Иными словами, мы видим обратный порядок вещей, перемену процесса от конца к началу, естественный отбор «наоборот», от выбранных фрагментов габитуса к желанной конструкции. Вырванные из контекста целого, отдельные его обрывки-части получают самостоятельное существование подобно «носу» Гоголя или «живым» относительно всего прочего «глазам» в его «Портрете». С помощью перебора, комбинирования и перелицовки героиней различных частей тела и отдельных черт характера претендентов на её руку, они, отдавшие себя в руки ее конструирования, преобразуются в идеальную модель («Женитьба»).

Фенотип всегда связан с генотипом, для того, чтобы изменить первый, необходимо изменить код. Но тут отдельные элементы, ища сущностной связи друг с другом, толкаются, как живые и мертвые души, формы соединяются и разъединяются, чтобы переорганизоваться в то, что уже известно нами как *узаконенное целое*. То, что должно быть в конце, как результат развития, рекомбинируется в исходную модель, которой должен соответствовать требуемый результат. Но обыкновенно, как у Пирогова с Пискаревым из «Невского проспекта», получается все наоборот: «все иллюзия, все не то, чем кажется»... Подобные взаимодействия частей самих-по-себе, выхваченных из единого целого и понятых как отдельные субстанции, комбинируются внешним образом, как в триптихе Босха «Сад земных наслаждений», и методом произвольного отбора (бриколаж) в отдельные моменты останавливаются, собравшись в том предельно необходимом, что только и может получиться из того кода прописанных правил, который остался неизменным для его держателя и комбинатора.

Однако, чтобы достигнуть *правильной* энтелехии, необходимо, чтобы *в начало* были положены условия, из которых логика развёртывания приводит к единственно следуемой из неё форме, подобно абсолютной идее, которая в порядке развёртывания объективировалась бы в полном своём воплощении и окончательно приняла заданную форму. Когда формы обмерщвляются (а они обмерщвляются непременно, поскольку соки, питающие их пересыхают), они механически воспроизводят сами себя в ритуале, который оказывается проформой (видимостью). Шпенглер называет этот период в развитии культуры цивилизацией и предвосхищает ее смерть.

Но есть ещё один важный аспект в становлении форм: в тот момент, когда сложившаяся форма начинает воспроизводить сама себя в силу того, что замутняется источник ее формирования, т. е. когда формы перестают отвечать тем процессам, конструкцию которых они положили, тогда ведутся поиски путей возвращения к своему истоку. Однако возвращение понимается как копирование (репликация) и воспроизводство тех связей и последовательностей, которые когда-то приводили к теперь утратившей жизненные силы форме. Жизнеспособность репликации без коррекции кода (гештальта) невозможна. Подлинное возвращение к истоку черпает там новые силы, форма же, которая выльется из этого обращения, получит другую конфигурацию, отвечающую запросу вечно меняющегося-

ся в своём жизненном порыве потока в ходе, как говорил А. Бергсон, творческой эволюции [2].

Лишь внутренние, характерные для типа/индивида, процессы, могут стать драйверами перемен, поскольку они лежат в плоскости зоны хадал (самая глубокая область океана его пелагических зон, где нет света и сильное давление; наименование относится к Аиду, древнегреческому богу подземного мира, предложено в 1956 г. океанографом Антоном Фредериком Брууном). Перемены происходят не на поверхности вод. Приливы и отливы, будучи циклами, размещают противоположные процессы по эту сторону, меняясь местами. Значимые перемены происходят из глубины. Поскольку все возвращается на круги своя, возвращается действие взбаламученного поверхностью вод источника воспроизводства. Иных источников перемен нет.

Орфей, чтобы вернуть жену, должен соблюсти условия богов – не оборачиваться назад до выхода из подземного царства. Обернувшись в нетерпении страсти, чтобы на нее взглянуть, он все потерял. Растерзанный на части Орфей должен быть пересобран, как Осирис – Изидой, и захоронен, чтобы возродиться как зерно, падшее в землю. Или – возродиться в виде орфического учения. Структура пространства как структура вод Мирового океана имеет свои водоразделы. Чтобы выйти в другое пространство, должен быть исчерпан процесс протекания предшествующего в своём пределе. Не оглядывайся! Воссоздать прошлое невозможно, можно только его исчерпать. Вернувшись, тебе никто не поверит из тех, оставшихся скованными душами там, в темнице, поскольку преобразившийся, ты забыл их язык теней.

Человек стал той ступенью в эволюционном развитии, на которой возник определённый тип конфигуративной взаимообусловленности и взаимозависимости человека и присвоенного им пространства, в отличие от иных живых существ, являющихся неотъемлемой частью и порождением солярно-планетарного ландшафта и ограниченных этим ландшафтом.

В этой взаимозависимости собирается нераздельное пространство человеческого, которое прежде не имело определённой формы, а теперь неотъемлемо вмонтировано в общее пространство, выделяя себя и в то же время составляя с ним единое целое. Сборка человеческого предполагает извлечение и пересборку. Извлекаемая Нечто из пространства, Некто должен вернуть залог сторицей, обозначив себя. Агент, исключаящий себя из пространства-1, находит

себя застывшим, оцепеневшим в холоде одиночества и той оставленности и пустоты, что окружает его нынешнюю заброшенность в мир, с которым он все-таки должен, чтобы существовать, воссоздать изначальную связь. Необходима пересборка себя-извлечённого. Результатом пересборки себя становится пространство-2. Форма этого целого иная, чем форма пространства, в которое включено другое живое существо. Животное несёт пространство как собственный панцирь – оно как рыба в воде, птица в воздухе, зверь на земле, оно двигается вместе с пространством как звёзды, которые, по представлениям греческой космологии, прикреплены к сфере и движутся вместе с ней, неотъемлемо от нее.

Субъективный аффективный опыт возник, когда древние с точки зрения эволюции системы чувств оказались связаны с примитивной разновидностью нейронной «карты тела организма», которая определяет границу между «я» и внешним миром. Исследователи мозга насекомых обнаружили, что так называемый центральный комплекс играет у них ту же роль, что и определенные части среднего мозга позвоночных, а именно генерирует «единую пространственную модель состояния и положения насекомого в окружающей среде» [4, с. 343–344].

Человек же, который еще находится в пространстве живого и изменчивого, уже вырывается в пространство умопостигаемого: постоянного и вечного. Из идеи-семени рождаются вещи. Габитус вещей самих по себе непознаваем – он комбинируется с другими вещами в правильные последовательности и структуры взаимодействия. Свернутые соки потенциалов зерна разворачиваются в габитус формы и без него не живут, так же как не живут корни без света. Выйти на свет можно посредством формы, а укорениться – когда зернисто пространство.

Когда оказывается, что Исток какой бы то ни было сконструированной формы потерян или забыт, или он был замутнён видимостью габитуса, возвращение к врождённой идеи-семени неизбежно, как неизбежно возвращение к самому себе как воспоминанию о своей сущности. Так, в китайской традиции встречается идея восстановления через породнение с Небом в соответствии с принципом сыновней почтительности *сяо*. Император как сын Неба является матерью-и-отцом народа, и каждый «благородный муж» в этой космо-био-социальной иерархии одновременно одной стороной сын и другой – отец, или одновременно сын и отец (по модели Лао-цзы, старика-младенца). В структуре имплицитно-эксплицитной взаимо-

оборачиваемости Великого Предела – двух тайн дао-пути: постоянного дао и дао в конечной форме – выражает себя процесс расширения до определенного предела, возвращающего этот путь вспять к истоку, всякий раз, когда конечные формы, разбегаюсь в бесконечность под действием отталкивающих сил, вырвавшихся на свободу, требуют сборки для удержания постоянного порядка вещей в своих непосредственных границах, и путём пересборки черпая силы для нового всплеска и развития. Всякий раз как выделяется исключение (конечность) возникает восстановление (единство).

Габитус, понятый Бурдьё [3] как результат интериоризации социальных структур в целостную систему прочных предрасположенностей индивида, имеющих неосознанный характер, обеспечивает воспроизводство самой структуры и ее особую изменчивость, где человек является функцией воспроизводства системы как таковой с тем запасом возможностей, которые эта система допускает. Животные исполнены инстинктами как нитями, связывающими их с пространством. Человек, отказавший природе в детерминации и нашедший в ней лазейки для ускользания из-под ее гнёта, создаёт культурное пространство, в котором ценности, нормативы и информация (знания), хоть и менее жёсткие, чем инстинкты, становятся саморегулирующими принципами стабильности системы.

Животное существует непосредственно в пространстве. Само по себе, будучи системой внутри себя, оно ограничено средой не более, чем границами собственных частей, будучи частью внешней системы и составляя вместе с ней единый живой организм (биосферу). Так, греки представляли себе Космос – как единый живой универсум.

Свойством *пространства человеческого* является способность себя расширять, вочеловечивая безличный предметный мир и опредмечивая свой собственный – по мере расширения актором пространства подручного бытия. У человека есть воля, помимо воли любого живого организма к выживанию. Но воля, превышающая градиент необходимого – творческая воля, побуждает к вопросу: а что будет происходить, если я сделаю *так*!?

Животное адаптируется к окружающей среде в борьбе за выживание, подчинено ей, его воля знает границу необходимого, очерченную другой волей в силу присущей в соответствии с ее проявлениями природе. Но если внешний актор превышающего градиента силы истребит всех волков в округе, то парнокопытные начнут усиленно и бесконтрольно размножаться, механизм сдерживания выпадает из системы, возникает разрыв со-размерности, а значит

парнокопытные съедают всю траву в местах своего обитания у реки, и та в конце концов пересохнет, лишая их самих влаги.

Нужен сильный фактор, внешний относительно сложившейся системы, чтобы изменить экологический вектор в этой предустановленной гармонии. Человек изобретёт новое вещество из подручных элементов – пластик, из которого сделают множество экономически выгодных, а потому неограниченных, по сути, вечных, вещей, и они будут плавать в мировом океане огромными всевозрастающими островами вечных отходов, пока кто-то не придумает, как утилизировать их.

Человеческая воля запускает процесс, который саморазвивается согласно внутренней необходимости конфигурирования себя по тем законам неограниченного расширения, пока не встретит преграду. Человек в пространстве изначального, изнутри него самого, выдувает как стеклодув собственное бытие, состоящее из элементов наличествующего. Он разворачивает из Себя-свёрнутого-в-пространстве – Себя-вот-бытия, которое можно показать как конечное, но всегда хочется указать как окончательное.

За пределами пространства, за «горизонтом событий» сокрыто недостижимое. Но поскольку человек определяет свои границы сам (знает, когда надо остановиться, как художник знает, когда поставить последнюю точку), то по факту своего предела, по факту ограниченности всего, что существует индивидуального, а значит, по факту внутренней системы контроля, знающей в определённый момент свой предел, человек *внезапно* постулирует нечто запретельное и продолжающее неограниченно расширяться как самоконструирующаяся реальность невозможного, саморасширяющееся пространство, в котором нет границ, пространство, которое *больше суммы своих частей*. Это результирующая особенность творческой воли – сомкнувшись в предел, перейти на другой уровень корреляции, сбросить, как рычаг печатной машинки (enter компьютера) сбрасывает строку.

Сознание человека удваивает реальность и не может ее не удваивать в силу своей новой природы: живя в одной реальности – физической, конструируется реальность метафизическая – дополнительный резерв выживания, компенсирующий безрассудство творческой воли и саморазрушения, «держачий в узде энергию вдохновения» (Ницше). В метафизической реальности – источник способности к самоограничению (от аскетизма до минимализма), но одновременно не заглушенный источник творческой потенции,

[60] разворачивающей вечное колесо, чтобы когда-то «несбывшееся – воплотить» (А. Блок). Этот метафизический резерв имеет физические основания, предполагают некоторые, не чураясь картезианских «лавров» разрешения психофизической проблемы в пересечениях шишковидной железы (однако в структуре мозга специального отдела для сознания не находят).

Итак, за пределами своего пространства человеческое внезапно пересобирает пространство в трансцендентное (модель) – сначала как неизведанную землю, улучшенный аналог собственной (Атлантида), затем – как метафизическую область, непреходящую и вечную субстанцию (сущность умопостигаемого мира), потом – как виртуальное пространство, исполняющее все желания (симуляция, фантазмы), где ковер-самолёт как бы из выдуманной сказки на другом уровне корреляции собирается в самолет-машину¹. Все *неназванное* отсутствует².

По Пармениду, *мысль тождественна бытию*, она определяет сущее, а небытия нет. Есть лишь пролонгация уже названного в слове ОПРЕДЕЛенного конечного бытия как бесконечного в границах конечного³. Это стрела Зенона, выпущенная в бесконечность, когда конечное тиражируется покадрово, как в киноленте, при помощи специального механизма создавая иллюзию движения со скоростью 24 кадра в сек. (адаптированный предел, в котором мы можем воспринять *устойчивую картинку* в потоке дискретного времени при помощи сенсорного аппарата, синхронно настроенного умелым механиком так, что мы не замечаем самого потока, поток мы замечаем, например, в немом кино). Какой механик запускает поток времени, показывая нам на экране пещеры тени вещей? Но если

¹ К. Э. Циолковский утверждал, что мысль, высказанная когда-то и кажущаяся фантастической, будет воплощена, а значит понята, поскольку возникнуть ниоткуда, взяться «просто так», не могла – мысль тождественна сущему, а сущее вечно. Она постигается из хадала, всплывая на поверхность в разных модификациях, но всегда отсылает к себе самой как идеи.

² Одно, непрерывное...

Как и откуда оно выросло? Из не-сущего [«того, чего нет»]?

Этого я не разрешу

Тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя ни высказать, ни помыслить:

«Не есть» ...

< ... >

Каким образом то, что есть [-сущее-сейчас], могло бы быть потом?

Каким образом оно могло бы быть-в-прошлом [или: «стать»]?

Если оно «было» [или: «стало»], то оно не есть, равно как если ему [лишь] некогда предстоит быть.

Так рождение угасло и гибель пропала без вести.

< ... >

Одно и то же – мышление и то, о чем мысль,

Ибо без сущего, о котором она высказана,

Тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего,

Кроме сущего [12, с. 290–291].

³ Барнет замечает: «Смысл, как я думаю, таков: “Не может быть мысли соответствующей названию, если это название не есть название чего-либо реального» [10, с. 85].

мы посмотрим на киноплёнку саму по себе, без приведения ее в движение, различая отдельные кадры нарезанной отрезками стрелы, из которых и состоит ее поток, как серия размноженных семулякров, то стрела будет покоиться в каждый отдельный момент времени. Поток как дискретность (зернистость) пространства остаётся незамеченным, как его квантовая структура. Лишь феномены, как фотоны, себя манифестируют. Так же мысль схватывает объект и удерживает его, вырывая из потока времени и останавливая, чтобы сохранить и созерцать его форму, чтобы связать его с другими объектами, чтобы выстроить в композицию таких последовательностей и структур, которые выразили бы смысл происходившего со-бытия.

Но конфигурация потока времени-пространства не останавливается, продолжая двигаться. Возвращаясь в него, исследователь уже не может оставить извлечённый феноменальный объект, который произвёл на него сильное впечатление, впечатан в текст, пробудил мысль; теперь этот объект должен попасть в другой контекст. Внедряясь в поток времени-пространства, феноменальный объект изменяет сам поток и становится его системообразующим элементом: вокруг него группируются элементы потока, который он сам структурирует. В своём обретенном Начале (творческом Большом взрыве, вырвавшемся на поверхность из глубины хадала) и в Конце, свертывая сущность коллапсирующей предметности, человек требует возвращения к себе самому: к источнику той реальности, которая больше его самого – к своему со-знанию.

Все эти выделенные геометрические конструкты: линия, параллельные линии, разворачивающаяся и сворачивающаяся воронкообразная спираль, произвольно взятая точка начала и конца, в платоновской иерархии расположенные между идеями и копиями и копиями копий в мимесисе, обеспечивающем повторение, – присутствуют все как составляющие в растительной метафоре (ризоме) и могут быть вычленены, как из хаоса космос. Хаосмос ризомы это воплощение множественных, хаотично переплетённых и запутанных лабиринтообразных, неиерархизированных, нелинейных типов связей.

Растительной метафорой является *Дерево* как образ мира, укоренённого в глубине почвы и устремлённого на поверхность земли генеалогическим стволom и кроной. Его корни и крона симметричны друг другу так, что мифологический герой, поднимаясь по стволу вверх, вдруг оказывается внизу, у корневища – подземного видоизменённого стебля «с тысячью отростков», отмирающих

[62]

и отрастающих заново побегов, не имеющих закрытой корневой системы и порождающих множество других отростков и побегов. Такая картина мира отличается отсутствием единых смысловых центров, заменяющихся множественными альянсами, и характеризуется фрактальной структурой, представляющей собой нечто подобное делезовскому шизопоток:

«Мы будем говорить об абсолютном пределе всякий раз, когда шизопоток будут преодолевать стену, будут смешивать все коды и детерриторизовать социус: тело без органов – это детерриторизованный социус, пустыня, по которой текут раскодрованные потоки желания, конец мира, апокалипсис» [6, с. 278].

Фрактальная структура нелинейна (линия ломана), обладает свойством самоподобия, т. е. состоит из таких фрагментов, структурный мотив которых повторяется при изменении масштаба. В определенном смысле часть структуры устроена так же, как вся структура, взятая в целом, наподобие ожерелья Будды, где каждый встроенный в него драгоценный камень отражает в себе все ожерелье целиком. Созвучно этому, Николай Кузанский предугадал Вселенную как иерархию вложенных структур без центра или какой-либо границы [1, с. 19–20]. Как утверждал Лейбниц: «Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений и пруда, полного рыб. Но каждая вещь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд» [8, с. 425]. Тот же смысл содержит и фрактальная гипотеза эволюции:

«Весьма вероятно, что мозг столь сложен при столь малом числе генов потому, что в генах записаны не его связи, а параметры фракталообразующих правил онтогенеза. Возможно, что дробная размерность позволяет фракталу служить связью структур несоизмеримых. Так, тело наше трёхмерно, а пронизывающие его капилляры можно считать одномерными нитями. Как подвести кровь к каждой клетке трехмерного тела посредством одномерных нитей? С помощью фрактальной сети сосудов, имеющей размерность между двумя и тремя, и капилляров, имеющих размерность между единицей и двойкой. Можно сказать более общо: процесс заполнения пространства подпространствами (фрактальный рост) даёт природе возможность устанавливать связи между пространствами разных размерностей. В частности – между физиологическими, морфологическими и экологическими процессами. В системе кровеносных сосудов можно видеть и сращение двух ветвящихся фракталов (артериального и венозного), и новый тип фрактала – сеть, где важны не ветвление, не изломы и не разрывы, а переплетения» [14, с. 342].

В целом, реципиент Делеза, как и читатель Р. Барта выхватывает из потока собственный набор элементов, конструируя конфигурацию, когерентную его бытию. Он видит в потоке то, что в состоянии увидеть, а в состоянии увидеть только то, что синхронизируется с ним самим: его конфигуративные элементы потока сознания как

просветы внутреннего развёртывания перфокарты механизма развития цепляются за подобные и соответствующие им шестерёнки внешней границы мира, установленной им самим в момент взрыва-реакции и выброса определенного количества информации, которая работает до тех пор, пока не истощится энергия вброса. Во внешнем мире реципиент видит своё собственное отражение, выдавая свою модель за тот мир, который его окружает, тем более, что этот мир даёт выборку бесчисленных предложений, не зная того, что может читать книгу своего собственного бытия с любой точки развёртывания. Однако, когда человек *знает* об этом, он находит себя соизмеримым пространству, – не в котором находится, а соизмеримой частью самого пространства, которое его составляет среди прочих других. Где здесь место трансцендентному, которое мы называли метафизическим резервом собственного сознания?

«В ризомах, ризоматических прорастаниях в корнях существуют узлы древо-видного разветвления. Более того, есть деспотические формации, имманентности и канализирования, присущие ризомам. Есть анархические деформации в трансцендентной системе деревьев, надземных корней и подземных стеблей. Важно, что дерево-корень и ризома-канал не противопоставляются как две модели – одна действует подобно трансцендентным модели и калке, даже если она порождает свои собственные ускользания; другая действует как имманентный процесс, опрокидывающий модель и намечающий карту, даже если она конституирует свои собственные иерархии, даже если она создает деспотический канал» [7, с. 36].

К хаосмосу ризомы, как к хадальной структуре можно приложить код: Н. Хомский показал, что последовательное предугадывание речи подчиняется не законам вероятности, а правилам грамматики, которые являются врожденными и универсальными [13], т. е. уже вписанными в мозг (к прискорбью Локка и на радость Декарту). Обратимся к проблеме: мозг и сознание. Что же из себя представляет мозг?

«Мысль не древовидна, мозг не является ни разветвленной, ни укорененной материей. То, что мы неверно называем "дендритами" [греч. дерево], не обеспечивает связи нейронов в непрерывной ткани. Прерывистость клеток, роль аксонов, функционирование синапсов, существование синаптических микро-расселин, перескакивание каждого сообщения поверх этих расселин образуют из мозга множественность, которая омывает – в своем плане консистенции или своей глии – всю неопределенную вероятностную систему, *uncertain nervous system*». У многих людей в голове сидит дерево, но сам мозг – это скорее некая трава, нежели дерево. «Аксон и дендрит обвиваются один вокруг другого как вьюнок вокруг колючего кустарника, с синапсом на каждом шипе» [7, с. 27].

Неделимое сознание создается тысячами относительно независимых единиц, или модулей¹. Но его неделимость ограничена работающими интегративными структурами, консолидирующими отобранную информацию, а не всем мозгом. Модули представляют собой обособленные и зачастую локализуемые нейронные сети, выполняющие специфические задачи. Модульная структура мозга доказывается многочисленными обследованиями пациентов с различными поражениями. Если страдают некоторые ограниченные области мозга, то отдельные когнитивные способности могут ухудшиться из-за прекращения работы ответственной за них нейронной сети, в то время как другие сохраняются и будут по-прежнему работать и безупречно выполнять свои задачи. При этом сознание пациентов с изменениями в мозге при многих отклонениях кажется абсолютно нормальным. *Этого не было бы, если бы сознаваемый опыт зависел от идеального функционирования всего мозга в целом* [4, с. 131].

Майкл Газзанига, представитель когнитивной нейронауки, изучающий взаимодействие между собой двух полушарий мозга и проводивший исследования после операций по его расщеплению, заключает: оставшееся в одиночестве левое полушарие (половина мозга) почти не уступает по интеллектуальным способностям целому, неповрежденному мозгу [4, с. 141]. А нейробиолог Георг Стридтер, изучающий причины и характер различий, сформировавшихся у разных видов в ходе эволюции мозга, полагает, что размеры мозга увеличиваются с соблюдением определенных законов, регулирующих внутренние связи [4, с. 15]. Прежде всего, по мере увеличения мозга, количество связей, соединяющих один нейрон с другими, в среднем не меняется. Напротив, в абсолютном отношении число нейронных связей сохраняется, благодаря чему – в плане энергозатрат и пространства – рост мозга становится более управляемым. Однако это означает, что с увеличением размеров мозга связанность частей структуры в целом сокращается. Сокращение связанности подразумевает более высокую автономность процессов. Более того, лишившись доступа к половине коры мозга, левое полушарие по-прежнему говорит и думает как ни в чем не бывало. Что еще более важно, после разъединения двух полушарий тут же образуется вторая, тоже независимая система сознания. Теперь правое полу-

¹ Это не единственная модульная биологическая система. Из модулей состоят мозги червя, мухи и кошки, а также сосудистая система, сети межбелковых взаимодействий и регуляции экспрессии генов, метаболическая система и наши социальные сети [4].

шарие успешно продолжает работу, без оглядки на левое, со своими собственными возможностями, желаниями, целями, важными знаниями и чувствами. Из одной разделенной пополам нейронной сети получаются две системы сознания [4, с. 164–165].

У людей много высоко развитых интегрированных модулей, – продолжает М. Газзанига, – и это позволяет мыслить отвлеченными понятиями, объединяя информацию из разных модулей. Сознание можно рассматривать как проявление активности множества модулей. Мозг активен всегда, и внешние сигналы могут лишь влиять на характер его постоянной активности (сопоставим с зернистым квантовым пространством, которое постоянно «дрожит»).

«На предельно малых масштабах пространство представляет собой флуктуирующий рой квантов гравитации, которые воздействуют друг на друга и вместе влияют на вещи, проявляя себя в этих взаимодействиях как спиновые сети, как связанные друг с другом зерна» [4, с. 233–234].

Д. Хебб исходил из предположения о способности многих нейронов кооперироваться с образованием единого процессорного элемента. Схемы объединения могут меняться и задавать алгоритмы, которые определяют реакцию мозга на раздражители; алгоритмы тоже могут меняться в зависимости от изменения нейронных групп: нейроны, возбуждающиеся вместе, связаны [4, с. 99]. Обработка информации в мозге осуществляется по соревновательному принципу. Каждый из разнообразных конкурирующих процессов осуществляется своим модулем. Поскольку электрическая активность модулей меняется каждое мгновение, меняется и вклад модулей в сознательный опыт. Суть в том, что выигрывает соревнование самый «активный» модуль, и переживаемый опыт индивида – его «состояние» в данный момент времени – определяется информацией, обработанной этим модулем. В каждый момент времени самый сильный при сложившихся внешних и внутренних условиях аспект когнитивной деятельности, самая главная, доминирующая, «захватывающая» тема становится текущим сознательным опытом.

Для описания модульной структуры мозга используется принятая в технике иерархическая архитектура, когда сложная система эффективно и органично работает как единое целое, начиная от атомов, молекул, клеток и цепей и заканчивая когнитивными и перцептивными функциями. Если мозг действительно состоит из различных уровней (тех, что подразумеваются в технике), то информация с микроуровня может шаг за шагом интегрироваться в вышележащие уровни – вплоть до тех, на которых каждый модуль-

[66]

ный элемент продуцирует сознание. Иерархическая архитектура позволяет создавать новые уровни функционирования из низлежащих активных структур, которые сами по себе не способны создать опыт более высокого уровня [4, с. 167–168]. При многоуровневой архитектуре все процессы выполняются одновременно («параллельно»).

После выводов М. Планка и рождения квантовой механики и статистической точки зрения на причинно-следственные связи, наряду с существующим детерминизмом ньютоновской классической физики сформировалось представление, что микро- и макроскопические системы ведут себя по-разному, значит существуют два слоя реальности, каждый со своим устройством, и два объяснения поведения материи. Как и в любой сложной системе, каждый слой имеет свой протокол – на атомном уровне действуют статистические законы, а более крупные системы функционируют так, как описывал Ньютон. Свет имеет двойственную природу и может вести себя и как поток частиц, и как волны, что справедливо и для вещества: электроны обладают свойствами волн и частиц. Физики согласились с тем, что объекты макромира (стол, например), которые мы воспринимаем цельно-континуально, а не как огромное множество дискретных атомов, – это результат смоделированного остановленного процесса в «по существу своему прерывном мире» (Иоганн фон Нейман) [9].

Устойчивая картинка возникает как на движущейся киноленте-иллюзии, стоит только остановить ленту, и мы сразу видим отдельные кадры-кванты потока. Все зависит от наблюдателя: что он фиксирует – поток частиц или волн. Устойчивость стола – это иллюзия, созданная мозгом репрезентация, позволяющая с учетом разницы (относительности) скоростей координировать в сознании пространственно-временную вероятность события (неопределённость) корпускулярно-волновых элементов «подлежащего» одного уровня с феноменами определенно-отобранного состояния «сказуемого» другого, поскольку человек существует одновременно в двух мирах – микро- и макромире, конструируя реальность и узнавая конструкцию.

Это даёт право с полной уверенностью сказать: виртуальный объект существует! Современные электронные технологии позволяют не просто «держат в уме» эти объекты и их потоки, а закреплять их на материальных носителях, что, впрочем, не мешало раньше проделывать то же самое в изобразительном искусстве, литературе, кинематографе и политике. Это всего лишь разные средства, с помощью которых мозг информацию овеществляет в символы

и продуцирует последовательности, начиная с пещерных рисунков, клинописи, иероглифов и заканчивая медиа, виртуальными очками и шлемом дополненной реальности – с той только разницей, что литература и искусство требуют от реципиента определённой силы воображения и «жизненного опыта», чтобы суметь расшифровать письма Другого или найти и ограничить себя в тексте без авторства, а сконструированное технически виртуальное пространство навязчиво моделирует реальность с однозначными реакциями на неё, поскольку действует хоть и опосредованно, но напрямую. Находясь в комнате с условно нарисованными декорациями многоэтажек, выдержанных в черно-белых тонах, в очках дополненной реальности, ты оказываешься где-то очень высоко на крышах, и если ты боишься высоты, реальный страх охватывает тебя, ты хватаешься руками за воздух и никакие спасительные отговорки, что это всего лишь кино или роман, которые произвели на тебя столь сильное впечатление, а на самом деле все не так-то уж и плохо, тебя не защищают... Все это влечет за собой далеко идущие последствия.

Н. Бор изменил концепцию классической «объективности»: наблюдателя невозможно отделить от наблюдаемой системы. Наблюдатель, будучи непосредственной частью системы, не может быть удалён, очищая «объективный мир» от собственного «прочтения». Чтобы посмотреть на мир как таковой, «непредвзято», необходимо уничтожить наблюдателя. Тогда, если мы уничтожим себя, кто будет свидетельствовать о состоянии мира?

Выводы

Со-бытием конструируется двояким образом: входящий сигнал участия прочитывается и включает сигнал исходящего отклика, т. е. происходит *селективное усиление входного сигнала*, запуская событие, смысл которого, будучи закодированным, фенотипически разворачивается в запрограммированные структуры. Однако это не детерминированная система, поскольку она, самоопределяясь и будучи с открытым кодом, как живая система должна успешно адаптироваться в среде.

Сознание – пространственно-временная «слепая зона» внутреннего мира, периферия которой, как на пересечённой местности, заполняется предметностью. В сознании предметность связывается вокруг своего главного объекта и удерживает себя некоторое время, чтобы все-таки саморасполагаясь в фоне, ожидать следующего вызова, чтобы вновь конфигурировать определенную картинку, защи-

|68|

щённую от того, чтобы составляющие ее элементы не рассеивались в бесконечность. Удержание происходит всякий раз, когда предметность расширяется настолько, в силу уменьшения энтропии, что связи начинают как слова в предложении распадаться на дискретные части (вспомним синтезированную заумь поэта В. Хлебникова, перекодирующего грамматику), утрачивая континуальность смысла. Чтобы вернулась осознанность, необходим нырок в глубину, чтобы под большим давлением выбросить из зоны хадал на поверхность сознания новую порцию предметности. В этом смысле зона хадал, оставаясь слепой, для осознания себя самой ничего не находит как удваивать реальность, наполняя сознание той же самой, но декодируемой предметностью.

Сознание – это способность конструировать символическую информацию, когда получаемые из разных структур мозга сигналы конфигурируются в определённое целое, что создаёт иллюзию постоянного единства сознания и отсылает к предполагаемому кластеру мозга, как месту, ассоциируемому с сознанием. Однако сознание *везде и нигде*, и в зависимости от выполняемой задачи модули, принимающие участие в решении этой задачи, консолидируются в момент обработки информации, конкурируя между собой с тем, чтобы сформировать произвольно-определённый значимый результат. Это воспринимается как вспышка (структурированный импульс, позиция-импульс), происходит спонтанно, как «Эврика!», и дальше сознание развёртывается в собственной логике, определяющей поведение (или мышление) до тех пор, пока не исчерпает заряд (энергия-время), разрешится катарсическим сценарием или, столкнувшись с ограничением, сформирует эффект отложенного действия, свёртываясь в сегментах памяти (платоновский анамнезис). Свойство памяти таково, что в ней каждый раз перезаписывается информация с поправкой на наличный момент.

Компьютерная метафора продуцирования мозгом сознания неверна, поскольку компьютер работает по законам классической (ньютонской) физики, соблюдая принцип детерминизма. Сознание же, возможно, подчинено принципам квантовой механики и принципу дополнительности, работает с символами и требует кодировщика и декодера, которым само и является, подобно клетке как биосемиотической системе, способной менять свой код, в отличие от компьютера, требующего программиста. Мозг, «подгружается» в свою корпускулярно-волновую «хадальную зону» неопределённости (столкнувшись с проблемой и перерабатывая информацию).

Но в феноменальном сознании, выныривая под сильным давлением, образовавшимся усиленной работой мозговых структур, выбрасывается на поверхность тот определённый смысл, который фиксирует пространственно-временное расположение конфигурирующих элементов.

В этом плане развитие культуры подчиняется тому же принципу: культурный взрыв открывает план нормирования своих форм и их действенный сценарий, культурный герой является программистом, который пишет код с открытой системой (ценностно-регулятивные конструкторы, по которым культура развивается), это дает способность системе меняться. Однако самовоспроизводство и холостое копирование (автоматизация ставших обмерщвленными форм) в ситуации новых вызовов некоторое время продолжается, если не пересмотрен код.

Список литературы

1. Барышев Ю., Теерикорпи П. Фрактальная структура Вселенной. – Нижний Архыз: CAO РАН, 2005. – 396 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / пер. с фр. – Мн.: Харвест, 1999. – 1408 с.
3. Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр. – СПб.: Алетей, 2001. – 562 с.
4. Газзанига М. Сознание как инстинкт. Загадки мозга: откуда берется психика / пер. с англ. Ю. Плискиной. – М.: АСТ; CORPUS, 2022. – 498 с.
5. Данилевский Н. А. Россия и Европа. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. – 704 с.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / пер. с фр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 672 с.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысячи плато: капитализм и шизофрения / пер. с фр. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
8. Лейбниц Г.-В. Монадология // Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 412–429.
9. Нейман Д. фон. Математические основы квантовой механики / пер. с нем. – М.: Наука, 1964. – 367 с.
10. Рассел Б. История западной философии / пер. с англ. – Новосибирск: Сиб. унив. из-во, 2007. – 992 с.
11. Ровелли К. Нереальная реальность. Путешествие по квантовой петле / пер. с англ. – СПб.: Питер, 2020. – 360 с.
12. Фрагменты ранних греческих философов. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 576 с.
13. Хомский Н. Три модели описания языка // Кибернетический сборник. Вып. 2 / Ершов А. П., Лупанов О. Б. и др. (ред.). – М.: Издательство иностранной литературы, 1961. – С. 237–266.
14. Чайковский Ю. В. Активный связный мир. Опыт теории эволюции жизни. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2008. – 726 с.
15. Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории / пер. с англ. – М.: УЗСС: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2013. – 512 с.
16. Шпенглер О. Закат Европы. В 2 т. – М.: Мысль, 1998.

References

1. Baryshev, U., Teerikorpi, P. (2005). *Fraktal'naya struktura vselennoj* [Fractal structure of the universe]. Nizhniy Arkhyz: SAO RAN. 396 p. (In Russian).
2. Bergson, H. (1999). *Tvorcheskaya evolyutsia* [Creative evolution]. Minsk: Harvest. 1408 p. (In Russian).
3. Bourdieu, P. (2001). *Prakticheskij smysl* [Common sense]. Sankt-Peterburg: Aleteya. 562 p. (In Russian).
4. Gazzaniga, M. (2022). *Soznanie kak instinkt* [Consciousness as an instinct]. Moskva: AST; CORPUS. 498 p. (In Russian).
5. Danilevskij, N. A. (2008). *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. Moskva: TERRA-Knihnyj klub. 704 p. (In Russian).
6. Delyez, Zh. (2010). *Anti-Edip* [Anti-Oedipus]. Ekaterenburg: U-factorya. 672 p. (In Russian).
7. Delyez, Zh. (2010). *Tysyachi plato* [Thousands of plateaus]. Ekaterenburg: U-factorya; Moskva: Astrel'. 895 p. (In Russian).
8. Leibnits, G-V. (1982). *Monadologiya* [Monadologya]. *Sobranie sochinenij v 4 tomakh* [Complete works in 4 vols]. Moskva: Myst'. pp. 412–429. (In Russian).
9. Neumann, J. von. (1964). *Matematicheskie osnovy kvantovoj mekhaniki* [Mathematical foundations of quantum mechanics]. Moskva: Nauka. 367 p.
10. Russell, B. (2007). *Istoriya zapadnoj filosofii* [History of Western philosophy]. Novosibirsk: Sib. univ. press. 992 p.
11. 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. 360 p. (In Russian).
12. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. T. 1 (1989). [Fragments of early Greek philosophers. Vol. 1]. Moskva: Myst'. 576 p.
13. Homsnij, N. (1961). *Tri modeli opisaniya yazyka* [Three models of language description]. *Kiberneticheskij sbornik. Vyp. 2.* [Cybernetic compilation. Is. 2]. Moskva: Izdatel'stvo inostrannoj literatury. pp. 237–266.
14. Chajkovskij, Yu. V. (2008). *Aktivnyj svyaznyj mir. Opyt teorii evolyutsii zhizni* [Active connected world. Experience of the theory of the evolution of life]. Moskva: Tovarishestvo nauchnykh izdanij KMK. 726 p.
15. Chalmers, D. (2013). *Soznaushchij um. V poiskakh fundamental'noj teorii* [Conscious mind: in search of a fundamental theory]. Moskva: UZSS; Knizhnyj dom LIBROKOM. 512 p.
16. Shpengler, O. (1998). *Zakat Evropy. V 2 t.* [The sunset of Europe. In 2 vols]. Moskva: Myst'.

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: 14.06.2022

Received: 14 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Смысл смерти в антропологии и теологии Адриенн фон Шпайр

Е. М. Дрокова

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

Введение. В статье анализируются теологические воззрения швейцарского католического мыслителя Адриенн фон Шпайр (1902–1967) на проблему смерти. Предметом исследования было выбрано её произведение «Тайна смерти». Ставится задача выявления антропологического содержания в теологическом рассуждении на тему смерти.

Содержание. Религиозная антропология фон Шпайр весьма заметна в западном исследовательском дискурсе, но редко рассматривается в русскоязычной научной среде, что делает её анализ особенно актуальным. Тексты фон Шпайр во многом основаны на христианских догматах. Это отражается и на интерпретации феномена смерти. Однако, оставаясь в рамках христианской антропологии, швейцарский теолог рассматривает феномен смерти с нескольких ракурсов. Исходный тезис фон Шпайр о смерти – определение смерти как наказания. Но это только один из этапов восприятия смерти. Далее смерть, как нечто несокрытое и максимально фактичное, представляется как тайна. И, наконец, смерть выступает как ключевой концепт в христианском учении о победе над смертью как преодолении самой себя.

Выводы. Из анализа размышлений швейцарского теолога следует, что ею предложена теологическая трактовка антропологической ситуации смерти – телесная смерть является физической реальностью, но не имеет духовного значения и лишь предвещает воплощение пророчеств о пребывании в Боге и с Богом.

Ключевые слова: Бог, богословие, откровение, смерть, христианство, экзистенциализм.

Для цитирования: Дрокова Е. М. Смысл смерти в антропологии и теологии Адриенн фон Шпайр / Е. М. Дрокова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 71–80. DOI 10.35231/18186653_2022_3_71

The meaning of death in Adrienne von Speyr's anthropology and theology

Elena M. Drokova

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

Introduction. The article analyzes the theological views of the Swiss Catholic thinker Adrienne von Speyr (1902–1967) on the problem of death. The subject of the study was her work “The Mystery of Death”. The task is to identify the anthropological content in the theological discourse on the topic of death.

Content. Von Speyr's religious anthropology is very prominent in Western research discourse, but it is rarely considered in the Russian-speaking scientific milieu, which makes its analysis especially relevant. Von Speyr's texts are largely based on Christian dogmas, and this is reflected in the interpretation of the death phenomenon. However, remaining within the framework of Christian anthropology, the Swiss theologian considers the phenomenon of death from several angles. Von Speyr's original thesis is the definition of death as punishment. But this is only one of the stages of the perception of death. Further, death, as something uncovered and as factual as possible, is presented as a mystery. And finally, death appears as a key concept in the Christian doctrine of victory over death, as overcoming oneself.

Conclusions. From the analysis of the Swiss theologian's reflections, it follows that she proposed a theological interpretation of the anthropological situation of death – bodily death is a physical reality, but has no spiritual significance and only precedes the embodiment of prophecies about being in God and with God.

Key words: God, theology, revelation, death, Christianity, existentialism.

For citation: Drokova, E. M. (2022). Smysl smerti v antropologii i teologii Adrienne von Speyr [The meaning of death in Adrienne von Speyr's anthropology and theology]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 71–80. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_71

Введение

Секулярный образ современной картины мира выстраивает стереотип о неактуальности теологии, либо о её незначительной роли в культурной парадигме современности. В то же время в середине XX века теологическая мысль ставит основной темой выявление важнейшей для религиозного сознания проблемы отношений человека и Бога, формирование ответов на актуальные вопросы духовной сферы жизни человека в условиях постоянно меняющейся реальности.

В теологический дискурс эта проблематика вносит антропологическое содержание. Среди тех современных христианских мыслителей, кому принадлежит заметный вклад в конфессионально-антропологические изыскания, немаловажное место занимает Адриенн фон Шпайр (1902–1967) – швейцарский теолог, продолжательница и единомышленница католического теолога и священника Ханса Урса фон Бальтазара. А. фон Шпайр являлась автором множества трудов, посвященных теологическим и антропологическим вопросам.

Основные труды фон Шпайр, которые выходили в свет еще при ее жизни, привлекали внимание оригинальной позицией автора, которая, казалось бы, не просто исследует предмет религиозной мысли, но и передает свой опыт живой веры. Бальтазар высоко оценивал труды фон Шпайр, а также неоднократно подчеркивал значимость её мистических и теологических идей для его собственной работы. Помимо многократного цитирования ее откровений в некоторых своих наиболее значительных произведениях, Бальтазар написал две книги, в которых подчеркивалась важность их межличностных отношений [7].

Все труды Адриенн фон Шпайр можно разделить на два направления – посвященные религиозной проблематике и посвященные философско-антропологической проблематике в её религиозном освещении. К первому направлению можно отнести комментарии к Священному Писанию (к примеру, к Евангелию от Иоанна и Марка, Посланию к римлянам апостола Павла, притчам Христа, Песни песней). Кроме того, отметим труды, посвященные Деве Марии, сочинения о христианских таинствах. К теолого-философско-антропологическому направлению можно отнести «Творение» и «Тайну смерти». В последнем произведении через осмысление смерти раскрывается смысл отношений Бога и человека, так

[74]

как смерть является ключевым моментом в жизни человека и в христианском миропонимании [6, с. 543].

В западной научной литературе существует заметный корпус публикаций о фон Шпайр. Кроме англоязычных работ встречаются материалы на французском [3; 4], итальянском [5] и даже чешском [8; 9; 10] языках. В русскоязычной научно-богословской среде практически нет публикаций, посвященных анализу текстов фон Шпайр. Видится целесообразным и актуальным исследование феномена смерти на примере соответствующих трудов данного автора.

Основной целью данной работы является анализ текста фон Шпайр «Тайна смерти» как малоизученного источника современной теологии. Важно прояснить ее понимание феномена смерти в контексте христианского мировосприятия как явления наказующего характера, но, в то же время, и как проявление блага, как посредничество на пути к жизни вечной.

Книга фон Шпайр состоит из одиннадцати небольших глав, каждая из которых формирует представление о смерти в определенном ракурсе – «Смерть в Ветхом Завете», «Смерть и Церковь», «Смерть как деяние Бога» и др. В данной работе предлагается обратить внимание на формирование образа смерти как следствия греха не только первородного, но и повседневного. А также ставится задача выявить представление о смерти как деяния Бога и предвестника вечной жизни. Повествование фон Шпайр нелинейно, оно не похоже на стройную логическую научную работу, это скорее мистико-теологическое откровение, основанное на библейских истинах. Наиболее важные утверждения сосредоточены в середине повествования – это главы «Смерть как деяние Бога», «Смерть, где твое жало», «Я есть воскресение и жизнь».

Содержание исследования

Понимание первородного греха для Адриенн фон Шпайр основывается на библейской истории. Обоснование греха как наказания формулируется в самом начале первой главы:

«Если он (человек) стремится следовать Божьему слову и жить по вере, он понимает, что эти лишения и разделение наложены на него как наказание, которое, однако, человек может принять в духе послушания» [2, с. 1].

После грехопадения человек может принять наказание или и дальше противиться воле Бога. Очевидно, путь спасения – в принятии наказания, т. е. в смерти, а значит смерть – наказание во спасе-

ние. На первый взгляд, явления, приносящие страдания, неудобства и тяготы видятся деструктивными, приносящими разлад в духовном и материальном аспекте. Однако, смиренное принятие своей участи (тут можно вспомнить историю Иова) в христианском миропонимании всегда имело потенциал, направленный на спасение души.

Роль Адама чрезвычайно важна в контексте теологического толкования феномена смерти. Датский философ Сёрен Кьеркегор обращает внимание на то, что именно через первый грех Адама в мир вошла греховность, именно в этом состоит его отличие от остальных людей и их грехов – «ни о каком позднейшем человеке никак нельзя сказать, что через его первый грех в мир вошла греховность» [1, с. 50]. Деяние Адама – это рубеж, после которого меняются не просто отношения человека и Бога, но все мироздание меняет свою структуру и сущность – пространство и время: человек изгнан из Рая, священный отрезок материального или идеального мира (Рай) ему больше не принадлежит, мир поменял свой облик и более не являет прежней легкости бытия, теперь для поддержания жизни необходим тяжкий труд. Время еще в большей степени подверглось изменениям, так как оно стало конечным. Смерть – следствие течения времени. До грехопадения, по мысли фон Шпайр, время существовало, однако, его течение никогда не прекращалось «день проходил, а число оставшихся дней не уменьшалось». Жизнь в Эдемском саду представляла собой идиллическое состояние, при котором «опыт становился на один день богаче, а жизнь не становилась на день беднее» [2, с. 1]. Новая реальность была конечна. Конечность касалась всего бытия – пространства, времени, природы и человека. Эта конечность теперь видится нам привычной и даже естественной, но более глубокая рефлексия позволяет прийти к выводу о вопиющей нелогичности конечности бытия. Неиссякаемые мечты о бессмертии – пример непринятия смерти всего сущего.

Стоит заметить, что фон Шпайр обращает внимание на то, что с момента грехопадения поменялась природа не только человека, но и всего сущего и даже «грех вмешался в Божье дело» [2, с. 3]. Изменились картина мира, свойство времени, собственная природа человека. Конечность людей породила конечность всего, что их окружает и что им дорого. Однако, если вопрос об изменении человека и возникновении смерти и болезней не вызывает сомнений, то перемена природы реальности, в частности – времени не столь однозначно. Здесь возможна двоякая интерпретация – под воздействием грехопадения либо изменились мир и время, либо измени-

[76]

лось восприятие человека, для которого время обрело статус конечности. Но в тексте фон Шпайр мы не находим четкого объяснения данному факту. Указывается лишь, что теперь человек должен жить с оглядкой на смерть. Чтобы обрести цельное существование необходимо «жить, предвидя этот час, держа его в поле зрения» [2, с. 3].

В то же время фон Шпайр рассуждает о том, что конечность – это именно наказание, данное Богом. Конечность не есть только предельность человеческой жизни, след этой конечности виден во всем, что имеет свой срок; в увядании природы и даже в разлуке видится отголосок временности бытия. Все это непрестанно напоминает о смерти, а стало быть, о наказании, установленном Богом. Наказание, в свою очередь, тесно связано с виной, так как является прямым напоминанием о содеянном. И феномен смерти предстает как источник существования, в котором неизбежно пребывание греха (поступка, который формирует чувство вины) и наказания за грех.

Человек в новом мире вынужден испытывать неудобства, Господь прямо говорит об этом: «в поте лица твоего будешь есть, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3:19). Время – уже не бесконечное понятие, чтобы «вырвать мгновение из бренности, извлечь из него плод» [2, с. 5]. Необходим порой тяжкий труд, просто для того, чтобы выжить. Всеми своими силами человек вынужден сопротивляться смерти, даже идти против нее, вопреки ей, так как «телесное существование человека устремлено к смерти» [2, с. 4]. Сама жизнь для человека теперь есть противостояние смерти. Преображение жизни – лишение беззаботности и проявление конечности во всем, а смерть должна быть смиренно принята как проявления наказания, данного Богом. Но наказание от Бога не есть наказание как желание навредить. Наказание в этом случае есть благо для человека, которое должно быть воспринято как справедливое действие, исходящее от Бога и через это наказание человек обретает благо и освобождение от греха.

Однако, несмотря на то, что каждому известно о собственной кончине, сама смерть, ее суть и то, что ждет после смерти – это тайна. Само название работы фон Шпайр «Тайна смерти» говорит о скрытом смысле данного феномена. Для христианского теолога бесспорно, что после смерти произойдет встреча с Богом, однако только это и суждено знать, «но что делает Бог со своими умершими созданиями – тайна» [2, с. 4].

Фон Шпайр обращает внимание на отсутствие у людей опыта смерти и умирания. Единственное, что доступно человеку – это

опыт переживания смерти близких и других людей [2, с. 4]. И самый важный вопрос, остающийся без ответа – «о возможностях собственного духа оставаться в отношениях с его плотью», а главное – «будет ли способна его душа, когда тело распадется на составные элементы, поддерживать отношения с Богом, или станет ли Бог поддерживать отношения с ней» [2, с. 5]. Здесь поднимается важнейший вопрос для христианина о его посмертной участи. А. фон Шпайр не приводит примеры различных толкований, предположений, она опирается лишь на библейские истины, не давая прямых текстуальных отсылок на них, и прямо говорит о том, что посмертная участь души нам неизвестна. Но, не давая определенного ответа на вопрос о посмертной участи, фон Шпайр предлагает свое видение смысла смерти – «смерти как деяния Бога» и смерти как надежды на воскресение.

В работе фон Шпайр в целом смерть не интерпретируется исключительно как наказание. Речь идет о смерти как о деянии Бога безотносительно к категории наказания, о том, чем была смерть в Ветхом Завете и о смерти как об избавлении и спасении. Однако, начиная параграф о победе над смертью, фон Шпайр упоминает о наказующем характере смерти, который сохраняется, пока существует этот мир [2, с. 37]. Она поясняет, что наказание есть проявление любви и заботы о человеке «ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр. 12:6). Но смерть сама претерпевает изменения, ее суть и назначение меняются с приходом Христа, так же как и сама жизнь. Если прежде, в Ветхом Завете, смерть означала абсолютный конец для каждого, в том числе и для святых и пророков, то теперь жертва Христа предполагает спасение абсолютно для всех людей, выбравших покаяние и спасение, при этом речь идет не только о праведниках, но о грешниках в первую очередь.

Новый Завет и новый закон смерти не есть нечто, противоречащее Ветхому Завету, так как все, что существует и принадлежит Сыну, принадлежит также и Отцу. Умирая на кресте, Сын совершает за все наши грехи истинное и абсолютное исповедание, в то же время кается за прегрешения всех людей. Для фон Шпайр крестная жертва Христа – это исповедание Сына, а Пасха, т. е. само Воскресение – отпущение грехов Богом Отцом [6, с. 544].

Двойственность феномена смерти обнаруживает себя в том, что первоначально она проявляется как наказание, но в процессе хронологии становления христианства видна трансформация даже не самой смерти, а её до поры сокрытого истинного смысла.

[78]

Такова логика смерти в христианстве: после грехопадения не могло не быть смерти как наказания, но и в дальнейшем не могло не произойти ее снятия. В реальности Нового Завета каждая смерть любого человека причастна смерти Христа, но в то же время смерть каждого есть «умирание вместе с Ним». Это умирание «приводит к воскресению и поэтому вся горечь Его становится блаженством» [2, с. 37]. То, что в Ветхом Завете являлось абсолютным злом и казалось противостоянием жизни, теперь явилось проводником жизни вечной, без которого эта жизнь вечная была бы невозможна. В этой кажущейся дихотомии проявляется диалектика старого (ветхого) и нового – «деяние Сына по отношению к смерти основывается на деянии Отца – оно не отменяет его и не сливается с ним» [2, с. 38], деяние Сына является логическим продолжением деянию Отца.

Однако, смерть и сейчас не видится христианами явно и однозначно как нечто, являющееся преодолением самой себя, как преобразование тленного и конечного в вечное и вневременное. А. фон Шпайр обращает на это внимание, все же делая упор на посмертную участь души человека:

«скорбящие, которые едва ли могут избыть тяжесть утраты, все-таки знают о том, что умерший находится в руках Господа, разделяет судьбу детей Божьих, которую не могут перечеркнуть даже все превратности этого мира» [2, с. 38].

И все же смерть чрезвычайно важна для христианина, она должна быть естественна и логична потому как «его жизнь – деятельная подготовка к смерти» [2, с. 39], а значит весь жизненный путь – путь к смерти, но не наполненный сокрушением о скорой ее утрате, а подготовка к жизни вечной и истиной. Это именно деятельная подготовка, которая преобразует смерть и посредством смерти приведет человека к Богу.

Но этот переход был бы невозможен без смерти и воскресения Христа «смерть Господа есть то, что помогает человеку умереть христианской кончиной». Посредством смерти и воскресения Христа каждому человеку буквально была дарована новая природа, но лишь христианин «настолько укоренен в смерти Бога, что может восполнить недостаток в плоти своей скорбей Христовых» [2, с. 39].

Со смертью неразрывно понятие греха. На вопрошание «смерть, где твое жало?», – Адриенн фон Шпайр отвечает: «жалю смерти заключено в грехе». Грех влечет за собой наказание, а значит, грешника неминуемо ждет наказание и смерть. В утверждениях автора прослеживается цепочка «грех–наказание–смерть». Но понятия

наказания и смерти не звучат карающе – «наказание есть первая ступенька к освящению, достигаемому смертью Господа» и «каждая смерть грешника указывает на смерть Господа и преодолевается в ней» [2, с. 39], так как Христос умер за всех, в том числе и за грешников.

Но что есть преодоление смерти грешника в смерти Господа по мысли автора? Очевидно христианское понимание жертвы Бога – Он добровольно принял смерть за каждого (грешника), тем самым после смерти и воскресения Христа смерть каждого не просто смерть сама по себе, но смерть, нивелированная и побежденная смертью Христа. И более того, «наша смерть приобретает лицо, которое дает ему Бог» [2, с. 41], так же как жизнь, мы должны посвятить нашу смерть Господу, считает фон Шпайр.

Выводы

В проанализированном тексте Адриенн фон Шпайр «Тайна смерти» можно выделить несколько основных направлений: смерть как наказание, смерть как тайна, и в конечном итоге смерть как победа над смертью. А. фон Шпайр строит свое повествование, начиная с понимания смерти как наказания. Но далее смерть видится автору как деяние Бога, как необходимость для воплощения ветхозаветных пророчеств. В то же время она не перестает быть тайной. Смерть предстает как преодоление, но не самой себя, а преодоление смерти ложной и мнимой, телесной, которая не есть смерть истинная, но за которой следует пребывание в Боге и с Богом. В этом состоит новизна взгляда на проблему смерти, которую вносит фон Шпайр в христианскую теологию смерти.

Список литературы

1. Кьеркегор С. Понятие страха / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М.: Академический проект, 2017. – 217 с.
2. Шпайр А. фон. Тайна смерти / пер. с нем. А. Цыганков. – М.: Издательство ББИ, 2018. – 91 с.
3. Birot A. Chemin de croix trinitaire avec Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr. – Paris: Postface d'Olivier Boulnois, 2013. – 96 p.
4. Birot A. La Dramatique trinitaire de l'Amour. Pour une introduction à la théologie trinitaire de Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr. – Lethielleux: Parole et silence, 2009. – 224 p.
5. Cerqueira Afonso D. Adrienne von Speyr: un percorso mariologico di una mistica ecclesiale. – Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis. 2019. – 322 p.
6. Nichols A. Adrienne von Speyr and the Mystery of the Atonement // New Blackfriars. – 1992. – Vol. 73. – No. 865. – P. 542–553.

- [80] 7. Ralph M. Balthasar and Speyr: First Steps in a Discernment of Spirits // *Angelicum*. – 2014. – Vol. 91. – No. 2 – P. 273–302.
8. Šmejdoва B. Autorita, moc a ženy v katolické církvi. Sonda do tématunazákladě díla H. U. von Balthasara a Adrienne von Speyr // *Mezinárodní katolická revue Communio*. – 2020. – Vol. 24. – No. 2. – S. 180–192.
9. Svatoň R. Posláníženy v tajemstvívykoupení: Biblickámeditace Adrienne von Speyr // *Mezinárodní katolická revue Communio*. – 2017. – Vol. 21. – No. 4. – S. 105–114.
10. Svatoň R., Šmejdoва B. Hranice a život v Nekonečném podle Adrienne von Speyr // *Mezinárodní katolická revue Communio*. – 2020. – Vol. 24. – No. 3. – S. 319–333.

References

1. K'erkegor, S. (2017). *Ponyatie strakha* [Concept of fear]. Moskva: Akademicheskij proekt. 217 p. (In Russian).
2. Shpayr, A. fon. (2018). *Tajna smerti* [Mystery of death]. Moskva: Izdatel'stvo BBI. 91 p. (In Russian).
3. Birot, A. (2013). *Chemin de croix trinitaire avec Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr* [Trinitarian Stations of the Cross with Hans Urs von Balthasar and Adrienne von Speyr]. Paris: Postface d'Olivier Boulnois. 96 p. (in French).
4. Birot, A. (2009). *La Dramatique trinitaire de l'Amour. Pour une introduction à la théologie trinitaire de Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr* [The Trinitarian Drama of Love. For an introduction to the Trinitarian theology of Hans Urs von Balthasar and Adrienne von Speyr]. Lethielleux: Parole et silence. 224 p. (in French).
5. Cerqueira Afonso, D. (2019). *Adrienne von Speyr: un percorso mariologico di una mistica ecclesiale* [Adrienne von Speyr: a Mariological journey of an ecclesial mystic]. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis. 322 p. (in Italian).
6. Nichols, A. (1992). *Adrienne von Speyr and the Mystery of the Atonement*. *New Blackfriars*. Vol. 73. No. 865. pp. 542–553.
7. Ralph, M. (2014). *Balthasar and Speyr: First Steps in a Discernment of Spirits*. *Angelicum*. Vol. 91. No. 2 pp. 273–302.
8. Šmejdoва, B. (2020). *Autorita, moc a ženy v katolické církvi. Sonda do tématunazákladě díla H. U. von Balthasara a Adrienne von Speyr* [Authority, power and women in the Catholic Church. A probe into the subject of H. U. von Balthasar and Adrienne von Speyr]. *Mezinárodní katolická revue Communio*. Vol. 24. No. 2. pp. 180–192. (in Czech).
9. Svatoň, R. (2017). *Posláníženy v tajemstvívykoupení: Biblickámeditace Adrienne von Speyr* [Mission in the mystery of redemption: Bible meditation Adrienne von Speyr]. *Mezinárodní katolická revue Communio*. Vol. 21. No. 4. pp. 105–114. (in Czech).
10. Svatoň, R., Šmejdoва, B. (2020). *Hranice a život v Nekonečném podle Adrienne von Speyr* [Borders and life in the Infinite according to Adrienne von Speyr]. *Mezinárodní katolická revue Communio*. Vol. 24. No. 3. pp 319–333. (in Czech).

Об авторе

Дрокова Елена Михайловна, аспирантка, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-9785-8967, e-mail: gret_4@mail.ru

About the author

Elena M. Drokova, post-graduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-9785-8967, e-mail: gret_4@mail.ru

Поступила в редакцию: 04.06.2022

Received: 04 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022

Взгляды теоретиков направления Cultural Studies на процессы и элементы культуры общества массового потребления

В. А. Виравчева

*Частное образовательное учреждение высшего образования
«Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики»
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Массовая культура – характерная черта современных обществ, в том числе и России. С этой точки зрения идеи учёных Запада относительно культурных изменений в условиях общества массового потребления могут представлять интерес для российской научной среды.

Содержание. Культурные изменения в обществе Великобритании во второй половине XX в. вызвали появление в британской научной среде направления Cultural Studies. Его представители поставили перед собой задачу концептуализации понятия культуры общества массового потребления. В своих размышлениях теоретики Cultural Studies опираются на культуралистский и структуралистский подходы в понимании культурных процессов. В числе проблем, привлекающих их внимание, можно назвать целостность культуры, отношения между культурой и властью, изменения в ценностных приоритетах. Также рассматривается проблема роли медиакультуры. Она понимается как своего рода прослойка между культурой и обществом, которая формирует поведение и взгляды человека (Д. Келнер). Анализируя культурные изменения, теоретики Cultural Studies полагают, что целостность культуры обеспечивается либо артикуляцией практик (С. Холл), либо гегемонией и формированием «правильных смыслов» в поле знания, которое создаётся властью (Дж. Стори), либо уровнем безопасности существования человека и ценностными ориентациями, соответствующими этому уровню (Р. Инглхарт). Несмотря на различия в решении указанных проблем, прослеживается близость взглядов в понимании культуры как системы практик. При этом практики не рассматриваются в виде изолированных элементов. Они взаимосвязаны посредством механизма артикуляции смыслов.

Выводы. Идея определения массовой культуры в виде системы взаимосвязанных практик представляется конструктивной для понимания культурных изменений в современном обществе. Понятийный аппарат, который разрабатывается теоретиками Cultural Studies для объяснения культурных изменений, происходящих в странах Запада, может быть полезен в том числе и при анализе современного российского общества.

Ключевые слова: массовая культура, культурные изменения, целостность культуры, артикуляция, культурные практики, ценностные ориентации.

Для цитирования: Виравчева В. А. Взгляды теоретиков направления Cultural Studies (культурные исследования) на процессы и элементы культуры общества массового потребления / В. А. Виравчева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3 – С. 81–92. DOI 10.35231/18186653_2022_3_81

Cultural Studies theorists' views on processes and elements of mass consumption society culture

Viktoriya A. Viracheva

*Private educational establishment of higher education
"Saint-Petersburg University of Management Technologies and Economics",
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. Mass culture is a characteristic feature of modern societies, including Russia. From this point of view, the ideas of Western scientists regarding cultural changes in the conditions of mass consumption society may be of interest to the Russian scientific community.

Content. In the second half of the 20th century cultural changes in the British society caused the emergence of Cultural Studies in the British scientific community. The theorists of this scientific direction have set themselves the task of conceptualizing the notion of mass consumption society culture. In their reflections concerning the understanding of cultural processes, they rely on culturalist and structuralist approaches. Among the problems that attract their attention are the integrity of culture, the relationship between culture and power, changes in value priorities. The role of media culture is also considered. It is understood as a kind of layer between culture and society, which forms a person's behavior and views (D. Kellner). Analyzing cultural changes, Cultural Studies theorists believe that the integrity of culture is ensured either by the articulation of practices (S. Hall), or by hegemony and the formation of "right meanings" in the field of knowledge created by the authorities (J. Storey), or by the level of human existence security and value priorities corresponding to this level (R. F. Inglehart). Despite the differences in the solution of these problems, there is a similarity of views in the understanding of culture as a system of practices. At the same time, practices are not considered as isolated elements. They are interconnected through the mechanism of articulation of meanings.

Conclusions. The idea of defining mass culture as a system of interrelated practices seems constructive for understanding cultural changes in modern society. The conceptual apparatus that is being developed by Cultural Studies theorists to explain the cultural changes taking place in Western countries can also be useful in analyzing modern Russian society.

Key words: mass culture, cultural changes, cultural integrity, articulation, cultural practices, value priorities.

For citation: Viracheva, V. A. (2022). Vzglyady teoretikov napravleniya Cultural Studies na protsessy i elementy kul'tury obshchestva massovogo potrebleniya [Cultural Studies theorists' views on processes and elements of mass consumption society culture] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina*. – *Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3 pp. 81–92. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_81

Введение

Сегодня не вызывает сомнения тот факт, что в большинстве современных развитых государств сложилось общество массового потребления с характерной для него массовой культурой. В таком обществе, считает С. А. Ильиных, наблюдается преобладание потребления в социальных отношениях, что приводит к их изменению, а само потребление становится значимым с позиций удовлетворения не просто материальных потребностей, но и потребностей, определяемых культурой общества, к которому принадлежит индивид. Потребление становится маркером социального положения индивида [1, с. 31]. Сфера культуры в таком обществе приобретает черты производственной отрасли.

В России, как и во многих странах Запада, тоже происходят культурные изменения, связанные с формированием общества массового потребления. Думается, что целесообразно познакомиться с идеями, представленными в работах учёных западных стран, поскольку, несмотря на множественные различия между западными обществами и российским, опыт учёных Запада в анализе культурных явлений в условиях общества массового потребления позволил бы дать более объективную оценку происходящим культурным изменениям. К сожалению, на сегодняшний день имеется очень незначительное число переводов на русский язык работ представителей Cultural Studies, а также публикаций, посвящённых анализу этих работ. Всё указанное и определило цель настоящей публикации.

Задачей данного исследования является анализ идей, изложенных в работах представителей направления Cultural Studies, а также введение в научный оборот языка описания культурных изменений, происходящих в условиях общества массового потребления, который используется в Cultural Studies.

Содержание исследования

Культурные изменения, происходившие во второй половине XX в. в странах Запада, свидетельствовали о процессе формирования общества массового потребления. Причём, эти изменения не соответствовали традиционным взглядам на капиталистическое общество, существовавшим в этих странах в довоенный период. Неспособность имевшихся разработок в сфере социогуманитарных наук дать адекватное объяснение происходившим в обществе культурным изменениям вызвала появление в 1950–60-х гг. в Великобритании направления Cultural Studies (культурные исследования).

Его представители поставили перед собой задачу переосмысления и концептуализации понятия «культура», анализа природы культурных изменений и выявления инструментов для их понимания в условиях общества массового потребления. В их разработках затрагивается ряд следующих вопросов:

- роль человека в формировании культуры;
- целостность культуры;
- определение массовой культуры;
- отношения между культурой и властью;
- медиакультура в обществе массового потребления;
- ценностные ориентации и уровень безопасности существования человека.

В целом, теоретические рассуждения направления Cultural Studies опираются на культуралистскую и структуралистскую парадигмы. Согласно каждой из этих парадигм, культура определяется как целое, состоящее из разнообразных практик. Различие между ними заключается в содержании этих практик, в организации их взаимосвязи. Культуралистская парадигма представлена в работах Р. Уильямса, Э. П. Томсона, структуралистская – формировалась под влиянием трудов К. Леви-Стросса.

Согласно культуралистской позиции культура определяется как целостный способ жизни и является результатом взаимоотношений всех социальных практик; это те модели организации человеческого существования, которые выявляются и самораскрываются в рамках любых социальных практик. Теоретическая модель Р. Уильямса предполагает, что в любом обществе в каждый конкретный период имеются три формы культуры: доминантная (которая является центральной), остаточная и зарождающаяся культуры. Выделение этих форм обусловлено тем, что наряду с доминантной формой в обществе всегда присутствуют как зарождающиеся формы культуры – источники новых смыслов, ценностей и практик, которые ещё не полностью оформились в качестве актуальных, так и остаточные формы культуры – смыслы, ценности, опыты, которые пусть и выпали из доминантной культуры, но всё ещё переживаются человеком, поскольку подпитываются культурными и социальными остатками предшествующей социальной формации.

Проблема роли человека в формировании культуры в культуралистской парадигме решается через представление человека

в качестве активного деятеля. Он свободно и осознанно творит собственную историю. Весь исторический процесс развития общества сводится к проживанию людьми различных практик, которые переплетаются друг с другом, а анализ исторического процесса и культурных изменений заключается в выявлении причинно-следственных связей между ними, «в понимании того, как взаимодействия всех этих практик и моделей проживаются и познаются через опыт, представляя собой целое в любой период» [4].

Рассматривая проблему целостности культуры, в культуралистской парадигме Р. Уильямс предлагает идею «структуры чувствительности». Культура возникает в результате взаимодействия различных социальных групп. Результаты исторического опыта, который совместно переживается людьми и объединяет их, реализуются в наборе идей, определяющих и регулирующих жизнь индивида в обществе. Именно эти структуры чувства выражены в различных социальных практиках. Можно сказать, что практики переходят одна в другую, и целостность сводится просто к человеческой деятельности, где постоянно появляются одинаковые противоречия, равнозначно отражаемые в каждой практике. В сущности, в основе целостности лежит подобие практик. Однако, это подобие всё же не даёт чёткого различения практик, а значит и не позволяет выявить, чем определяется целостность той или иной культуры.

Следует также отметить, что о целостности, по мнению Р. Уильямса, можно говорить только в сочетании с понятием гегемонии, которая определяется им как то, «что пережито столь глубоко, что настолько пропитывает собой общество и ...что учреждает субстанцию и пределы здравого смысла людей, находящихся под влиянием этого, что оно куда убедительнее соответствует реальности социального опыта, чем любые понятия, выведенные из формулы базиса и надстройки» [2, с. 143]. Иначе говоря, целостность обеспечивается гегемонией, пропитывающей всё общество.

Ключевая роль в формировании структуралистской линии принадлежит разработкам К. Леви-Стросса. Исследователи отмечают, что культура определяется К. Леви-Строссом «как категории и как мыслительные и языковые схемы, посредством которых различные общества структурировали свои условия существования» [4]. Иными словами, культура представляет собой матрицу, а культурные изменения – её структурные трансформации: «Изменения и новшество появляются ... через трансформирование того, что уже дано, производя новое из этого, оставляя некоторые из старых элемен-

тов, внося новые элементы, создавая новое правило комбинации» [5, с. 67]. Вся человеческая деятельность регулируется и организуется посредством систем правил. Новшество не является исключением и появляется из соблюдения социальных правил и норм, благодаря способности человека вводить новации в пределах необходимого ограничения, используя правила для трансформации ситуации.

Согласно структуралистской модели, каждая культура обладает своей особой логикой композиции, внутренних отношений, артикуляции частей в структуре. Мир культуры определяется этой логикой. Участие человека в формировании культуры, его творчество ограничено существующей системой правил. Человеку отведена роль носителя структуры, он бессознательно следует «механике культуры». История в этом случае понимается как трансформация структур, в рамках которых люди проживают свои практики. Целостность культуры при таком подходе создаётся на основе чёткого различения практик, связанных между собой логикой системы. Культура предстаёт в виде системы со своей структурой.

Как видно, понимание проблем целостности культуры и роли человека в историческом процессе в рамках структуралистской и структуралистской парадигм кардинально различается. По мнению С. Холла [4], ни та, ни другая не являются в достаточной мере состоятельными для целостного анализа социокультурных явлений, происходящих в обществе массового потребления. С одной стороны, упорядочение и структуризация не в состоянии отразить всё разнообразие творческой мысли человека, а значит объяснить мотивы его деятельности и свести исторический процесс к концептуальному упорядочиванию составляющих его элементов; в этом – несостоятельность структуралистской парадигмы. С другой стороны, сам процесс анализа подразумевает выявление структуры, взаимосвязей, чёткого различения структурных элементов, факторов, определяющих целостность структуры, что не обеспечивается структуралистским подходом. С. Холл считает, что необходимо совместное использование двух подходов. И это отражает диалектику самого понятия «культура»: с одной стороны, культура создаётся человеком посредством различных практик; с другой стороны, культура, как система практик, оказывает влияние на процесс осмысления человеком действительности.

Идея учёта двух позиций в процессе анализа культурных изменений реализуется С. Холлом через схему культуры, основанную на сочленении ряда различных практик и процессов. Она представ-

ляет собой анализ взаимодействия таких культурных процессов, как регулирование, потребление, производство, самоидентификация и представление. Согласно этой модели, изучение артефакта культурологически означает «исследовать, как он представляется, какие социальные особенности ассоциируются с ним, как он производится и потребляется, какие механизмы регулируют его распространение и использование» (см. предисловие Холла к коллективному труду: [3, с. XXX]). Иными словами, анализируется результат совместного действия на культурный артефакт указанных практик и процессов, их соединения или артикуляции, определяемой С. Холлом как форма соединения, позволяющая создать временную единицу из двух и более различных (несопоставимых) элементов при определённых условиях.

В представленной модели С. Холла роль человека в историческом процессе, в формировании культуры высвечивается через тот факт, что все практики не являются какой-то данностью, а создаются человеком. Именно человек, исходя из своих потребностей, определяет, что производить, регулирует процесс производства, формирует смыслы. По словам С. Холла, «... значения активно создаются в потреблении, через использование, которое люди предназначают для этих товаров в своей ежедневной жизни» [3, с. XXXII]. Целостность модели С. Холла обусловлена единством цели – созданием смысла артефакта, чему способствует взаимозависимость всех элементов схемы культуры, т. е. практик.

Формирование общества массового потребления высветило также проблему определения массовой культуры. У Дж. Стори она связана с понятием гегемонии и проблемой отношений между культурой и властью. Культура им определяется как практики и процессы создания смыслов из «текстов», существующих в повседневной жизни. Смыслы производятся, циркулируют и увядают. Причём, «тексты» многоактуальны, т. е. они создают смыслы в различных направлениях [8, с. 3], и эта особенность способствует появлению «правильных смыслов». С этой позиции смысл и сферу массовой культуры Дж. Стори определяет как «область согласования и противоборства, арену, где гегемония может победить или проиграть» [8, с. 4]. Иными словами, массовая культура рассматривается в качестве области производства и воспроизводства гегемонии. Обращение к понятию «гегемония» позволило массовой культуре представить в качестве компромиссного равновесия между двумя трактовками:

«противоречивая смесь сил как снизу, так и сверху; как коммерческая, так и народная, отмеченная как сопротивлением, так и объединением, структура и общественный институт» [8, с. 4].

Дж. Стори тесно связывает понятие культуры в условиях общества массового потребления с проблемой создания образа, его природой, которая, в свою очередь, позволяет понять проблему отношения между культурой и властью. Дж. Стори принимает идеи М. Фуко о том, что власть замешана в образ и производит реальность. Ключевым моментом является тот факт, что создание образа и формирование значения происходит в том поле знания, которое установлено властью. Она создаёт «режим правды», чтобы контролировать способы осмысления и действия [8, с. 6].

Культура как явление присуща только человеческому обществу, и одна из причин её возникновения – это необходимость получения информации и общения между людьми. В качестве сферы, поставляющей информацию, в условиях общества массового потребления выступает медиакultura. В рамках Cultural Studies проблема определения медиакультуры Д. Келнером понимается следующим образом: медиакultura – это связующее звено между двумя соревнующимися территориями, обществом и культурой. По мнению Д. Келнера, медиакultura создаёт «ткань ежедневной жизни», формируя политические взгляды и социальное поведение, поставляет поведенческие модели. Именно под её воздействием формируется чувство класса, этничности, национальности, общепринятое мнение и ценностные ориентации индивидов. Она даёт материал для формирования идентичностей, с её помощью люди помещают себя в современные техно-капиталистические общества, и производится новая форма глобальной культуры [7, с. 1].

Анализируя проблему медиакультуры, Д. Келнер отмечает следующие моменты:

- медиакultura – это культура образа; она предназначена для массовой аудитории и организована по модели массового производства;
- медиакultura актуальна, поскольку она отражает текущие проблемы общества;
- медиакultura высокотехнологична;
- медиакultura является полем конкуренции, борьбы между социальными группами, между политическими идеологиями за доминирование;

- цель воздействия медиакультуры – «генерировать мысль и поведение, которые подходят для существующих ценностей, институтов, верований и практик» [7, с. 3].

Тексты медиакультуры Д. Келнер рассматривает не просто в качестве средства распространения доминирующей идеологии, а как сложные артефакты, содержащие в себе социальные и политические дискурсы, которые «показывают их встроенность в политическую экономию, социальные отношения и политическую окружающую среду, внутри которой они произведены, распространяются и воспринимаются» [7, с. 4].

В целом можно сказать, что медиакультура в условиях общества массового потребления рассматривается в качестве средства двоякого воздействия на культуру и общество в целом. С одной стороны, медиакультура способствует приспособлению индивида к условиям общества, с другой стороны, она даёт ресурсы и информацию для сопротивления обществу.

На протяжении всей истории существования человеческого общества имеет место смена целей в деятельности человека, меняются ценностные ориентации. Это явление присутствует и в процессе развития общества массового потребления. Представители Cultural Studies связывают это с уровнем безопасности существования человека. Анализируя данную проблему, Р. Инглхарт пишет:

«отсутствие экономической и физической безопасности способствует ксенофобии, сильной внутригрупповой солидарности, авторитарной политике и жёсткой приверженности к традиционным культурным нормам их группы, а, в противовес этому, безопасные условия приводят к большей степени лояльности других групп, открытости новым идеям и более демократичным социальным нормам» [6, с. 8].

Культура представляет собой результат человеческой деятельности, которая направлена на обеспечение выживания человека, и характер деятельности зависит от степени безопасности существования. Иными словами, культура детерминирована уровнем безопасности существования человека в обществе.

Низкий уровень безопасности, полагает Р. Инглхарт, ведёт к развитию «авторитарного рефлекса», при котором «незащищённость заставляет искать поддержку у сильных лидеров, в сильной внутригрупповой солидарности, в неприятии чужаков и в следовании нормам группы». Наоборот, «высокий уровень безопасности существования даёт больше пространства для индивидуального сво-

[90] бодного выбора и способствует большей открытости по отношению к новым идеям и чужакам, не принадлежащим к группе» [6, с. 10].

Повышение уровня безопасности Р. Инглхарт соотносит с изменением ценностных ориентаций. Наблюдается отход от материалистических ценностей, связанных с необходимостью поддержания жизнедеятельности, когда на первом месте стоит экономическая и физическая безопасность. Усиливается обращение к постматериалистическим ценностям, когда акцентируется внимание на свободе выбора и самовыражении. В обществе такие изменения проявляются в формировании норм, ориентированных на более высокую степень автономии и свободный выбор. Однако, наряду с модернизацией и новшествами имеет место и культурное наследие. Баланс между движущими силами модернизации и сохраняющимся влиянием традиции, по мнению Р. Инглхарта, отражается именно через систему ценностей. В сущности, ценностные изменения являются факторами, определяющими формирование культуры.

В целом, в идеях Р. Инглхарта прослеживается связь трёх элементов: степень безопасности существования человека, ценностный сдвиг в виде перехода к постматериализму и формирование массовой культуры. Можно сказать, что при достижении определённого уровня безопасности существования, что сопровождается изменениями ценностных ориентаций в сторону самовыражения, автономии и индивидуализма, возможно зарождение и формирование общества массового потребления.

Выводы

Несмотря на то что, на первый взгляд, представленные здесь позиции теоретиков Cultural Studies различаются, между ними имеются смысловые пересечения. Идеи Р. Инглхарта согласуются со схемой культуры С. Холла в том плане, что при достижении некоторой степени индивидуализма целостность культуры будет обеспечиваться уже не столько уровнем безопасности существования человека, хотя это всегда присутствует в человеческой деятельности, сколько механизмом артикуляции практик и циркуляцией создаваемых ими смыслов. Имеются пересечения и между идеями Дж. Стори и Р. Инглхарта: гегемонию и формирование смыслов определённой направленности, полагаем, можно рассматривать как инструмент формирования ценностных ориентаций.

В целом массовая культура понимается теоретиками Cultural Studies, чьи идеи представлены в этой работе, не как нечто аморф-

ное, а как система практик, которые создаются и проживаются человеком. Несмотря на то что человек выступает в роли активного элемента в условиях общества массового потребления, массовая культура представляет собой систему, что позволяет не только фиксировать культурные явления, но и отслеживать взаимосвязи между ними. С точки зрения представителей Cultural Studies, обозначенное здесь проблемное поле и ответы на вопросы, возникающие в процессе исследования культурных явлений в обществе массового потребления, позволили бы выработать адекватный язык описания культурных процессов и объяснить культурные трансформации, а также перейти к прогнозированию дальнейших тенденций развития культуры общества массового потребления

В заключение можно сказать, что в современном мире большинство развитых и развивающихся стран, в том числе и Россия, представляют собой варианты общества массового потребления. Процессы формирования массовой культуры в каждой стране имеют как свои особенности, так и общие черты. Поэтому направление Cultural Studies, его понятийный аппарат актуальны и интересны не только для западных научных кругов, но и для российских.

Список литературы

1. Ильиных С. А. Ключевые понятия общества потребления: исследование с позиции социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2011. – Т. XIV, № 5 (58). – С. 29–40.
2. Уильямс Р. Базис и надстройка в марксистской теории культуры / Реймонд Уильямс; пер. с англ. Е. Рапопорт // Логос. – 2012. – № 1 (85). – С. 136–156.
3. Du Gay, P. et. al. Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman. 2nd ed. – London: SAGE; The Open University, 2013. – 174 p.
4. Hall S. Cultural Studies: Two Paradigms (1980) // Hall S. Essential Essays / Kindle edition. – Identifiers: LCCN 2018049804 (e-book). – (vol. 1; e-book). – Vol. 1. – Durham: Duke University Press, 2018.
5. Hall S. Cultural Studies 1983: A Theoretical History / Kindle Edition. – Durham: Duke University Press, 2016. – Identifiers: LCCN 2016022037 (e-book) – 232 p.
6. Inglehart R. F. Cultural Evolution: People's Motivations are Changing, and Reshaping the World. – New York; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018. – 273 p.
7. Kellner D. Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Post-modern. – London: Routledge, 1995. – 358 p.
8. Storey J. Cultural Studies and the Study of Popular Culture. – Edinburg: Edinburg University Press, 2010. – 192 p.

References

1. Il'nykh, S. A. (2011). Klyuchevye ponyatiya obshchestva potrebleniya: issledovanie s pozitsii sotsiologii [Key concepts of the consumer society: a research from the standpoint of sociology]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii* [Journal of Sociology and Social Anthropology]. Vol. XIV, 5 (58). pp. 29–40. (In Russian).

[92]

2. Uil'yams, R. (2012). *Bazis i nadstrojka v marksistskoj teorii kul'tury* [Base and Superstructure in Marxist cultural theory]. *Logos* [Logos]. No. 1 (85). pp. 136–156. (In Russian)
3. Du Gay, P. et. al. (2013). *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*. 2nd ed. – London: SAGE; The Open University. – 174 p.
4. Hall, S. (2018). *Cultural Studies: Two Paradigms* (1980) // Hall S. *Essential Essays* / Kindle edition. – Identifiers: LCCN 2018049804 (e-book). – ISBN9781478002413 (vol. 1; e-book). – Vol. 1. – Durham: Duke University Press.
5. Hall, S. (2016). *Cultural Studies 1983: A Theoretical History* / Kindle Edition. – Durham: Duke University Press, 2016. – ISBN 9780822373650 (e-book) – Identifiers: LCCN 2016022037 (e-book) – 232 p.
6. Inglehart, R. F. (2018). *Cultural Evolution: People's Motivations are Changing, and Reshaping the World*. New York; London: Routledge, Taylor & Francis Group. – 273 p.
7. Kellner, D. (1995). *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Post-modern*. London: Routledge. – 358 p.
8. Storey, J. (2010). *Cultural Studies and the Study of Popular Culture*. Edinburg: Edinburg University Press. – 192 p.

Об авторе

Виравчева Виктория Анатольевна, соискатель, частное образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики», Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID: 0000-0001-9814-0455, e-mail: nika9551979@gmail.com

About the author

Viktorija A. Viracheva, private educational establishment of higher education “Saint-Petersburg University of Management Technologies and Economics”, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID: 0000-0001-9814-0455, e-mail: nika9551979@gmail.com

Поступила в редакцию: 24.06.2022

Received: 24 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Философские аспекты феномена косплея в российской культуре (на примере Приморского края)

Е. С. Воробьева, Н. Л. Малинина

*Дальневосточный федеральный университет,
Владивосток, Российская Федерация*

Введение. Актуальность темы исследования обусловлена появлением нового культурного феномена – косплея. Популярность косплея, в том числе исторического, растет в мире. Косплей постепенно проникает в российское культурное пространство. Материалом для философско-культурологического анализа этого явления послужил собранный массив проявлений косплея в Приморском крае.

Содержание. Многие исследователи не отделяют косплей от субкультуры аниме. Однако некоторая часть культурологов уже считает косплей отдельной субкультурой. Косплею имеет свои нормы, правила. Косплееру необходимо не только одеться в костюм героя, но и исполнить определенную роль.

В статье ставятся вопросы об универсальных проявлениях косплея, которые должны рассматриваться философией культуры. Это: (1) погружение молодых людей в виртуальную реальность; (2) влияние на личность молодого человека форм досуга; (3) творческое развитие личности на основе интереса к искусству, в том числе аниме; (4) наполнение новым культурным содержанием традиционных форм проведения свободного времени. Предметом рассмотрения стала возможность влияния на молодежь через формы проведения свободного времени. Косплей, представленный на региональной площадке Приморского края, находится в стадии формирования, этап фанатского движения пока не характерен, но есть группы тех, кто участвует в реальных и виртуальных коммуникациях по поводу косплея.

Выводы. Развитие косплея в региональном российском варианте находится на уровне интереса, поиска и находок форм реального бытия. Региональный эмпирический материал свидетельствует, что косплей развивается в позитивном ключе как новая форма социально-культурной деятельности.

Ключевые слова: досуг, виртуальная реальность, молодежь, косплей, игра, творчество, политика, рынок.

Для цитирования: Воробьева Е. С., Малинина Н. Л. Философские аспекты феномена косплея в российской культуре (на примере Приморского края) / Е. С. Воробьева, Н. Л. Малинина // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 93–103. DOI 10.35231/18186653_2022_3_93

Philosophical aspects of the cosplay phenomenon in Russian culture (on the example of Primorskij kraj)

Elena S. Vorob'yeva, Nina L. Malinina

*Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russian Federation*

Introduction. The relevance of the research topic is due to the emergence of a new cultural phenomenon – cosplay. The popularity of cosplay, including historical, is growing in the world. Cosplay is gradually penetrating the Russian cultural space. The collected array of cosplay manifestations in Primorskij kraj served as a material for philosophical and cultural analysis of this phenomenon.

Content. Many researchers do not separate cosplay from the anime subculture. However, some culturologists already consider cosplay to be a separate subculture. Cosplay has its own rules and regulations. The cosplayer needs not only to dress up in a hero costume, but also to play a certain role.

The article raises questions about the universal manifestations of cosplay, which should be considered by the philosophy of culture. These are: (1) immersion of young people in virtual reality; (2) the influence of leisure forms on the personality of a young person; (3) creative personal development based on interest in art, including anime; (4) filling traditional forms of spending free time with new cultural content. The subject of consideration was the possibility of influence on young people through the forms of spending free time. Cosplay presented on the regional site of Primorskij Kraj is in the process of formation, the stage of the fan movement is not yet typical, but there are groups of those who participate in real and virtual communications about cosplay.

Conclusions. The development of cosplay in the regional Russian version is at the level of interest, search and discovery of forms of real existence. Regional empirical material shows that cosplay is developing in a positive way, as a new form of socio-cultural activity.

Key words: leisure, virtual reality, youth, cosplay, game, creativity, politics, market.

For citation: Vorob'yeva, E. S., Malinina, N. L. (2022). *Filosofskie aspekty fenomena kospleva v rossijskoj kul'ture (na primere Primorskogo kraya)* [Philosophical aspects of the cosplay phenomenon in Russian culture (on the Primorskij kraj example)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No.3. pp. 93–103. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_93

Введение

Молодежная культура – область, где в новейшую эпоху появилось множество субкультур. У юношества нет психологических преград, которые мешают взрослым в процессе освоения новых знаний, поскольку молодежь более восприимчива к ранее неизвестному, в том числе к новому культурному феномену – косплею.

Досуг молодежи – это и практическая, и теоретическая проблема. Современное молодое поколение живет не только в реальной среде, но и в виртуальной. Складывается новая ситуация в культуре – влияние виртуальных форм бытия на реальные [4]. Новые социальные медиа дают людям, особенно молодым, свободу получения информации в разных областях, – отмечает Дургеш Трипати, профессор государственного университета Гуру Гобинд Сингх Индрапрастха в Дели [22]. Молодые люди не формируют привычек искать информацию в других источниках, кроме интернет-ресурсов, поэтому влияние виртуальной реальности на них оказывается более интенсивным. Информация об образе жизни в других культурах меняет дискурсы молодежи. Выросло поколение, которое с детства погружено в виртуальную реальность, социальные сети. Молодые люди, как формирующаяся часть общества, воспринимают разнообразную информацию, визуальные образы и это влечет изменения стиля жизни.

Одно из таких изменений – проведение досуга в сетевой среде, где используются разнообразные формы интернет-развлечений [1]. Жизнь в Сети наполняется развлекательными коммуникациями, которые становятся единими для представителей разных культур. Рекламные мероприятия, спортивная деятельность, массовые развлечения и игры в виртуальной реальности меняют стиль жизни представителей разных культур. Над собственной культурой надстраиваются стандартизированные представления, взятые из опыта виртуальной реальности других, совсем непохожих на собственную культуру. Формируется общность из представителей разных культур, которая представлена в основном в виртуальной реальности, субкультура получает распространение в межкультурном и виртуальном пространстве.

Современные субкультуры не всегда локализуются в реальности. Есть субкультуры, для которых характерны участие в онлайн-сессиях, своеобразные формы потребления. Повседневные практики по-

[96] рождают чувство общности и идентичности. Такие характеристики косплея как субкультуры выделяют Гарри Кроуфорд и Дэвид Хэнкок [16].

Прежде всего косплей получил развитие в Японии [17]. Субкультура косплея охватила страны и континенты, поэтому появились статьи, выявляющие специфику косплея в разных регионах [10; 18]. Об увлечении коспеем в Гонконге рассказал Осмуд Рахман из Университета Райерсона в 2012 г. При изучении нового явления он использовал подход, включающий участие, наблюдение, фотограмирование и подробные интервью для понимания основных мотивов и опыта тех, кто занимается коспеем. Для автора важными оказались проблемы аутентичности, аффективной привязанности, расширение «я» и преодоление границ. Исследование показало, что косплей может дать участникам приятные впечатления, значимые воспоминания, самоудовлетворение и самоутверждение. Благодаря совместной деятельности, косплееры могут на определенное время уйти от реальности и оказаться в своем воображаемом мире. Это форма трансформации идентичности из «обычного человека» в «супергероя», из «игрока» в «исполнителя», из «взрослости» в «детство» [20]. Так как явление получило распространение и оказалось устойчивым, был поставлен вопрос о транскультурном исследовании мотивов, поведения и самооценки косплееров [21].

Одну из актуальных проблем распространения косплея в КНР ставят авторы из Университета Северного Кентукки (США) Алексис Пулос и С. Остин Ли – это необходимость соответствия развитию рынка культурных услуг и культурной политики в стране, поиск гармонии бытия косплея как института культуры двум разнонаправленным уровням развития общества – экономике и политике [19]. Используя глубинное интервью с представителями группы Hangzhou 304COS (HZ304) и анализ его изображений, авторы исследуют растущую популярность косплея анимации, комиксов и игр (ACG) на китайском культурном рынке. Косплей-группа HZ304 превратилась из любительской сети в крупную профессиональную организацию косплея в Китае. Группа работает в соответствии с требованиями власти на растущем рынке популярной культуры, учитывая требования этих структур.

Развитие рынка культурных услуг косплея в России анализируют Е. К. Дзиковская [3] и В. А. Стальная [9]. Они констатируют, что косплей имеет и экономическую составляющую, формируется рынок услуг для тех, кто увлекается данным видом деятельности. Косплей

входит в поле зрения государственной молодежной культурной политики РФ [14], и поскольку проведение досуга может иметь большие политические последствия [7], данная проблема нуждается в дальнейших исследованиях.

Досуг молодежи – это не только развлечение, это сложное явление, развивающееся в современной культуре. Теоретики выявляют и анализируют различные аспекты проведения свободного времени молодым поколением. Происходит проблематизация феномена досуга молодежи [6], затрагиваются философские аспекты развития форм проведения свободного времени [15], отмечается полифоничность праздничного и повседневного в досуге [5].

Содержание исследования

Косплей – «костюмированная игра». Слово сложилось из сокращения двух английских слов: costume play. Это переодевание в костюмы известных кино-, мульт- и других персонажей и изготовление для подобного маскарада костюмов.

Философско-культурологический подход позволяет увидеть проблемы, которые выделены для теоретического анализа исследователями разных стран. Эмпирический материал формируется на разных площадках – реальных и виртуальных, реальность локализована на разных территориях.

Материалом данного исследования стали культурные практики молодежи одного из регионов России, это Приморский край. В 2016–2017 гг. в Приморье Е. С. Воробьевой проводилось исследование аниме. В анкетировании приняли участие 526 человек от 13 до 30 лет, основной состав участников – молодежь от 14 лет, студенты. Согласно полученным данным, на основе анкеты были сделаны выводы о том, что фанаты аниме косплеят своих любимых анимегероев. Из опрошенных 21% относится к косплею позитивно. Половина приморских респондентов относится к косплеерам положительно. Косплей становится все популярней в Приморье, что подтверждают данные опроса [2, с. 75–78].

Э. В. Соколов в своей книге «Свободное время и культура досуга» выделяет три вида досуга: (1) отдых, служащий для восстановления жизненных сил и душевного равновесия; он может быть пассивным или включать в себя различные уровни и степени активности; (2) развлечение, исполняющее роль психической разрядки, эмоциональной разгрузки, создающее условия для реализации тех физических и духовных способностей и склонностей человека, которые

[98]

в силу ряда причин не могут быть востребованы ни в труде, ни в обучении, ни в отдыхе; (3) праздник, связывающий всегда прошлое и настоящее путем торжественного, художественного, по преимуществу, преобразования действительности, служащей основанием для «смены времени», для обновления ценностных ориентиров индивидуальной жизни, созерцания, творчества, просвещения [8, с. 46–88].

Основной мотив косплея – досуговое занятие. У нынешней молодежи есть множество возможностей выбора досуга. Некоторые становятся реконструкторами, другие читают манга, смотрят аниме и все косплеят. У каждого есть свои увлечения. Тот репродуцирует культурные явления. Этот занимается творчеством. В косплее эти формы культурного досуга сочетаются. Косплей можно считать примером репродуцирования. Как многие субкультуры, косплей имеет свои нормы, правила, которым следуют те, кто, им увлекается. В эту досуговую деятельность человек вкладывает те силы, которые не реализовал в своей профессии.

Существуют разные точки зрения о возникновении косплея. Кто-то относит дату появления данного культурного явления к Средним векам и маскарадам. Американцы считают, что подобное хобби зародилось у них и называлось это *costuming*. Наиболее распространено мнение о связи косплея с японскими мангой и аниме. Японское название косплея – *косупурэ*. В Японии фанаты аниме и манги, токусацу (фильмы о самураях), вокалоидов и, конечно же, видеоигр часто становятся косплеерами. Они приобретают брелоки, значки, выкрашивают волосы или одну прядку как у любимого персонажа.

Косплей имеет некоторое сходство с субкультурой ролевиков и реконструкторов. Реконструкция – занимательное проведение досуга, романтическое погружение в историческую эпоху. Косплееру надо не только одеться в костюм героя, но и проиграть, исполнить свою роль. Справедливо утверждение Йохана Хейзинга: «Без поддержания определенного игрового поведения культура вообще невозможна» [12, с. 105]. Современная культура России наполнена игровыми формами, что позволяет говорить о складывании новой ситуации в культуре перехода к чувственной культуре [13].

Окружающие нередко считают, что переодеванием и заканчивается косплей. Косплеить – это значит не просто одеть костюм какого-либо персонажа, а полностью повторить облик, который близок участнику. Необходимо так представить прототип, чтобы зрители узнали и поверили.

Часто косплееру приходится шить костюм самостоятельно или заказывать в ателье. Нужны также маски, парики, оружие, щиты и подобные вещи, в зависимости от того, чей образ сейчас создается. Приходится проявлять некоторую изворотливость и смекалку. «Сделать одежду и комплекс вооружения непросто и с практической, и с теоретической точки зрения. Необходимо разбираться в истории реконструируемой эпохи, понимать в материалах, тканях, иметь хорошие навыки работы со всем этим. Чтобы стать хорошим реконструктором, необходимо постоянно учиться», – говорил в своем интервью доцент кафедры исторического образования ШП ДВФУ, глава клуба *Scara Regis* Дмитрий Рыбель¹.

Но одного костюма оказывается недостаточно. Для успешной презентации косплееру надо уметь петь, если персонаж поет, уметь владеть мечом, уметь двигаться, как прототип. Для презентации необходима определенная смелость. Требуется умение представить персонаж на фотосессии. Надо быть готовым к тому, что сотни снимков окажутся в соцсетях. Косплей – это своеобразный театр. Важен игровой момент. Игра в косплее – важный фактор самовыражения человека.

Представляют своих героев косплееры на косплей-фестивалях, которые становятся популярными. Фестивали активно проводятся в центральной России: Санкт-Петербурге, Москве, Екатеринбурге, Хабаровске, Владивостоке. В столице Приморья фестивали косплея проводятся уже в течение десятка лет. К примеру, в мае 2017 г. во Владивостоке прошел X Дальневосточный косплей-фестиваль «Animate It!». На него собрались 400 участников не только из Приморья, Хабаровска, Амурской области, Улан-Удэ, но даже из Москвы и Санкт-Петербурга. Кроме Владивостока, фестивали периодически проходят в Находке, Уссурийске. На второй косплей-фестиваль «Dream Zone» в Уссурийске собрались примерно 80 участников, 99% из них – самодельщики. Они создавали костюмы сами. Участники не ждут призов. Главное – собрались единомышленники, многие из которых станут друзьями. В рамках фестивалей японской культуры также обязательно присутствует косплей. Игровые турниры, конкурсы, фотоугол – все можно найти на подобных фестивалях.

Фестивали ролевиков и реконструкторов, в которых косплеят исторические персонажи, не менее популярны в Приморье. Очень популярен в Приморье ежегодный фестиваль «Владивостокская

¹ Новости ВЛ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.newsvl.ru/stories/2017/08/22/162151/#ixzz7RPpmyu9r> (дата обращения: 15.04.2022).

[100] крепость», где встречаются реконструкторы из Владивостока, Уссурийска, Хабаровска, Южно-Сахалинска, Комсомольска-на-Амуре, Благовещенска и Магадана.

Выводы

В данной статье представлено концептуальное видение косплея через его провинциальную российскую форму. Развитие косплея в региональном российском варианте находится на уровне интереса, поиска и находок форм реального бытия.

Именно косплей (в том числе историческая реконструкция) предоставляет молодежи многие возможности. В какой-то мере это «хороший» эскапизм, способ выключиться из «бега по кругу в мегаполисе» [11, с. 96–107]. Это и возможность сделать свою жизнь, свой досуг интереснее. Для участников это также способ погрузиться в другую эстетику, приобрести новые знания, умения и навыки, освоить мировую культуру и историю. Важной является и возможность реализовать свои способности в дизайне и изготовлении костюма, имитации или копии, стать фотомodelью, актером или певцом, пусть и на небольшой отрезок времени. Наконец, возникает новая коммуникационная ситуация, общение с единомышленниками. Свою востребованность получает и возможность получить определенную долю адреналина, эмоций и чувств.

Региональный эмпирический материал свидетельствует, что косплей развивается в позитивном ключе, как новая форма социально-культурной деятельности. Существуют такие наработанные технологии организации свободного времени молодежи, как фестивали, которые проходят на регулярной основе. В социально-культурной деятельности используются положительные ценности – творчество, саморазвитие.

Источником данной субкультуры стала виртуальная среда, происходит переход виртуальности в формы реальной жизни. Пока эти формы существуют преимущественно в игровом варианте. Но можно заметить и использование инокультурных визуальных образов в собственной культуре.

Представляется, что перспектива политического влияния на молодежь через формы проведения досуга вполне реальна. Поэтому требуется учет в культурной политике разнообразных форм деятельности субкультур молодежи.

Список литературы

1. Божко Н. В. Информационное пространство и культура развлечения // Вестник Воронежского института высоких технологий. – 2022. – № 1 (40). – С. 159–161.
2. Воробьева Е. С. Почему молодежь увлекается аниме? (Результаты опроса молодежи в Приморском крае) // Миссия конфессий. – 2017. – № 27. – С. 75–78.
3. Дзиковская Е. К. Современные тенденции развития сферы досуга и развлечений в Российской Федерации // Экономика и региональное управление. – Брянск: БГУ, 2017. – С. 435–439.
4. Марков Б. В. Человек в сетевом обществе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2021. – Т. 37. – № 2. – С. 194–207.
5. Мостицкая Н. Д. Полифония праздничного и повседневного в коммуникативном пространстве культуры // В мире научных открытий. – 2014. – № 11–12 (59). – С. 5027–5052.
6. Муртазина Д. К. Способы проблематизации понятия досуга в его отношении к делу философии // Общество: философия, история, культура. – 2020. – № 5 (73). – С. 59–62.
7. Панищев А. Л. Концепция массовой развлекательной культуры как средстваращения нации // Вопросы культурологии. – 2010. – № 3. – С. 67–72.
8. Соколов Э. В. Свободное время и культура досуга: моногр. – Ленинград: Лениздат, 1977. – 207 с.
9. Стальная В. А. Индустрия развлечений: понятие и основные категории // Практический маркетинг. – 2008. – № 9 (139). – С. 13–16.
10. Телегина М. С., Астафьева Т. В. Формирование и развитие фестивалей косплея в США, Японии и России // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2019. – № 48. – С. 85–90.
11. Труфанова Е. О. Эскапизм и эскапистское сознание: к определению понятий // Философия и культура. – 2012. – № 3. – С. 96–107.
12. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.
13. Хренов Н. А. «Человек играющий» в отечественном варианте: зрелищно-игровая стихия в ситуации перехода к культуре чувственного типа // Наследие М. М. Бахтина: культура – наука – образование – творчество. – М.: ИХОиК, 2018. – С. 271–303.
14. Шугальский С. С. Сфера развлечений, ориентированных на молодежь, в социокультурной среде мегаполиса // Государственная молодежная политика: российская и мировая практика реализации в обществе инновационного потенциала новых поколений. – М.: МГУ, 2012. – С. 12–31.
15. Юдин Н. Л. Философичность праздника и праздничность философствования // Личность. Культура. Общество. – 2011. – Т. 13. – № 2 (63–64). – С. 226–235.
16. Crawford, G., Hancock, D. Cosplay as Subculture // *Cosplay and the Art of Play*. – Salford (UK): University of Salford, 2019. pp. 87–117.
17. Ito, K., Kratcher, P. Popular mass entertainment in Japan: manga, pachinko and cosplay. Society. – 2014. – Vol. 51. – No. 1. pp. 44–48.
18. Lamerichs, N. The cultural dynamics of Doujinshi & Cosplay: Local anime fandom in Japan, USA, & Europe // *Participation. Journal of Audience & Reception Studies*. – 2013. – Vol. 10. – No. 1. pp. 154–176.
19. Pulos, A., Lee, S. From pioneering amateur to tamed co-operator: tamed desires and untamed resistance in the cosplay scene in China / Pulos A., Lee, S.A. (eds.) *Transnational contexts of culture, gender, class, and colonialism in play // East Asian Popular Culture*. – 2016. – Vol. 10. No. 97. pp. 81–95.
20. Rahman, O. "Cosplay": Imaginative Self and Performing Identity // *Fashion Theory. The Journal of Dress Body & Culture*. – 2012. – Vol. 16. – No. 3. pp. 317–342.
21. Rahman, O. Transcultural examination of cosplayers' motives, behaviour and self-concept. Conference: *Fantasies of Contemporary Culture Symposium*. 2016. Cardiff (UK). – Available at: https://www.researchgate.net/publication/332410819_Transcultural_examination_of_cosplayers'_motives_behaviour_and_self-concept (accessed 10 July 2022).

[102] 22. Tripathi, D. (2017). Youth, leisure and lifestyle. – Available at: <http://epgp.inflibnet.ac.in/Home/ViewSubject?catid=24> (accessed 10 July 2022).

References

1. Bozhko, N. V. (2022). Informatsionnoe prostranstvo i kul'tura razvlecheniya [Information space and culture of entertainment]. *Vestnik Voronezhskogo instituta vysokikh tekhnologii* [Bulletin of the Voronezh Institute of High Technologies]. Vol. 1 (40). pp. 159–161. (In Russian).
2. Vorob'yeva, E. S. (2017). Pochemu molodezh' uvlekaetsya anime? (Rezul'taty oprosa molodezhi v Primorskom krae) [Why are young people addicted to anime? (Results of a survey of young people in the Primorsky Territory)]. *Missiya konfessij* [Mission of confessions]. Vol. 27. pp. 75–78. (In Russian).
3. Dzikovskaya, E. K. (2017). Sovremennye tendentsii razvitiya sfery dosuga i razvlechenij v Rossijskoj Federatsii [Modern trends in the development of leisure and entertainment in the Russian Federation]. *Ekonomika i regional'noe upravlenie* [Economics and regional management]. Bryansk: BGU. pp. 435–439. (In Russian).
4. Markov, B. V. (2021). Chelovek v setevom obshchestve [Man in a network society]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and conflictology]. Vol. 37. Issue 2. pp. 194–207. (In Russian).
5. Mostitskaya, N. D. (2014). Polifoniya prazdnichnogo i povsednevnogo v kommunikativnom prostranstve kul'tury [Polyphony of festive and everyday in the communicative space of culture]. *V mire nauchnykh otkrytij* [In the world of scientific discoveries]. Vol. 11–12 (59). pp. 5027–5052. (In Russian).
6. Murtazina, D. K. (2020). Sposoby problematizatsii ponyatiya dosuga v yego otnoshenii k delu filosofii [Ways of problematizing the concept of leisure in its relation to the matter of philosophy]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture]. Vol. 5 (73). pp. 59–62. (In Russian).
7. Panishchev, A. L. (2010). Kontseptsiya massovoy razvlekatel'noy kul'tury kak sredstva rastleniya natsii [The concept of mass entertainment culture as a means of corrupting the nation] *Voprosy kul'turologii* [Issues of Cultural Studies]. Vol. 3. pp. 67–72. (In Russian).
8. Sokolov, E. V. (1977). *Svobodnoye vremya i kul'tura dosuga* [Leisure time and culture of leisure] Leningrad: Lenizdat. 207 p. (In Russian).
9. Stal'naya, V. A. (2008). Industriya razvlecheniy: ponyatiye i osnovnyye kategorii [Entertainment industry: concept and main categories]. *Prakticheskii marketing* [Practical Marketing]. Vol. 9 (139). pp. 13–16. (In Russian).
10. Telegina, M. S., Astaf'yeva, T. V. (2019). Formirovaniye i razvitiye festivaley kospleya v SShA, Yaponii i Rossii [Formation and development of cosplay festivals in the USA, Japan and Russia] *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of the Kemerovo state university of culture and arts]. Vol. 48. pp. 85–90. (In Russian).
11. Trufanova, Ye. O. (2012). Eskapizm i eskapistsskoye soznaniye: k opredeleniyu ponyatij [Escapism and escapist consciousness: to the definition of concepts]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. Vol. 3. pp. 96–107. (In Russian).
12. Kheyzinga, Y. (1997). *Homo Ludens; Stat'i po istorii kul'tury* [Homo Ludens; Articles on the history of culture]. Moskva: Progress-Traditsiya. 416 p. (In Russian).
13. Khrenov, N. A. (2018). "Chelovek igrayushchiy" v otechestvennom variante: zrelishchno-igrovaya stikhiya v situatsii perekhoda k kul'ture chuvstvennogo tipa ["Man playing" in the domestic version: spectacular-playing elements in the situation of transition to a culture of sensual type]. *Naslediye M. M. Bakhtina: kul'tura – nauka – obrazovaniye – tvorchestvo* [M. M. Bakhtin's heritage: culture – science – education – creativity]. Moskva: IKHOiK. pp. 271–303. (In Russian).
14. Shuga'skiy, S. S. (2012). Sfera razvlecheniy, orientirovannykh na molodezh', v sotsiokul'turnoy srede megapolisa [The sphere of youth-oriented entertainment in the socio-cultural environment of the metropolis]. *Gosudarstvennaya molodezhnaya politika: rossiyskaya i mirovaya praktika realizatsii v obshchestve innovatsionnogo potentsiala novykh pokoleniy* [State youth policy: Russian and world practice of implementing the innovative potential of new generations in society]. Moskva: MGU. pp. 12–31. (In Russian).

15. Yudin, N. L. (2011). Filosofichnost' prazdnika i prazdnichnost' filosofstvovaniya [Philosophy of the holiday and the festiveness of philosophizing]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society]. Vol. 13. Issue 2 (63–64). pp. 226–235. (In Russian).
16. Crawford, G., Hancock, D. (2019) Cosplay as Subculture. *Cosplay and the Art of Play*. Salford (UK): University of Salford. pp. 87–117.
17. Ito, K., Kratcher, P. (2014) Popular mass entertainment in Japan: manga, pachinko and cosplay. *Society*. 51 (1). pp. 44–48.
18. Lamerichs, N. (2013). The Cultural Dynamics of Doujinshi & Cosplay: Local Anime Fandom in Japan, USA, & Europe. *Participation: Journal of Audience & Reception Studies*. 10 (1). pp. 154–176.
19. Pulos, A., Lee, S. (2016) From Pioneering Amateur to Tamed Co-operator: Tamed Desires and Untamed Resistance in the Cosplay Scene in China / Pulos A., Lee, S. A. (eds.), *Transnational Contexts of Culture, Gender, Class, and Colonialism in Play*. East Asian Popular Culture. Vol. 10. No. 97. – pp. 81–95.
20. Rahman, O. (2012). "Cosplay": Imaginative Self and Performing Identity. *Fashion Theory. The Journal of Dress Body & Culture*. 16 (3). pp. 317–342.
21. Rahman, O. (2016) Transcultural examination of cosplayers' motives, behaviour and self-concept. *Conference: Fantasies of Contemporary Culture Symposium at Cardiff* (UK). – Available at: https://www.researchgate.net/publication/332410819_Transcultural_examination_of_cosplayers'_motives_behaviour_and_self-concept (accessed 10 July 2022).
22. Tripathi, D. (2017). Youth, leisure and lifestyle – Available at: <http://epgp.inflibnet.ac.in/Home/ViewSubject?catid=24> (accessed 10 July 2022).

Личный вклад соавторов
Personal co-authors' contribution

50/50

Об авторах

Воробьева Елена Сергеевна, кандидат культурологии, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация, ORCID ID: 0000 0002 3553 3750, e-mail: vorobeva.ese@dvfu.ru

Малинина Нина Львовна, доктор философских наук, доцент, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-0830-3538, e-mail: malinina.nl@dvfu.ru

About the authors

Elena S. Vorobyeva, Cand. Sci (Cultural Studies), Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russian Federation, ORCID ID: 0000 0002 3553 3750, e-mail: vorobeva.ese@dvfu.ru

Nina L. Malinina, Dr. Sci. (Philos.), associate professor, Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0830-3538, e-mail: malinina.nl@dvfu.ru

Поступила в редакцию: 15.07.2022

Received: 15 July 2022

Принята к публикации: 22.08.2022

Accepted: 22 Aug. 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Создание художественного стиля и конструирование «нового человека» (Баухаус и ВХУТЕМАС): культурфилософский анализ

С. Л. Дунаева, А. А. Скакун

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

Введение. В современной культуре дизайн является преимущественно частью сферы коммерческих услуг. Такие задачи дизайна, как функциональность, выражение индивидуальности и пробуждение творческого потенциала остаются второстепенными. Обращение к историческому опыту художественных школ Баухауса и ВХУТЕМАСА дает возможность проанализировать потенциал мировосприятия и идейный смысл дизайнерской деятельности.

Содержание. Целью данного исследования является анализ философско-культурологических идей крупнейших художественных течений – Баухауса и ВХУТЕМАСа как инструментов выстраивания немецкой и советской культур. Проанализированы труды В. Гропиуса, И. Иттена, В. В. Кандинского, А. М. Родченко, С. О. Хан-Магомедова и ряда других исследователей. Хронологические рамки статьи охватывают 1920-е годы, период деятельности творческих школ. В статье применены историко-описательный и сравнительный методы, которые позволяют изучить вопрос о сопоставимости двух идейных и художественных течений.

Выводы. Сравнительный анализ позволяет сделать вывод о несопоставимости школ Баухауса и ВХУТЕМАСа в идейном содержании, повлиявшем на их цели, подходы, характер и место в истории. Творчество художников Баухауса было направлено на решение социально-экономических проблем и создание принципиально нового продукта, в процессе чего результаты деятельности были высокими и широко применялись в дизайне следующих лет до настоящего времени. Деятельность ВХУТЕМАСа являлась частью формирования культурного быта в соответствии с советской идеологией, в результате чего индивидуалистический подход отрицался, и работы художников не имели подобной Баухаусу значимости.

Ключевые слова: Баухаус, ВХУТЕМАС, дизайн, художественное образование, «новый человек».

Для цитирования: Дунаева С. Л., Скакун А. А. Создание художественного стиля и конструирование «нового человека» (Баухаус и ВХУТЕМАС): культурфилософский анализ / С. Л. Дунаева, А. А. Скакун // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 104–113. DOI 10.35231/18186653_2022_3_104

Original article
UDC 130.2 (430 + 470) «19»
DOI 10.35231/18186653_2022_3_104

Creating an artistic style and designing a “new man” (Bauhaus and VKhUTEMAS): cultural and philosophical analysis

Stefaniya L. Dunaeva, Anatolij A. Skakun

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

Introduction. In modern culture, design is mainly part of the commercial services sector. Such design tasks as functionality, expression of individuality and awakening of creative potential remain secondary. An appeal to the historical experience of the Bauhaus and VKhUTEMAS art schools makes it possible to analyze the world perception potential and ideological meaning of design activities.

Content. The purpose of this study is to analyze the philosophical and cultural ideas of the largest artistic movements – Bauhaus and VKhUTEMAS, as tools for building German and Soviet cultures. The works of V. Gropius, V. V. Kandinskij, I. Itten, A. M. Rodchenko, S. O. Khan-Magomedov and a number of other researchers are analyzed. The chronological framework of the article covers the 1920s, the period of activity of creative schools. The article uses historical-descriptive and comparative methods that allow us to study the question of the comparability of two ideological and artistic trends.

Conclusions. Comparative analysis allows us to conclude that the schools of Bauhaus and VKhUTEMAS are not comparable in ideological content, which influenced their goals, approaches, character and place in history. The creativity of the Bauhaus artists was aimed at solving socio-economic problems and creating a fundamentally new product, in the process of which the results of the activity were high and were widely used in the design of the following years to the present. The activity of VKhUTEMAS was part of the formation of cultural life in accordance with Soviet ideology, as a result of which the individualistic approach was denied and the artists' works did not have a Bauhaus-like significance.

Key words: Bauhaus, VKhUTEMAS, design, art education, “new man”.

For citation: Dunaeva, S. L., Skakun, A. A. (2022). Sozdanie hudojestvennogo stilya i konstruirovaniye “novogo cheloveka” (Bauhaus i VKhUTEMAS): kul'turfilosofskij analiz [Creating an artistic style and designing a “new man” (Bauhaus and VKhUTEMAS): cultural and philosophical analysis]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 104–113. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_104

Введение

Баухаус и ВХУТЕМАС – общеизвестные художественные школы, деятельность которых привела к появлению новой сферы культуры – дизайна. Значимость и признанность двух школ невозможно переоценить, поскольку внедряемые в XX в. их подходы и средства применяются в современной дизайнерской практике [6, с. 10].

Принципы формообразования, конструирования пространства и его составляющих, сочетание таких свойств, как удобство, простота в изготовлении и использовании восходят к идеям А. Мейера, В. Кандинского, И. Иттена и других представителей Баухауса [3]. Ряд идей выходит за рамки профессиональной деятельности и распространяется в других сферах культуры. Одним из ярких примеров, понятных современному человеку, является искусство фотографии, появившееся на свет в результате «нового видения» – течения в художественной фотографии 1920-х гг., сформированного «под влиянием русского конструктивизма и подходов Баухаус» [16].

К настоящему времени накоплено большое количество материалов и исследований о деятельности художников и педагогов этих художественных школ. Во-первых, о деятельности и результатах школы Баухаус писали сами основатели и первые преподаватели, среди которых В. Гропиус [9], В. Кандинский [12], И. Иттен [11], П. Клее [13]. Проектные дизайн-разработки ВХУТЕМАСа представлены в сборнике «Архитектура ВХУТЕМАСа», в газетах «Красный Октябрь» и «Борьба за кадры» и в воспоминаниях преподавателей и студентов [17]. Во-вторых, есть немало отечественных авторов, изучающих культурное наследие обеих школ. Говоря о Баухаусе, следует упомянуть труды Л. Пажитова, Л. Жадовой, В. Березкина. ВХУТЕМАС исследовали С. О. Хан-Магомедов, А. Абрамова, Н. Адаскина, Р. Антонов, Н. Кольцевая, В. Костин, А. Лаврентьев, Л. Марц, О. Роттенберг. В-третьих, об актуальности темы в современном научном сообществе свидетельствуют многочисленные публикации, представленные в форме диссертационных исследований¹, сборников опубликованных тезисов и докладов по результатам проведения международных конференций [4] и отдельных научных статей в периодических изданиях [2; 5].

¹ См. напр.: Козловский В. Д. ВХУТЕМАС и Баухауз в контексте художественной культуры России и Германии первой трети XX века (компаративный анализ): автореф. дис. ... канд. культ-турологии. М., 2017. 22 с.; Мелодинский Д. Л. Концепции художественного формообразования в архитектурных школах XX века. Развитие творческих идей ВХУТЕМАСа и Баухауза: авто-реф. дис. ... д-ра искусствоведения. М., 2003. 44 с.

Очевидно, что обращение к опыту художественных школ XX века имеет практическую значимость, вместе с этим Баухаус и ВХУ-ТЕМАС представляют интерес и как два социокультурных феномена, имеющих сходную оболочку, но различное содержание, сыгравшее ключевую роль в судьбе каждого из этих художественных течений. В современном научном сообществе исследователи проводят их сравнительный анализ [18; 20].

Целью данного исследования является анализ философских идей крупнейших художественных течений – не столько как педагогических школ, сколько как инструментов выстраивания немецкой и советской культур. Для достижения поставленной цели был применен сравнительно-исторический анализ, изучение научной литературы в области философии, искусства, истории и художественного образования. В качестве гипотезы исследования выдвигается тезис о несопоставимости идейного содержания художественных школ Баухауса и ВХУТЕМАСа, объясняющей различные подходы, результаты, последствия и судьбу их существования.

Содержание исследования

В начале XX в. общество переживало существенные изменения: укрепление индустриального производства и зарождение массовой культуры. Исследователи отмечают «резкий перелом, затронувший одновременно социальные, утилитарные и эстетические особенности восприятия окружения людей» [1, с. 16]. В результате этого появилась необходимость обустроить быт и всю окружающую среду новым способом, в основе которого должны были положены такие характерные принципы, как универсализм, массовость, стандартизованность, технологичность [9, с. 23].

Беспрецедентным союзом деятелей искусства, фабрикантов, коммерсантов и других интеллигентных профессий стало образование Германского художественно-промышленного союза Веркбунда [8, с. 108]. Его целью стало «повышение качества промышленной продукции путем совместных усилий искусства, индустрии и ремесла, а также пропаганда и всестороннее изучение этих проблем» [14], однако наступившая Первая мировая война привела к закрытию союза.

Первые художественные школы появились в Советской России и в Германии в 1919 г., и их появление в этих странах и в этот период закономерны и обусловлены событиями, происходившими внутри государств. Для Германии война закончилась экономическим кризи-

[108]

сом, высоким уровнем инфляции, низкой конкурентоспособностью немецких товаров из-за их плохого качества. Государству жизненно необходимы были оригинальные архитектурно-дизайнерские решения, направленные на массовое производство товара с низкой себестоимостью. Очевидно, что власть поддерживала творческую инициативу, способную принести конкретные результаты уже в первые годы деятельности Баухауса. В середине 1920-х гг. было возвращено крупномасштабное строительство многоквартирных домов, что подтолкнуло на применение новых для своего времени идей, подходов, новых материалов и конструкций [10, с. 209–210].

В России Первая мировая война обострила социально-экономический и политический кризисы, ускорившие начало Октябрьской революции. Перед идеологами нового государства стояла задача построить социалистическое общество, характерными чертами которого являлись коллективизм, возвышение общественных интересов над личными, любовь к труду. Принципиально новому обществу необходим был «новый человек» [7, с. 240], конструирование которого было возможно через искусство, воспитание, образование, создание новой окружающей среды, быта, пропаганду новых ценностей. В политике конструирования «нового человека» советские идеологи сделали акцент на образование общественных объединений, в рамках которых возможно было реализовать сразу несколько задач из вышеперечисленных. Одним из подобных объединений стал ВХУТЕМАС (Высшие художественно-технические мастерские).

Культурные предпосылки определили идейное содержание, а также цели, задачи, характер деятельности и место Баухауса и ВХУТЕМАСа в истории. Основатель Баухауса, немецкий архитектор Вальтер Гропиус ставил цель «понять сущность искусства архитектуры» [9, с. 50], выйти за рамки какого бы то ни было «стиля», системы или догмы и оказать влияние на всю сферу формообразования [9, с. 51]. В результате чего должен быть сформулирован новый подход во всей архитектурно-дизайнерской деятельности. Основатели ВХУТЕМАСа ставили перед собой цель объединить художников, мастеров для переустройства всего быта. Художник был «должен <...> создать такие образцы одежды, обстановки и жилища, которые были бы приемлемы, отличались <...> дешевизной материалов и могли <...> быть производимы в массовом масштабе» [1, с. 15].

Перед немецкими мастерами стояла задача создать принципиально новый продукт, поэтому преподаватели школы Баухаус первоначально стремились усилить воображение, творческие способно-

сти студентов для раскрытия всего творческого потенциала [11, с. 8]. Результатом такого подхода стали оригинальные разработки, идеи и технологии, применение которых актуально на сегодняшний день (например, проектирование образцов изделий для массового производства Л. Мохой-Надь, формирование стандартов общественных пространств и жилых помещений и создание мебели с использованием хромированных трубок по идеям Г. Мейера) [15].

В деятельности ВХУТЕМАСа индивидуалистический подход отрицался согласно идеологическим принципам и отсутствию необходимости. Преподавателям, среди которых были, как правило, молодые специалисты, [19, с. 81] было необходимо научить мастера в короткие сроки проектировать удобные, простые вещи для всего населения. Поэтому деятельность ВХУТЕМАСа имела высокую значимость как педагогическая школа, о чем свидетельствует внедрение общехудожественных пропедевтических дисциплин, «объективного метода» преподавания [19, с. 54]. Вместе с тем художники ВХУТЕМАСа создавали оригинальные проекты и находили различные концептуальные решения в дизайне. Например, Н. Ладовский применял психоаналитический метод в проектировании, В. Кринский разработал экспериментально-методические проекты «Форма и светотень», В. Татлин проводил эксперименты с применением различных материалов [15]. Однако большинство работ преподавателей и студентов отправлялись в архив и через несколько десятилетий уничтожались за ненадобностью [19, с. 9].

Художественные школы были закрыты в одно десятилетие. Последний директор Баухауса Людвиг Мис ван дер Роэ руководил школой три года и стремился оградиться от политики, однако в сложившейся политической обстановке и смене власти в 1933 г. невозможно было оставаться аполитичным, в результате школа была закрыта [3, с. 5–6]. Деятельность ВХУТЕМАСа прекратила свое существование тремя годами ранее вместе с проведением реформы высшего образования, согласно которой выпускавшийся мастер должен был быть привязан к конкретному производству [19, с. 80]. В результате этого сложившаяся структура образования во ВХУТЕМАСе перестала отвечать новым задачам.

Выводы

Школы Баухауса и ВХУТЕМАСа были антикризисными решениями политики двух государств, поэтому по достижению целей и выполнению поставленных задач они стали неудобными и незна-

[110]

чимыми для власти. Однако идейное содержание определило место школ в культурной памяти. Творчество художников было направлено непосредственно на развитие дизайна в культуре, в то время как ВХУТЕМАС был инструментом решения идеологических задач, и дизайн оставался второстепенным, что отрицательно сказалось на развитии этой области в стране в последующие годы. К настоящему времени современное профессиональное сообщество наиболее часто обращается к памяти художников Баухауса, о чем свидетельствуют актуальность их разработок на сегодняшний день, места памяти – музеи в разных городах и странах (Bauhaus Museum Weimar; Bauhaus Center Tel Aviv). К памяти художников ВХУТЕМАСа обращаются, но в меньшей степени, хотя в части источников его называют «советским Баухаусом».

Подобная практика является наглядным примером того, в какой степени могут быть применимы материалистический и антропоцентрический подходы в искусстве. Первый обуславливает существование каждого культурно-просветительского объединения исключительно в качестве инструмента достижения цели, при этом любые оригинальные идеи, способные привести общество к прогрессу, убираются в «ящик». Второй, антропоцентрический подход, более эффективен, поскольку способствует активному генерированию идей по улучшению жизни человека, социальной группы или всего общества.

Эта тема является до сих пор актуальной как для дизайнеров, так и для других гуманитарных специальностей. Отход от канона, например нарушение основ композиции, способствует появлению новых оригинальных идей, которые могут стать основой для улучшения существующих форм бытия или создания новых, и современный дизайн является тому доказательством.

Список литературы

1. Аронов В. Р. Баухауз и ВХУТЕМАС в зеркале истории // Баухауз и художественные школы эпохи авангарда: материалы международной конференции, посвященной 100-летию Баухауза, Москва, 17–19 апреля 2019 года. – М.: Московская государственная художественно-промышленная академия им. С. Г. Строганова, 2019. – С. 14–21.
2. Ауров В. В. Траектории развития теории архитектурного пространства XX века // Архитектура и современные информационные технологии. – 2020. – № 4 (53). – С. 57–73.
3. Баухауз: сб. ст. / сост. Ю. Семёнова. – М.: Чертог Волка, 2012. – 56 с.
4. Баухауз и художественные школы эпохи авангарда: материалы международной конференции, посвященной 100-летию Баухауза, Москва, 17–19 апреля 2019 года. – М.: Московская государственная художественно-промышленная академия им. С. Г. Строганова, 2019. – 272 с.

5. Верхотуров Ф. В. Городок Баухауз в Дессау и студенческие проекты ВХУТЕМАСа «Высшая художественная школа» в Москве // Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. – 2019. – № 3-2. – С. 131–144.

6. Вестники будущего: БАУХАУЗ и ВХУТЕМАС. К столетию великих дизайнерских объединений / науч. ред. Ф. В. Фуртай. – СПб.: ЛГУ имени А. С. Пушкина, 2021. – 276 с.

7. Геллер М. Я.. Машина и винтики: История формирования советского человека. – М.: МИК, 1994. – 335 с.

8. Гнедовская Т. Ю. Вальтер Гропиус и Баухауз: предыстория // Баухауз и художественные школы эпохи авангарда: материалы междунар. конф., посвященной 100-летию Баухауза, Москва, 17–19 апреля 2019 года. – М.: Московская государственная художественно-промышленная академия им. С. Г. Строганова, 2019. – С. 106–109.

9. Гропиус В. Границы архитектуры / Вальтер Гропиус; пер. А. С. Пинскер [и др.]. – М.: Искусство, 1971. – 286 с.

10. История Германии: в 3 т.: Т. 2: От создания Германской империи до начала XXI века / под общ. ред. Б. Бонвеча, Ю. В. Галактионова. – М.: КДУ, 2008. – 672 с.

11. Иттен И. Искусство формы: мой форкурс в Баухаузе и других школах / пер. с нем. Л. Монаховой. – 6-е изд. – М.: Д. Аронов, 2014. – 135 с.

12. Кандинский В. В. Точка и линия на плоскости / пер. с нем. Елены Козиной. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 236 с.

13. Клее П. Педагогические эскизы / пер. с нем. Н. Дружковой под ред. Л. Монаховой. – М.: Изд. Д. Аронов, 2005. – 54 с.

14. Козловский В. Д. Баухауз как феномен немецкой художественной культуры первой трети XX века // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2014. – № 6 (62). – С. 82–86.

15. Койнова Н. В. Роль ВХУТЕМАСа и Баухауза в становлении образования в области промышленного дизайна // Академический вестник УралНИИпроект РААСН. – 2011. – № 1. – С. 83–89.

16. Потепенко П. Ю., Чвала М. С. Формирование «нового видения» под влиянием традиций Баухауза // Баухауз и художественные школы эпохи авангарда: материалы международной конференции, посвященной 100-летию Баухауза, Москва, 17–19 апреля 2019 года. – М.: Московская государственная художественно-промышленная академия им. С. Г. Строганова, 2019. – С. 130–131.

17. Родченко А. М. Статьи. Воспоминания. Автобиографические записки. Письма / сост. В. А. Родченко. – М.: Сов. художник, 1982. – 223 с.

18. Сравнительная характеристика школ искусства Баухауз и ВХУТЕМАС (ВХУТЕИН) / А. С. Мочалова, А. И. Торопова, Е. М. Шамина, А. И. Домнина // Современные научные исследования и инновации. – 2019. – № 6 (98). – С. 84–86.

19. Хан-Магомедов С. О. Высшие государственные художественно-технические мастерские. ВХУТЕМАС: в 2 кн. Кн. 2. Архитектура, дерево, металл, керамика, графика, живопись, скульптура, текстиль. – М.: Лады, 2000. – 487 с.

20. Чижова Е. В. Главные архитектурные школы XX века: Баухауз и ВХУТЕМАС. Характеристика и сравнительный анализ // XLVII итоговая студенческая научная конференция УдГУ: Материалы Всерос. конф., Ижевск, 01–30 апреля 2019 года / отв. ред. А. М. Макаров. – Ижевск: Удмуртский государственный университет, 2019. – С. 401–403.

References

1. Aronov, V. R. (2019). Bauhaus i VHUTEMAS v zerkale istorii [Bauhaus and VHUTEMAS in mirror of history]. *Bauhaus i hudozhestvennyye shkoly epohi avangarda: Materialy mezhdunarodnoj konferencii. Konferenciya posvyashchena 100-letiyu Bauhauza* [Bauhaus and art school of the avant-garde era: materials of the international conference. Conference dedicated to the centenary of the Bauhaus]. Moskva: Moskovskaya gosudarstvennaya hudozhestvenno-promyshlennaya akademiya im. S. G. Stroganova. pp. 14–21. (In Russian).

2. Aurov, V. V. (2020). Traektorii razvitiya teorii arhitekturnogo prostranstva XIX veka [Trajectories of development of the theory of architectural space]. *Arhitektura i sovremennye in-*

- [112] *formatsionnye tekhnologii* [Architecture and state-of-the-art IT solutions]. No. 3. pp. 57–73. (In Russian).
3. Bauhaus: sb. st. [Bauhaus: collection of articles] (2012) / sost. Yu. Semyonova. Moskva: Chertog Volka. 56 p. (In Russian).
 4. Bauhaus i hudozhestvennye shkoly epohi avangarda: Materialy mezhdunarodnoj konferentsii. Konferentsiya posvyashchena 100-letiyu Bauhauza (2019) [Bauhaus and art school of the avant-garde era: materials of the international conference. Conference dedicated to the centenary of the Bauhaus]. Moskva: Moskovskaya gosudarstvennaya hudozhestvenno-promyshlennaya akademiya im. S. G. Stroganova, 272 p. (In Russian).
 5. Verhoturov, F. V. (2019). Gorodok Bauhauz v Dessau i studencheskie proekty VHUTEMASa "Vysshaya hudozhestvennaya shkola" v Moskve [Bauhaus town in Dessau and student projects of VHUTEMAS "Higher Art School" in Moscow]. *Dekorativnoe iskusstvo i predmetno-prostranstvennaya sreda. Vestnik MGHPA* [Decorative Art and environment. Gerald of the MGHPA]. No. 3-2. pp. 131–144. (In Russian).
 6. XLVII final student scientific conference of UdSU: Materials of the All-Russian Conference, Izhevsk (2021) [Messengers of the future: Bauhaus and VHUTEMAS. To the centenary of the great design associations]. Sankt-Peterburg: Leningradskij gosudarstvennyj universitet imeni A. S. Pushkina. 276 p. (In Russian).
 7. Geller, M. Y. (1994). *Mashina i vintiki: Istoriya formirovaniya sovetskogo cheloveka* [The machine and the cogs: the history of the formation of the soviet man]. Moskva: MIK. 335 p. (In Russian).
 8. Gnedovskaya, T. Y. (2019). Val'ter Gropius i Bauhauz: predystoriya [Val'ter Gropius and Bauhaus]. *Bauhauz i hudozhestvennye shkoly epohi avangarda: Materialy mezhdunarodnoj konferentsii. Konferentsiya posvyashchena 100-letiyu Bauhauza* [Bauhaus and art school of the avant-garde era: materials of the international conference. Conference dedicated to the centenary of the Bauhaus]. Moskva: Moskovskaya gosudarstvennaya hudozhestvenno-promyshlennaya akademiya im. S. G. Stroganova. pp. 106–109. (In Russian).
 9. Gropius, V. (1971). *Granitsy arhitektury* [Boundaries of architecture]. Moskva: Iskusstvo. 286 p. (In Russian).
 10. Istoriya Germanii: v 3 t.: T. 2: Ot sozdaniya Germanskoj imperii do nachala XXI veka (2008) [The history of Germany in 3 volumes: Part 2: From the creation of the German Empire to the beginning of the XXI century] / ed. by B. Bonvecha. Moskva: KDU. 672 p. (In Russian).
 11. Itten, I. (2014) *Iskusstvo formy: moj forkurs v Bauhauze i drugih shkolah* [The Art of Form: my for-course at the Bauhaus and other schools]. Moskva: D. Aronov. 135 p. (In Russian).
 12. Kandinskij, V. V. (2005). *Tochka i liniya na ploskosti* [Point and line on the plane]. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. 236 p. (In Russian).
 13. Klee, P. (2005). *Pedagogicheskie eskizy* [Pedagogical sketches]. Moskva: izd. Aronov. 54 p. (In Russian).
 14. Kozlovskij, V. D. (2014). *Bauhaus kak fenomen nemetskoj hudozhestvennoj kul'tury pervoj treti XX veka* [Bauhaus as a phenomenon of German artistic culture of the first third of the XX century]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstva* [Moscow State University of culture and art Journal] No. 6 (62). pp. 82–86. (In Russian).
 15. Kojnova, N. V. (2011). *Rol' VHUTEMASa i Bauhauza v stanovlenii obrazovaniya v oblasti promyshlennogo dizajna* [The role of VHUTEMAS and Bauhaus in the formation of education in the field of industrial design]. *Akademicheskij vestnik UralNIIProekt RAASN*. No. 1. pp. 83–89. (In Russian).
 16. Potapenko, P. Yu. Chvala, M. S. (2019). Formirovanie "novogo videniya" pod vliyaniem tradicij Bauhauza [Formation of a new vision under the influence of the Bauhaus tradition]. *Bauhaus i hudozhestvennye shkoly epohi avangarda : Materialy mezhdunarodnoj konferentsii. Konferentsiya posvyashchena 100-letiyu Bauhauza* [Bauhaus and art school of the avant-garde era: materials of the international conference. Conference dedicated to the centenary of the Bauhaus]. Moskva: Moskovskaya gosudarstvennaya hudozhestvenno-promyshlennaya akademiya im. S. G. Stroganova. pp.130–131. (In Russian).
 17. Rodchenko, A. M. (1982). *Stat'i. Vospominaniya. Avtobiograficheskie zapiski. Pis'ma* [Articles. Remembers. Autobiographical notes. Letters] Moskva: Sov. hudozhnik. 223 p. (In Russian).

18. Sravnitel'naya harakteristika shkol iskusstva Bauhaus i VHUTEMAS (VHUTEIN) (2019) [Comparative characteristics of Bauhaus and VKHUTEMAS schools]. *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii* [Modern scientific research and innovation] / A. Mochalova, A. Toropova, E. Shamina, A. Dominina. No. 6 (98). pp. 84–86. (In Russian).

19. Han-Magomedov, S. O. (2000). *Vysshie gosudarstvennye hudozhestvenno-tekhnicheckie masterskie. VHUTEMAS : v 2 kn. Kn. 2: Arhitektura, derevo, metall, keramika, grafika, zhivopis', skulptura, tekstil'* [Higher state art and technical workshops. VKHUTEMAS: in 2 books. Book 2: Architecture, wood, metal, ceramics, graphics, painting, sculpture, textiles] Moskva: Lad'ya. 487 p. (In Russian).

20. Chizhova, E. V. (2019). Glavnye arhitekturnye shkoly XX veka: Bauhaus i VHUTEMAS. Harakteristika i sravnitel'nyj analiz [The main architectural schools of the XX century: Bauhaus and VKHUTEMAS. Characteristics and comparative analysis]. *XLVII itogovaya studencheskaya nauchnaya konferentsiya UdGU: Materialy vserossijskoj konferentsii*. [XLVII final student scientific conference of UdSU: Materials of the All-Russian Conference]. Izhevsk: Udmurtskij gosudarstvennyj universitet. pp. 401–403. (In Russian).

Личный вклад соавторов
Personal co-authors' contribution
50/50

Об авторах

Дунаева Стефания Леонидовна, ассистент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID: 0000-0002-0779-8137; e-mail: dunaeva.sl@yandex.ru

Скакун Анатолий Александрович, старший преподаватель кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID: 0000-0002-4890-4338; e-mail: a.skakun@lengu.ru

About the authors

Stefaniya L. Dunaeva, assistant of the department of philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID: 0000-0002-0779-8137; e-mail: dunaeva.sl@yandex.ru

Anatoly A. Skakun, senior lecturer of the department of cultural studies and art, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID: 0000-0002-4890-4338; e-mail: a.skakun@lengu.ru

Поступила в редакцию: 14.06.2022

Received: 14 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 00.09.2022

Published: 00 Sept. 2022



Конспирология о пандемии COVID-19 как мифотворческий феномен

И. А. Коркишко

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

Введение. Глобальная пандемия, карантины, коронавирусные ограничения, высокая смертность и экономический кризис повлияли на настроения в обществе. В данной статье производится попытка проанализировать конспирологические теории о пандемии COVID-19 на предмет их мифотворческой природы.

Содержание. Обстановка нестабильности, неуверенности и страх перед будущим неизбежно привели к поиску доступных форм объяснения происходящего, среди которых одним из самых заметных явлений стал резкий всплеск мифотворчества и конспирологических теорий. В исследовании предпринята попытка определить специфику конспирологических теорий о COVID-19 как мифотворческого явления. Рассматривается история возникновения популярных теорий заговора о вреде 5G вышек и «чипировании».

Выводы. Делается вывод, что конспирологические теории о COVID-19 имеют множество мифотворческих черт. Было выявлено, что конспирологам свойственно особое осмысление реальности, образно-эмоциональная мифологизация действительности, бриколаж, представление мира как поля сакральной войны добра и зла.

Ключевые слова: конспирология, теория заговора, пандемия COVID-19, мифотворчество, вакцинация, чипирование.

Для цитирования: Коркишко И. А. Конспирология о пандемии COVID-19 как мифотворческий феномен / И. А. Коркишко // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 114–125. DOI 10.35231/18186653_2022_3_114

Original article
UDC 111 : 616 – 036.21
DOI 10.35231/18186653_2022_3_114

Conspiracy theories about the COVID-19 pandemic as a myth-making phenomenon

Il'ya A. Korkishko

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

Introduction. The global pandemic, quarantines, coronavirus restrictions, high mortality and the economic crisis have affected the mood in society. This article attempts to analyze conspiracy theories about the COVID-19 pandemic for their myth-making nature.

Content. The situation of instability, uncertainty and fear of the future inevitably led to the search for accessible forms of explanation of what is happening, among which one of the most noticeable phenomena was a sharp surge in myth-making and conspiracy theories. The study attempts to determine the specifics of conspiracy theories about COVID-19 as a myth-making phenomenon. The history of the emergence of popular conspiracy theories about the dangers of 5G towers and “chipping” is considered.

Conclusions. The author concludes that conspiracy theories about COVID-19 have many myth-making features. It was revealed that conspiracy theorists are characterized by a special understanding of reality, figurative emotionality, and mythologization of reality, bricolage, and representation of the world as a field of the sacred war of good and evil.

Key words: conspirology, conspiracy theory, COVID-19 pandemic, myth-making, vaccination, chipping.

For citation: Korkishko, I. A. (2022). Konspirologiya o pandemii COVID-19 kak mifotvorcheskij fenomen [Conspiracy theories about the COVID-19 pandemic as a myth-making phenomenon]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 114–125. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_114

Введение

Современное общество за последние годы столкнулось со множеством потрясений, которые за короткое время кардинально меняли привычный уклад жизни. Глобальная пандемия, карантины, коронавирусные ограничения, высокая смертность и экономический кризис, помимо непосредственного влияния на жизнь, также повлияли и на настроения в обществе, на массовое сознание. Прежние социальные связи оказались разрушены, либо ограничены вследствие изоляции. Обстановка неопределенности, неуверенности в завтрашнем дне и страха перед будущим, неизбежно привела к поиску доступных форм объяснения происходящего, среди которых одним из самых заметных явлений стал резкий всплеск мифотворчества и конспирологических теорий.

По состоянию на сегодняшний день можно наблюдать расширение и данного феномена в самых разнообразных сферах общественной жизни. По мнению А. Г. Дугина, конспирологические теории стали сверхпопулярны именно «в эпоху постмодерна, с его тягой к экстравагантным и диспропорциональным построениям, к абсурду, к наложению друг на друга различных контекстов, к ироничному осмеянию духа Просвещения, рационального и позитивистского отношения к истории, политике, культуре, искусству» [3, с. 3–4]. Укоренение конспирологического сознания в обществе нуждается в комплексном изучении, а также в установлении сущностных особенностей конспирологии как явления.

Конспирология как предмет для анализа в российской науке пока представлена слабо. В силу новизны изучаемого объекта (касательно пандемии COVID-19) исследования по данной теме многочисленны и носят фрагментарный характер. Так, С. П. Артеев исследовал предпосылки и этапы развития ковидных теорий заговора [2]. Влияние коронавируса на религиозные дискурсы медицинской конспирологии анализирует А. М. Прилуцкий [6]. М. Г. Мягков, Т. А. Кубрак, В. В. Латынов, Ю. О. Мундриевская рассмотрели психологические предпосылки конспирологических убеждений о COVID-19 [4].

В данной статье предпринята попытка проанализировать конспирологические теории о пандемии COVID-19 в ракурсе их мифотворческой природы.

Содержание исследования

Понятие «конспирология» подразумевает под собой теорию заговора или совокупность таких теорий в целом. Это существу-

ющая концепция о том, что все значимые события в ходе истории являются следствием деятельности тайной влиятельной группы лиц (спецслужбы, секретные международные организации, например, масонская ложа и др.).

Конспирология (теория заговора) присваивает данной группе сверхобычные возможности в управлении политикой и сознанием масс. Все действия заговорщиков предпринимаются с целью получения выгоды, удовлетворения амбиций или других интересов данной организации. Чаще всего это приобретение экономической или политической власти.

Для понимания конспирологической теории необходимо понять, каким образом определить, что перед нами теория заговора. Конспирологи утверждают, что зловещие тайные умыслы различных элит реальны, аргументируя это заговорами, существовавшими в истории. И. Яблоков приводит четыре критерия, которые показывают, что перед нами особая интерпретация событий [10, с. 14]:

1. Существование тайного плана, который преследует своей целью уничтожение мира или государства, или мировой финансовый кризис. Никто в мире не подозревает о существовании этого плана, но адресат узнает о нем из конспирологического текста.

2. Тайная организация, которая реализует тайный план. В такой организации могут состоять как люди, так и иные существа. Соккрытие этой организации включает в себя фабрикацию или удаление доказательств или влияние на тех, кто контролирует официальное повествование.

3. В результате реализации тайного плана, происходит ухудшение условий жизни сообщества, в котором существует теория заговора. Изредка встречаются тайные сообщества, которые пытаются защитить человечество от угрозы, но подобные примеры невероятно редки.

4. В конечном итоге тайная организация стремится к получению еще большей власти, чем та, что у нее имеется. Здесь можно отметить противоречивость конспирологии – влияние тайного сообщества настолько велико, что их власть представляется практически безграничной. Однако, по мнению конспирологов, если жизнь ухудшается, значит заговорщики продолжают свое дело по захвату власти.

Из-за этих особенностей теории заговора трудно опровергнуть. Все контрдоказательства или отсутствие доказательств рассматриваются как результат секретности и сокрытия. Данные из обычных источников отвергаются по той же причине. СМИ и научные круги часто считаются частью заговора. На практике это подразумевает мировоззрение, основанное на нетрадиционных источниках, а также скептицизм или презрение к тем, кто поддерживает официальную версию, что формирует особое конспирологическое сознание.

Пандемия COVID-19 спровоцировала множество различных теорий заговора о природе вируса и способах его распространения. Одними из самых заметных являются теории о вреде 5G вышек и вакцинации. Это далеко не все популярные теории о коронавирусе, но для нас они представляют особый интерес, поскольку мы можем отследить историю их появления.

Начало конспирологической теории о влиянии сотовых вышек 5G на распространение коронавируса можно проследить с января 2020 г., когда бельгийская газета «Het Laatste Nieuws» (22.01.2020) опубликовала интервью с терапевтом по имени Крис ван Керкховен, который заявил, что мобильная связь нового стандарта опасна для здоровья, и что эпидемия коронавируса, возможно, связана с новой технологией 5G. В том же интервью журналист отмечал, что вокруг китайского города Уханя, с которого и началась пандемия, с 2019 года развернута большая сеть новых вышек связи¹. Комментарии Керкховена были быстро подхвачены противниками технологии 5G на локальном уровне, ссылавшимися на данную статью. За несколько дней теория заговора распространилась на десятки страниц Facebook, обрастая новыми подробностями (к примеру что радиоизлучение от вышек 5G подавляет иммунную систему человека, создавая благоприятную почву для распространения вируса, или что вышки являются переносчиками вируса, либо его причиной).

Теории об опасности новых технологий не новы, развиваясь на протяжении десятилетий на фоне опасений по поводу высоковольтных линий электропередач или мобильных телефонов. В случае с коронавирусом они нашли свое новое выражение.

Впоследствии была разработана вакцина, как самый эффективный способ остановить пандемию. Данный факт стал мощным толчком для формирования новых конспирологических теорий,

¹ Temperton, James. How the 5G coronavirus conspiracy theory tore through the internet / Wired. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.wired.co.uk/article/5g-coronavirus-conspiracy-theory> (дата обращения: 18.01.2022).

связанных с вакцинацией. Прививки обвиняли в угрозе здоровью, в провоцировании развития вируса или других болезней, негативном влиянии на фертильность, неэффективности, изменении ДНК человека, большом количестве побочных эффектов.

Недоверчивая среда стала благоприятным пространством для возникновения и развития самых разнообразных конспирологических теорий. Люди во многих странах стали отказываться от прививки, опасаясь чипирования, которое якобы организовал бизнесмен Билл Гейтс. Журнал «The Verge» выпустил исследование, в котором выделил несколько основных этапов появления новой конспирологической теории¹.

Отвечая на вопросы зрителей, в марте 2020 г. Билл Гейтс спрогнозировал, что однажды у всех людей будет карточка с записанными медицинскими данными, в том числе информацией о прививках. Бизнесмен утверждал, что такая карточка будет условием пропуска в любые заведения. Через день шведский веб-сайт о биохакинге написал о комментарии Гейтса. Администраторы сайта почувствовали необходимость в своих разработках вживляемых микрочипов и предложили им широкомасштабное массовое применение в целях медицинской потребности. На сайте был выложен материал с заголовком «Bill Gates will use microchip implants to fight coronavirus» (Билл Гейтс будет использовать имплантированные микрочипы для борьбы с коронавирусом).

Спустя несколько дней баптистский пастор Адам Фаннин наткнулся на данную запись в интернете. Он превратил фантазию биохакеров в библейское пророчество, ссылаясь на Священное Писание, выпустил об этом видео. В своей проповеди он затрагивал теорию заговора о том, что Гейтс с помощью своего бизнеса и благотворительности стремится сократить количество людей на планете. Пастор добавил к заголовку биохакеров слово «вакцина», после чего распространилась новая теория заговора, постоянно обрастая дополнительными подробностями.

Для появления конспирологической теории в группе всегда необходим определенный базис в виде страха или недоверия: «Вере в конспирологические теории способствовало и наличие у человека импульсивности и низкого уровня межличностного доверия» [4, с. 157]. В представленных теориях ясно прослеживается страх

¹ Where did the covid microchip vaccine conspiracy theory come from anyway? / The Verge. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theverge.com/22516823/covid-vaccine-microchip-conspiracy-theory-explained-reddit> (дата обращения 20.01.2022)

[120] перед новой болезнью (что сформировало теорию, в которой она отрицается), страх новых технологий, недоверие к политическим конкурентам, к элитам и т. д. На основе этих эмоций формируется вещественный образ в виде заговорщиков, появление которых конспирологи находят в свершившихся событиях.

В представленных примерах конспирология формируется стихийно, являясь естественным результатом работы конспирологического сознания, без вмешательства чьих-либо интересов. На примере теорий о вреде вышек 5G и «чипировании», мы можем отследить появление идеи заговора у конкретных людей, пастора Адама Фаннина и терапевта Крис ван Керховена, однако в их нельзя назвать полноценными мифотворцами данных теорий. В каждом из представленных примеров причиной возникновения подозрений о заговоре является не столько творческий потенциал конкретно представленных людей, сколько способность массового конспирологического сознания осмыслить происходящее определенным образом.

Конспирологический нарратив формирует особую проекцию реальности, овеществляя тревоги внутри группы и создавая интерпретацию событий, подчиненную теории заговора. Теория заговора всегда является овеществлением какого-либо страха, который приобретает различные объективные или образные формы. По утверждению А. М. Прилуцкого:

«В архаическом семиозисе под влиянием страхов, продуцируемых вызовом новой рациональности, происходит семиотическая перверсия образа врача, который оказывается в итоге включенным в семантическое поле «смерть»» [6, с. 110].

Теория о вреде 5G вышек овеществляет страх прогресса и новых технологий. Обычный человек не понимает принципов работы такой вышки, не говоря уже про влияние на здоровье, и если он не доверяет людям, которые ее изобрели и построили, то закономерно появляется тревога о ее сущности, которая находит свою форму в теории заговора. В конспирологии сущность и влияние 5G вышки объясняется не столько механизмом ее работы, сколько целями, которые преследует ее создатель. Принципы устройства, по которым она якобы наносит вред, остаются вторичными, поэтому мы можем наблюдать множество различных версий ее работы. Научные характеристики работы вышки не замечаются, игнорируются, либо признаются поддельными. Согласно данной теории заговора, 5G вышки наносят вред людям, поскольку являются разработкой

тайной организации. Причинно-следственная связь заменяется генетической, происхождение предмета представляет его сущность.

Адам Фаннин уже верил в конспирологическую теорию о Билле Гейтсе. Он просто осмыслил новость с заголовком о том, Гейтс будет использовать имплантированные микрочипы для борьбы с коронавирусом, увидев в нем библейское пророчество. Теория заговора, в которой важную роль играет Билл Гейтс, относится к категории теорий, описывающих заговор современных элит. Такие теории являются овеществлением страха перед людьми, обладающими властью, поскольку власть в мифологическом сознании представлялась сакральной. Современные элиты полностью оторваны от обычных людей, в связи с чем они воспринимаются как неведомые, чужие и становятся элементами различных конспирологических мифов¹.

Случай с терапевтом Крисом ван Керховеном точно так же формируется на основе технофобного мифа, ядром которого являются мифологемы, интерпретирующие прогресс и современные технологии как негативные явления. Специфика современности заключается в тотальном непонимании работы новейших технологий большинством населения, что в конечном итоге приводит к отчужденности и страху перед ними. Теории заговора об опасности 5G вышек стихийно зародились начиная с момента их появления в окружении обычных людей, терапевт с журналистом лишь интерпретировали существующий факт пандемии в данном контексте².

Каждый из приведенных выше примеров иллюстрирует лишь начало формирования новой теории заговора. Полноценно данные теории формируются после попадания в информационное пространство, где происходит коллективное осмысление. В различных группах происходит формирование различных версий одной теории, отвечая запросам сообщества, в котором конспирология распространяется:

«Наиболее притягательны теории заговора, адаптированные к местным реалиям. Например, вирус призван сократить население старшего возраста, чтобы не платить им пенсию и освободив рабочие места для более молодых людей. Или же влияние вируса призвано опустошить территории отдельных стран от основного населения и их место займут мигранты (китайские, арабские и т. д.)» [1, с. 75].

¹ Marcel Bubert, Wolfram Drews, André Krischer. Conspiracy theories as criticism of elites: on the long history of a current phenomenon / University of Münster. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/en/aktuelles/schwerpunkte/epidemien/06_thema_verschwoerung.html (дата обращения 18.01.2022)

² Alex Hern. How baseless fears over 5G rollout created a health scare / The Guardian. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theguardian.com/technology/2019/jul/26/how-baseless-fears-over-5g-rollout-created-a-health-scare> (дата обращения: 19.01.2022).

[122]

Неизменной всегда остается только мифологема, в рамках которой происходит формирование различных версий происходящего. Таким образом, теория заговора мифологизирует действительность, наделяя предметы мифологической общностью. Обобщенные образы встраиваются в представления о мире, воспринимаясь как реальные, на основе чего происходит продолжение мифотворческого процесса:

«Мифологический комплекс “чипирование-вакцинирование” обладает значительным перлокутивным потенциалом, формируя и усиливая в эсхатологическом дискурсе модальность страха. Надо полагать, активная воспроизводимость данного мифотологического комплекса обусловлена его способностью формировать дискурс» [7, с. 115].

Одной из причин столь высокой популярности конспирологических теорий С. П. Артеев считает невозможность для многих людей ориентироваться в больших массивах информации:

«На фоне резко усилившихся по объемам и ускорившихся в единицу времени медиапотоков создается типичная ситуация невозможности для подавляющего большинства людей критически оценивать получаемые данные. Критическое мышление по-прежнему не стало ключевой компетенцией человека вне зависимости от его рода занятий» [2, с. 59].

Упрощенная образно-эмоциональная модель «злых заговорщиков» как причина вакцинации или установления 5G вышек является универсальным ответом на вопрос о принципах их работы, не требуя от конспиролога усилий в изучении предмета. Определенный субъект с ясными намерениями и планами как организатор пандемии намного понятнее и проще, чем череда различных событий, которые далеко не всегда еще могут быть связаны друг с другом.

Связи в конспирологическом мифе являются основополагающим элементом, где ничего не происходит случайным образом, поскольку всегда выявляются признаки воздействия тайной организации. Объяснение этих связей происходит посредством бриколажа, используя подручные средства, которые предоставляет массовая культура, в связи с чем вакцинация отождествляется с микрочипами и наделяется эсхатологическим смыслом.

Можно наблюдать особый принцип всеобщей связи явлений, которые осмысляются конспирологическим способом. Теориям заговора присущ символизм, конспиролог видит знаки и различные проявления заговорщиков. Считается, что заговорщики оставляют компрометирующие следы, которые доказывают существование заговора. Конспиролог видит структуру и взаимосвязь в случайных

либо бессвязных массивах информации, придавая этому исключительную важность, поскольку таким образом для человека раскрывается сущность предметов и явлений, указывающих на намерения заговорщиков: «Иллюзии, будучи триггером коллективных представлений, способствуют формированию особой логики отношения к фактам и событиям» [8, с. 101]. Если какой-то предмет признается связанным с тайной организацией, то он может приобрести сверхъестественные свойства или способности, поскольку влияние заговорщиков является неизмеримым или безграничным. Появляется глупина для интерпретаций, которая позволяет воспроизводить новые вариации теории.

Теория заговора призывает бороться с существующим миропорядком, в чем проявляется ее деятельностная сущность. Конспирология призывает своих последователей к определенным действиям, основным из которых является поиск все новых фактов наличия тайной организации с целью её разоблачения и последовательной борьбы. Помимо поиска тайных знаков и посланий, конспирологическая теория призывает отвергать общепринятые нормы как продукт заговорщиков. Это проявляется в отказе от классической вакцинации, избавления от 5G вышек и сопутствующие этому явления. Мир представляется полем сакральной войны между силами добра (конспирологами) и зла (заговором), которая требует от участников активности – как в информационном плане, так и в виде действий.

Отличительной чертой мифологического мышления является использование бинарных оппозиций, которые выступают определяющими структурными элементами мифологического дискурса. В соответствии с этим «мыслительный мир архаического общества организован по принципу дуализма: все принадлежит либо той, либо другой стороне. Отсюда – универсальное деление на “своих” и “чужих”, на “друзей” и “врагов”» [9, с. 1]. Подобный формат восприятия близок конспирологическому сознанию.

Теории заговора приобретают коллективный характер. Они формируются в определенных группах, расширяя сферы своего влияния по мере распространения конспирологического мифа. Участники образуют замкнутый информационный пузырь, поскольку теории заговора непроницаемы для критики:

«Мы все же зачастую вправе говорить и о сообществах, специально ориентированных на производство, потребление и распространение конспирологических нарративов, и о своеобразных семантических или тематических полях, к которым тяготеют последние» [5, с. 91].

[124]

Люди отдают предпочтение общению с похожими людьми, не позволяя несогласным вторгнуться в их информационное пространство. Это же является причиной воссоздания новых версий и теорий, поскольку такая группа также выступает коллективным мифотворцем, расследуя новые явления общественной жизни через призму конспирологического сознания.

Вывод

Теории заговора о пандемии Covid-19 содержат множество мифотворческих черт. На примере теорий заговора о 5G вышках и «чипировании» было выявлено, что конспирологическому сознанию свойственно особое осмысление реальности, благодаря чему происходит мифотворческий процесс. На основе эмоций страха и недоверия формируется вещественный образ в виде заговорщиков, действия которых обнаруживаются в свершившихся событиях. Теория заговора мифологизирует действительность, наделяя предметы мифологической общностью. Причинно-следственные связи заменяются генетическими, происхождение предмета представляет для конспиролога его сущность. Наблюдается особый принцип всеобщей взаимосвязи явлений, объяснение этих связей происходит посредством бриколажа. В конспирологии мир представляется полем сакральной войны между силами добра и зла, требуя от участников активности. Странники теории заговора формируют замкнутый информационный пузырь, выступая коллективным мифотворцем.

Список литературы

1. Ардашев Р. Г. Конспирологические теории в период пандемии: эффекты сознания // Социология. – 2021. – № 5. – С. 74–81.
2. Артеев С. П. Пандемия COVID-19: конспирология и антиконспирология // Власть. – 2022. – Т. 30. – № 1. – С. 58–63.
3. Дугин А. Г. Конспирология. – М.: Арктогея, 2005. – 624 с.
4. Мягков М. Г., Кубрак Т. А., Латынов В. В., Мундриевская Ю. О. Пандемия COVID-19 и конспирологические убеждения: психологические предпосылки, последствия, возможности коррекции // Вестник Томского государственного университета. – 2021. – № 467. – С. 156–163.
5. Панченко А. А. Антропология и конспирология // Антропологический форум. – 2015. – № 27. – С. 89–94.
6. Прилуцкий А. М. Коронавирусная инфекция и религиозные дискурсы медицинской конспирологии // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2020. – Т. 33. – С. 108–114.
7. Прилуцкий А. М. «Вакцинирование» vs «чипирование»: триггеры эсхатологической мифологии в условиях противоэпидемических мероприятий // Вестник Северного (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. – 2021. – Т. 21. – № 3. – С. 108–118.
8. Хохлов А. А. Конспирологические теории как феномен медиавоздействия на общественное сознание // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. – 2020. – № 2. – С. 94–102.

9. Щербинина Н. Г. Архаика в российской политической культуре // Полис. Политические исследования. – 1997. – № 5. – С. 127–139.

10. Яблоков И. Русская культура заговора: конспирологические теории на постсоветском пространстве / пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2020. – 428 с.

References

1. Ardashev, R. G. (2021). Konspirologicheskie teorii v period pandemii: efekty soznaniya [Conspiracy theories during a pandemic: the effects of consciousness]. *Sociologiya* [Sociology]. No 5, pp. 74–81. (In Russian).

2. Arteev, S. P. (2022). Pandemiya COVID-19: konspirologiya i antikonspirologiya [Covid-19 pandemic: conspiracy and anti-conspiracy]. *Vlast'* [Power]. Vol. 30. No 1. pp. 58–63. (In Russian).

3. Dugin, A. G. (2005). *Konspirologiya* [Conspiracy]. Moskva: Arktogetya. 624 p. (In Russian).

4. Myagkov, M. G., Kubrak, T. A., Latynov, V. V., Mundrievskaya, Yu. O. (2021). Pandemiya COVID-19 i konspirologicheskie ubezhdeniya: psihologicheskie predposylki, posledstviya, vozmozhnosti korrektsii [COVID-19 Pandemic and conspiracy beliefs: psychological antecedents, consequences, possibilities for correction]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal]. No 467. pp. 156–163. (In Russian).

5. Panchenko, A. A. (2015). Antropologiya i konspirologiya [Anthropology and conspiracy theories]. *Antropologicheskij forum* [Anthropological forum]. No 27. pp. 89–94. (In Russian).

6. Prilutskij, A. M. (2020). Koronavirusnaya infektsiya i religioznye diskursy meditsinskoj konspirologii [COVID-19 and religious discourses of the medical conspiracy theory]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [The Bulletin of Irkutsk State University. Series: Political Science and Religion Studies]. Vol. 33. pp. 108–114. (In Russian).

7. Prilutskij, A. M. (2021). “Vakcinirovanie” vs “chapirovanie”: triggery eskhatologicheskoy mifologii v usloviyah protivoepidemicheskikh meropriyatij [Vaccination vs microchipping: triggers of eschatological mythology in the context of anti-epidemic measures]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanit. i sots. nauki* [Northern (Arctic) Federal University Bulletin]. Vol. 21. No 3. pp. 108–118. (In Russian).

8. Khokhlov, A. A. (2020). Konspirologicheskie teorii kak fenomen mediavozdeystviya na obshchestvennoe soznanie [Conspiracy theories as a phenomenon of media impact on public consciousness]. *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie* [RSUH/RGGU Bulletin. Philosophy. Sociology. Art Studies Series]. No 2. pp. 94–102. (In Russian).

9. Shcherbinina, N. G. (1997). Arkhaika v Rossijskoj politicheskoy kul'ture [Archaic in russian political culture]. *Politicheskie issledovaniya* [Political Studies]. No 5. pp. 127–139. (In Russian).

10. Yablokov, I. (2020). *Russkaya kul'tura zagovora: konspirologicheskie teorii na postsovetskom prostranstve* [Russian conspiracy culture: conspiracy theories in the Post-Soviet space]. Moskva: Al'pina non-fikshn, 428 p. (In Russian).

Об авторе

Коркишко Илья Анатольевич, магистр педагогики, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-7084-8136, e-mail: 2dragow2@gmail.com

About the author

Il'ya A. Korkishko, Master (Pedagogy), Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-7084-8136, e-mail: 2dragow2@gmail.com

Поступила в редакцию: 15.07.2022

Received: 15 July 2022

Принята к публикации: 22.08.2022

Accepted: 22 Aug. 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Научная статья
УДК 2 – 1 (470)
DOI 10.35231/18186653_2022_3_126



Описание религиозных аспектов «параллельных» обществ в российском исследовательском дискурсе*

М. Ю. Смирнов

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация;
Институт Африки Российской академии наук,
Москва, Российская Федерация*

Введение. В статье рассматривается понятийный аппарат научных исследований феномена «параллельных» обществ применительно к изучению их религиозных аспектов современным религиоведением.

Содержание. Автор ставит и решает следующие исследовательские задачи. Во-первых, это «инвентаризация наличного арсенала» – обзор терминологического аппарата описания феномена «параллельных» обществ, применяемого в зарубежной и российской научной литературе. Во-вторых, это анализ смыслового содержания понятий российского научного дискурса, относящихся к теме «параллельных» обществ и смежной проблематике. В-третьих, анализ возможности формирования системы концептуально связанных понятий для адекватного описания феномена «параллельных» обществ на основе научного аппарата религиоведения и научного аппарата других социально-гуманитарных наук. В-четвертых, определение согласованных смыслов понятийного аппарата разных направлений социогуманитарных наук для обозначения различных модусов и аспектов религиозного фактора в «параллельных» обществах.

Выводы. Тема религиозного фактора в «параллельных» обществах является предметным полем для повышения религиоведческой компетентности политических и правовых институтов, её разработка усиливает практическую сторону религиоведения, которое нуждается в постоянном обновлении понятийного аппарата.

Ключевые слова: «параллельные» общества, религиоведение, научный лексикон исследований, религиозные меньшинства, государственная политика.

Для цитирования: Смирнов М. Ю. Описание религиозных аспектов «параллельных» обществ в российском исследовательском дискурсе / М. Ю. Смирнов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 126–139. DOI 10.35231/18186653_2022_3_126

* Подготовлено при поддержке РФФ, проект № 19-18-00054-П «Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен «параллельных» обществ в системе международно-политических отношений».

© Смирнов М. Ю., 2022

Original article
UDC 2 – 1 (470)
DOI 10.35231/18186653_2022_3_126

Description of religious aspects of “parallel” societies in the Russian research discourse

Mikhail Yu. Smirnov

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation;
Russian Academy of Sciences Institute of Africa,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The article examines the conceptual apparatus of the phenomenon of “parallel” society’s scientific research in relation to the study of their religious aspects

Content. The author sets and solves the following research tasks. Firstly, it is the “inventory of the available arsenal” – an overview of the terminological apparatus for describing the phenomenon of “parallel” societies used in foreign and Russian research literature. Secondly, it is an analysis of the semantic content of the Russian scientific discourse concepts related to the “parallel” societies topic and related issues. Thirdly, the analysis of the possibility of forming a system of conceptually related concepts for an adequate description of the “parallel” societies phenomenon based on the research apparatus of religious studies and the research apparatus of other social and humanitarian sciences. Fourth, the definition of the agreed meanings of the different directions of socio-humanitarian sciences conceptual apparatus to designate different modes and aspects of the religious factor in “parallel” societies.

Conclusions. The topic of the religious factor in “parallel” societies is a subject field for improving the religious competence of political and legal institutions, its development strengthens the practical side of religious studies, which needs constant updating of the conceptual apparatus.

Key words: “parallel” societies, religious studies, scientific lexicon of research, religious minorities, public policy.

For citation: Smirnov, M. Yu. (2022). Opisanie religioznykh aspektov “parallel'nykh” obshchestv v rossijskom issledovatel'skom diskurse [Description of religious aspects of “parallel” societies in the Russian research discourse]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 126–139. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_126

Введение

Феномен «параллельных» обществ в современном социуме стал одним из проявлений трансформации социокультурной реальности, прежде всего – в странах с высокоразвитой экономикой и обеспеченной богатыми ресурсами социальной инфраструктурой. Данный феномен был подробно рассмотрен в недавней коллективной монографии «Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен "параллельных" обществ в системе международно-политических отношений» (2021) [17], представившей итоги трёхлетнего исследования, проведённого научным коллективом, объединившим ряд учёных из российских университетов и академических учреждений.

Этот феномен вызван широкомасштабной миграцией в развитые страны носителей этнокультурных, религиозных и социально-бытовых паттернов поведения, существенно различающихся с паттернами основного населения стран пребывания. Во многих европейских государствах за период последней четверти XX – первой четверти XXI веков образовалась обширная мигрантская среда в формате этнических сообществ, с соответствующей религиозной идентичностью их участников. К настоящему времени произошла социальная самоорганизация этих сообществ, которая формирует уклад правил поведения, расходящийся, вплоть до конфронтации, с юридическими и повседневными нормами жизни основного населения принимающих стран – т. е. существующий как бы в параллельном режиме.

Можно говорить о качественно новой ситуации, сложившейся в сфере отношения европейских государств к мигрантам. В прежние времена, вплоть до последней четверти XX века, преобладала, условно говоря, ассимиляционная модель этих отношений. Мигранты в принимающих странах интегрировались в местный образ жизни для более полной адаптации к нему, чтобы стать частью населения и именно в этом качестве иметь доступ к социальным возможностям большинства [4]. При этом этнокультурные и религиозные черты мигрантских меньшинств не утрачивались, но их проявления были локализованы в домашне-семейном масштабе, за пределами которого они выступали чаще всего как экзотическое дополнение культурного массива основного населения. Сложившиеся в принимающих государствах иноэтнические мигрантские общины в целом поддавались ассимиляционной политике этих государств, что обеспечивало взаимоприемлемый режим сосуществования.

Потребность в трудовых ресурсах европейских государств с развитыми экономиками, но снижающимся уровнем рождаемости и старением автохтонного населения, открыла дорогу притоку больших масс мигрантов, особенно из регионов с политической нестабильностью, социальными, этническими и религиозными конфликтами. В идеологическом плане благоприятной для принятия мигрантов стала стратегия мультикультурализма, порожденная той версией демократического общества, которая возобладала с образованием Европейского союза (ЕС) [1]. В результате в странах ЕС стал нарастать сегмент мигрантских сообществ, которые не были мотивированы к интеграции в нормативность принимающих государств [11]. Этнические стереотипы поведения и религиозная идентичность этого разрастающегося сегмента стали основанием для построения новой, «параллельной» модели их существования, зачастую влекущей конфронтацию с государством и основным населением. Одним из факторов конфронтационных отношений стала религиозная идентичность вновь прибывающих мигрантов, традиции которой противопоставляются сложившемуся секулярному формату существования религии в светских государствах Европы.

В Российской Федерации аналоги указанных процессов также имеют место, ряд общих с другими развитыми странами тенденций вполне просматривается. Но требуется уточнение.

Советский опыт миграционной политики был основан почти исключительно на регулировании так называемой внутренней миграции – перемещении и концентрации трудовых ресурсов из разных регионов единого государства, включая этнически определяемые «союзные» республиканские образования, для решения задач социально-экономического развития. Идеологически это было основано стратегией формирования новой исторической общности людей – советского народа. Эта общность могла сохранять национальное и культурное разнообразие своего состава, но содержание её определялось как социальное единство на общей социалистической основе. Поэтому те специфические черты различных слоёв населения, которые расходились с задачами магистральной стратегии, либо насильственно стирались (репрессии в адрес любой социальной оппозиционности, массовые внутренние депортации), либо подвергались планомерной маргинализации (форсированная секуляризация сознания и поведения религиозной части населения). Любые меньшинства, за которыми по разным причинам признавалась возможность компактного проживания (скажем, малочислен-

[130] ные коренные народы Севера или Дальнего Востока), не являлись в строгом смысле «параллельными», поскольку существовали в общем режиме политического, правового и социально-экономического уклада Советского государства.

В постсоветский период режим государственного регулирования внутренней миграции заметно снизился. На смену концентрации приезжих контингентов на малоосвоенных территориях для воплощения индустриальных проектов пришло пополнение населения мегаполисов с развитой инфраструктурой, где повышаются шансы на трудоустройство, что немаловажно в стране с разбалансированной экономикой.

Новым явлением стала миграция из стран ближнего зарубежья, прежде входивших в состав Советского Союза. Первоначальной тенденцией в этом явлении было стремление к оседлости мигрантов, с локализацией этнических общин по местам заселения и постепенным наращиванием их количественного состава за счёт прибывающих членов семей и родственников. Эта тенденция была явно чревата этнической анклавизацией, что само по себе формировало потенциал конфликтности с местным населением. Однако первые «волны» такой миграции составляли выходцы из национальных республик, ещё сохранявшие элементы прежней, советской идентичности – часть из них могла находить относительно бесконфликтные способы адаптации к российским условиям. К тому же, значительные потоки трудовых мигрантов прибывали из Беларуси и Украины, население которых по укладу жизни и ментальным установкам мало отличалось от российского.

Ситуация стала меняться со сменой поколений в странах ближнего зарубежья. Мигранты молодых возрастов уже не имеют «советской памяти», плохо знают русский язык и, оказываясь в отрыве от исходной семейно-общинной среды, с трудом адаптируются к новым условиям обитания [2]. Именно среди этих контингентов обнаруживается тяга к консолидации «параллельного» типа, к образованию своего рода субкультурных сообществ. Проявляет себя здесь и религиозный фактор – общая конфессиональная идентичность приезжих способствует их удержанию в замкнутых рамках образующихся сообществ, со своими традициями и стереотипами поведения.

Формирование более строгой государственной миграционной политики [8] привело к ослаблению названной тенденции, хотя бы частичному переводу её в режим так называемой маятниковой ми-

грации, когда наращивание мигрантской среды замещается ротацией её состава. Это, однако, не снижает возможной «параллельности» мигрантских сообществ – по крайней мере, во внутреннем образе жизни, в следовании своим традициям и подчинении авторитетным лидерам диаспоры. Замечу, кстати, что официальные представители этнических диаспор в России, руководство землячеств и религиозных организаций (к которым могут принадлежать мигранты) далеко не всегда имеет влияние на мигрантскую среду – нередко авторитетом обладают неформальные лидеры, оппозиционно настроенные к порядкам в российском государстве и обществе.

Неоднозначность последствий, возможных при демографических и этнорелигиозных изменениях в России, требует точного понимания динамики и направленности происходящих изменений. Для этого чрезвычайно актуальной является выработка адекватного научного языка описания как процессов в целом, так и конкретных их проявлений. Специальное внимание следует уделить религиозной составляющей рассматриваемых процессов.

Содержание исследования

В мигрантской религиозной среде России возникают разнообразные меньшинства и субкультурные сообщества, «параллельные» существующим в стране исторически сложившимся религиозным объединениям, имеющим государственную регистрацию и действующим в правовом поле Российской Федерации. Для реакции на этот феномен применяются практики различных, не всегда скоординированных между собой, инстанций – преимущественно не исследовательских, а надзирающих. В результате, имеет место расхождение юридической и научной (религиоведческой) квалификации объекта внимания. Достаточно, например, сослаться на непрекращающиеся дискуссии вокруг понятия «секта», когда сталкиваются его конфессиональное значение, объективистское религиоведческое объяснение и попытки стигматизирующе определить его языком репрессивных правовых норм¹.

В дискурсе российского религиоведения (и шире – всего корпуса наук, так или иначе изучающих религии) тема «параллельных» религиозных новообразований пока остаётся на периферии научного внимания. Тем самым предоставляется свободное пространство

¹ Лункин Р. Н. Два кривых зеркала. В России сильно ругают либо «сектантов», либо за употребление слова «сектанты» // Портал-Credo.ru. 2006. 25 декабря. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=542> (дата обращения: 25.12.2021).

[132] для различных научнообразных упражнений на эту тему от лица политических публицистов или «независимых исследователей»¹.

В определённой степени языки описания разных наук, применённые к одному и тому же объекту, подобны пересекающимся множествам. В них есть и общие понятия (хотя и употребляемые с разными коннотациями), и специфическая терминология конкретного научного направления [10]. По этой причине целостное адекватное представление о феномене «параллельных» обществ оказывается затруднено. Возникают проблемы неполного или искажённого понимания при обсуждении темы на научных площадках.

Еще более сложные ситуации возможны в сфере правового регулирования. Поскольку феномен «параллельных» обществ вполне возможен и в российском государстве, потребность в точных определениях, обоснованных как со стороны действующего законодательства, так и со стороны религиоведения, имеет не только научный смысл, но и юридическую необходимость [13].

Идеальная модель – построение единого научного (понятийно-категориального) языка описания феномена «параллельных» обществ – должна быть целеуказующим ориентиром. Однако реальность такой модели вряд ли возможна. Поэтому научная разработка указанной проблематики состоит в формировании приёмов взаимной конвертации базовых смыслов, применяемых в различных исследовательских направлениях (прежде всего – в религиоведении, политических и юридических науках).

Можно обозначить несколько существенных задач, решение которых будет служить достижению этой цели. Во-первых, это «инвентаризация наличного арсенала» – обзор терминологического аппарата описания феномена «параллельных» обществ, применяемого: (1) в зарубежной литературе, (2) в отечественной литературе. Во-вторых, это анализ смыслового содержания понятий российского научного дискурса, относящихся к теме «параллельных» обществ и смежной проблематике. В-третьих, формирование системы концептуально связанных понятий для адекватного описания феноме-

¹ См.: Николаева О. Соцсеть Gab. Американское большинство начало строить параллельное общество? // ИА Красная Весна [Электронный ресурс]. URL: <https://rossaprimavera.ru/article/a00dbb3d> (дата обращения: 20.06.2022); Кургинян С. «Параллельное общество» формируется как противовес глобализации [Электронный ресурс]. URL: <https://regnum.ru/news/polit/3427513.html> (дата обращения: 20.06.2022) – рассуждение по поводу западной сетевой модели «параллельного общества» Gab, где «не будет места обязательной вакцинации, критической расовой теории и ЛГБТ-пропаганды».

Также см.: Цветков А. (Serg Mihalych). Параллельные общества. Две тысячи лет добровольных сепараций – от секты ессеев до анархистских сквотов (2011) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=236903&p=1> (дата обращения: 20.06.2022) – рассуждение «о религиозных и светских попытках здесь-и-сейчас построить идеальную общину, "параллельную" Обществу», как о примерах альтернативного «живого социального творчества».

на «параллельных» обществ на основе научного аппарата религиоведения и научного аппарата других социально-гуманитарных наук. В-четвертых, определение согласованных смыслов понятийного аппарата для обозначения различных модусов и аспектов религиозного фактора в «параллельных» обществах.

Что касается *первой задачи*, то надо отметить следующее. Термин *Parallelgesellschaft* (англ. *parallel society/community*) получил исследовательское применение с 1990-х гг. после публикаций немецкого социолога Вильгельма Хейтмейера; однозначная трактовка этого термина до сих пор не сложилась, однако он принят в современном лексиконе научной аналитики [5; 9].

Религиозный аспект явлений, стоящих за этим термином, в зарубежной англоязычной литературе (наибольший массив исследований) описывается множественным понятийным рядом: *multitude of beliefs, multiple religious identities (multiple constructions of religious identities; multiple religious belongings), religious diversity, inner plurality of religions, distinction between dominating and minority traditions, religious communities, religious minority group, conversion, everyday religion* – и ещё немало обозначений, фиксирующих разные оттенки в изучаемом предметном поле, но сходных в нейтральной тональности выражения, т. е. избегающих нормативной оценочности. Ключевой для этого понятийного ряда является проблема концептуализации – как фиксируемых многообразных состояний современной религиозности, так и религиозных аспектов феномена «параллельных» обществ.

Отечественные исследователи используют зарубежный понятийный аппарат в непосредственном переводе или калькируя термины из зарубежной литературы [9]. Поскольку часть терминологии не является специфической только для зарубежных исследований, а носит общеупотребительный характер, то нет особого смысла специально вычленять, скажем, «западные» фразеологизмы, адаптированные в российской научной лексике. Чаще всего в российских научных публикациях употребляются понятия: *сегментированное общество, принимающее сообщество, инокультурные мигранты, этнические колонии, этнорелигиозные (этноконфессиональные) общины, религиозные меньшинства, этническое и религиозное многообразие (разнообразие), религиозный плюрализм, религиозная конверсия, прозелитизм и ряд других* – в их констатирующем, безоценочном звучании [14].

|134|

Однако особенностью российского дискурса является интерполяция в научный язык официальной терминологии, кодифицированной на уровне государственных документов, которая выражает политические и идеологические приоритеты и носит по сути директивный характер. Так, в последнем варианте (2021) «Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» введены понятия, характеризующие угрозы и неприемлемые явления: *межнациональные и межконфессиональные конфликты, насаждение чуждых идеалов и ценностей, протестное движение, деструктивные силы внутри страны, незаконная миграция, социальная и этнокультурная изолированность отдельных групп граждан, маргинальные группы, этнические и религиозные анклав, религиозная нетерпимость, религиозный радикализм, деструктивные религиозные течения*. Этому ряду противопоставлено базовое понятие «традиционные российские духовно-нравственные ценности», что подразумевает единую ценностную систему у всего населения Российской Федерации, как основу российского общества. Укрепляющие эту основу факторы обозначены следующим понятийным рядом: *гражданское единство, общероссийская гражданская идентичность, межнациональное и межконфессиональное согласие, социальная и культурная адаптация и интеграция мигрантов, религиозные устои*. Среди мер по защите единой системы ценностей указывается «поддержка религиозных организаций традиционных конфессий, обеспечение их участия в деятельности, направленной на сохранение традиционных российских духовно-нравственных ценностей, гармонизацию российского общества, распространение культуры межконфессионального диалога, противодействие экстремизму»¹. Очевидно, что любые признаки какой-либо «параллельности» однозначно расцениваются как угрозы, требующие активного противостояния на всех уровнях государства и общества.

Обращение ко второй задаче показывает, прежде всего, скудность современных отечественных научных трудов по проблеме «параллельных» обществ. В основном в публикациях российских авторов приводятся обзоры зарубежных трактовок [5], применяется терминология с произвольным смыслом, слабо фундированная отсылками к какой-либо традиции её научного употребления [3]. Упомянутое в начале статьи коллективное исследование 2017–

¹ Стратегия национальной безопасности Российской Федерации. Утверждена Указом Президента РФ от 02.07.2021 № 400 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/401325792/> (дата обращения: 14.03.2022).

2021 г. [17] можно считать практически пионерским, пока единственным аналитическим и обобщающим трудом о феномене «параллельных» обществ в системе международно-политических отношений и роли религии в этом контексте. Труд был выполнен преимущественно на зарубежном материале, исследованном авторами, хотя в ряде глав и параграфов содержатся и компаративные ссылки на ситуацию в современной России.

Третья задача – наиболее сложная и трудноразрешимая в текущей отечественной научной ситуации, поскольку носит методологический характер, а именно методологическая диффузность, свойственная современному российскому социогуманитарному курсу, остаётся основным препятствием для выстраивания строгих объясняющих концепций [12]. Поэтому формирование системы концептуально связанных понятий для адекватного описания феномена «параллельных» обществ на основе научного аппарата религиоведения и научного аппарата других социально-гуманитарных наук пока видится перспективной задачей, подступы к решению которой ещё только определяются [15].

Решение *четвёртой задачи* упирается в терминологическую рыхлость, имеющую место в российском религиоведении. Однако здесь своего рода компенсатором (пусть и ситуативным) может выступать зарубежный исследовательский опыт, вполне доступный отечественным учёным [7, с. 122–131]. Проблема может крыться лишь в недостаточной осведомлённости о концептуальном языке современного мирового религиоведения.

Однако механический перенос концептов зарубежного происхождения в российский научный дискурс далеко не всегда может быть адекватен контексту и условиям проявлений исследуемого объекта в России. Простой перевод зарубежной терминологии чаще всего оборачивается: (1) утратой оригинального значения специфических коннотаций переводимого понятия; (2) введением в оборот русскоязычного эквивалента, который может содержать смысловое отличие от переводимого понятия в силу полисемантической применённых слов русского языка.

Для примера можно привести термин *vicarious religion*, введённый британским социологом религии Г. Дэйви [19, pp. 89, 128–130], который в русском переводе даётся и как «замещающая религия», и как «заместительная религия» – в обоих этих случаях русское звучание, в силу значения слов перевода в русском языке, не передаёт точного смысла термина [18, с. 90, 144–146].

[136]

Терминологические заимствования представляются уместными лишь в тех случаях, когда в российской ситуации нет прямых аналогов явлениям, описанным зарубежной научной терминологией (из приведённого выше примера следует, что наиболее уместным будет применение термина «викарная религия», либо использование термина *vicarious religion* без перевода, при этом со ссылкой на оригинальный источник и обязательным разъяснением исходного смысла). При наличии в религиозной жизни России аналогов зарубежным ситуациям более точным будет употребление понятий на основе русского языка [16, с. 247–253].

Выводы

Подводя итог приведённому выше краткому обзору, при всей сложности рассмотренной ситуации, следует полагать, что потенциал отечественной научной аналитики феномена «параллельных» обществ существенно превосходит узкие рамки, определяемые охранительными клише официально-документальных актов (для которых этот феномен как бы не существует или же его условные аналоги подразумеваются как исключительно негативное явление).

Перемены в социокультурных отношениях, возникающих при трансформационных процессах в современном мире и в Российской Федерации, ставят перед острой проблемой адекватности правовых установлений и научных трактовок меняющейся реальности.

Для автора очевидно, что понятийный аппарат официальной лексики и законодательных норм должен быть ориентирован на знания о религиозной жизни общества, получаемые научно-исследовательским путём, т. е. на непредвзятые и объективные представления. В то же время, религиоведческий дискурс, включая любые исследования, развертывается в конкретных обстоятельствах политики и социальной жизни. Поэтому религиоведению необходима корректировка академических штудий путём освоения практических ситуаций, возникающих в связи и по поводу действующих в стране религиозных объединений – независимо от того, признаны они или не признаны, имеют официальный статус или «параллельный».

Тема «параллельных» обществ и роли религиозного фактора в этой среде как раз является, с одной стороны, предметным полем для повышения религиоведческой компетентности политических и правовых институтов – через учёт научных результатов исследователей религии; а с другой стороны, ресурсом для усиления прак-

тической составляющей религиоведения, которое нуждается в постоянном обновлении понятийного аппарата, соответствующего динамике религии в России и за рубежом.

Список литературы

1. Андреюшкина Т. Н., Сибирцева В. Г. Мультикультурализм или интеркультурализм? Опыт Австрии, России, Европы. – Нижний Новгород: ДЕКОМ, 2013. – 255 с.
2. Арутюнова Е. М., Кузнецов И. М. Мигранты и принимающее сообщество: сходства и различия интеграционного потенциала (на примере Республики Саха – Якутия) // Вестник Института социологии РАН. – 2021. – Т. 12. – № 2. – С. 83–100.
3. Гасанов А. М. Параллельные сообщества и СМИ // Меди@льманах. – 2007. – № 1 (18). – С. 1–2.
4. Интеграция инокультурных мигрантов: перспективы интеркультурализма / отв. ред. И. П. Чапенко, И. В. Гришин. – М.: ИМЭМО РАН, 2018. – 233 с.
5. Иудин А. А., Шпилев Д. А. Дискуссии о понятии параллельное общество. Роль этнических колоний в процессе интеграции иммигрантов // Иудин А. А., Шпилев Д. А. Современная немецкая социология (Обзор). Демографическая политика ФРГ: иммигранты и молодежь. – Нижний Новгород: НИСОЦ, 2011. – С. 32–39.
6. Левикова С. И. Мультикультурализм как социальная проблема, или чем отличается «мультикультурализм» от «поликультурности» // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2014. – № 3 (88). – С. 37–41.
7. Мирошникова Е. М., Смирнов М. Ю. Трансформации религии в странах Европейского Союза как предмет академических исследований // Современная Европа. – 2019. – № 5. – С. 122–131.
8. Мухаметзянова-Дуггал Р. М., Кляшев А. Н. Религиозные меньшинства России: теоретико-правовой и социальный аспекты // Вестник Башкирского университета. – 2010. – Т. 15. – № 3. – С. 776–780.
9. Пронина Т. С. Феномен «параллельных обществ» и поворот к «мягкой» ассимиляции // Современная Европа. – 2021. – № 1. – С. 151–160.
10. Рязанова С. В. Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы // Антиномии: Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. – Екатеринбург, 2013. – Т. 13. – Вып. 1. – С. 37–50.
11. Сахарова В. В. Мультикультурализм и политика интеграции иммигрантов: сравнительный анализ опыта ведущих стран Запада. – СПб.: Златоуст, 2011. – 176 с.
12. Смирнов М. Ю. Социокультурные проблемы современности и предметное поле религиоведения // Духовно-нравственные аспекты формирования гражданственности: коллективная монография / под общ. ред. А. А. Лисенковой, М. Г. Писманика, А. А. Субботиной. – Пермь: Пермский гос. институт культуры, 2021. – С. 213–221.
13. Смирнов М. Ю. Трактовка ценностей в официальных документах Российской Федерации как нормативный формат дискурса о религии // Социология религии в обществе Позднего Модерна. № 10: сборник статей по материалам междунар. науч. конф. / гл. ред. С. Д. Лебедев. – Белгород, 2021. – С. 142–150.
14. Смирнов М. Ю. «Прозелитизм» и «религиозная конверсия» в лексиконе научных исследований религии // XXVI Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 19–20 апр. 2022 г. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2022. – Т. I. – С. 91–95.
15. Совершенствование понятийного аппарата в сфере государственной культурной политики современной России: кол. моногр. / отв. ред. Е. В. Бахревский. – М.: Институт Наследия, 2020. – 117 с.
16. Стрункина, Е. С. Концепты «публичного» и «приватного» как инструмент исследования религий // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – Т. 17 – № 4 – С. 247–253.
17. Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен

[138] «параллельных» обществ в системе международно-политических отношений: монография / науч. ред. Л. А. Андреева, И. В. Следзевский, М. Ю. Смирнов. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 549 с.

18. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – 508 с.

19. Davie G. The Sociology of religion: A critical agenda. 2nd ed. – London etc.: SAGE, 2013. – 304 p.

References

1. Andreyushkina, T. N., Sibirtseva V. G. (2013). *Mul'tikul'turalizm ili interkul'turalizm? Opyt Avstrii, Rossii, Evropy* [Multiculturalism or interculturalism? The experience of Austria, Russia, Europe]. Nizhny Novgorod: DEKOM, 255 p. (In Russian).

2. Arutyunova, E. M., Kuznetsov, I. M. (2021). Migranty i primimayushchee soobshchestvo: skhodstva i razlichiya integratsionnogo potentsiala (na primere Respubliki Sakha – Yakutiya) [Migrants and the host community: similarities and differences of integration potential (on the example of the Republic of Sakha – Yakutia)]. *Vestnik Instituta Sotsiologii RAN* [Bulletin of the Institute of Sociology]. Vol. 12. No 2. pp. 83–100. (In Russian).

3. Gasanov, A. M. (2007). Parallelnye soobshchestva i SMI [Parallel communities and media]. *Medi@lmanakh*. Vol. 18. No 1. pp. 1–2. (In Russian).

4. Integratsiya inokul'turnykh migrantov: perspektivy interkul'turalizma (2018) [Integration of foreign cultural migrants: prospects of interculturalism] ed. by I. P. Tsapenko, I. V. Grishin. Moskva: IMEMO RAN. 233 p. (In Russian).

5. Iudin, A. A., Shpilev, D. A. (2011). Diskussii o ponyatii parallelnoe obshchestvo. Rol' etnicheskikh kolonij v protsesse integratsii immigrantov [Discussions about the parallel society concept. The ethnic colonies role in the integration of immigrants process] *Sovremennaya nemetskaya sotsiologiya (Obzor). Demograficheskaya politika FRG: immigranty i molodyezh* [Modern German sociology (Review). German demographic policy: immigrants and youth]. – Nizhny Novgorod: NISOTS. pp. 32–39. (In Russian).

6. Levikova, S. I. (2014). Mul'tikul'turalizm kak sotsial'naya problema, ili chem otlichaetsya "mul'tikul'turalizm" ot "polikul'turnosti"» [Multiculturalism as a social problem, or what is the difference between "multiculturalism" and "polyculturalism"] *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Volgograd State pedagogical university journal]. Vol. 88. No 3. pp. 37–41. (In Russian).

7. Miroshnikova, E. M., Smirnov, M. Yu. (2019). Transformatsii religii v stranakh Evropejskogo Soyuza kak predmet akademicheskikh issledovaniy [Transformations of religion in the European Union countries as a subject of academic research]. *Sovremennaya Evropa* [Modern Europe]. No. 5. pp. 122–131. (In Russian).

8. Mukhametzyanova-Duggal, R. M., Klyashev, A. N. (2010). Religioznye men'shinstva Rossii: teoretiko-pravovoy i sotsial'nyy aspekty [Religious minorities of Russia: theoretical, legal and social aspects]. *Vestnik Bashkirskogo universiteta* [Bulletin of Bashkir University]. Vol. 15. No. 3. pp. 776–780. (In Russian).

9. Pronina, T. S. (2021) Fenomen "parallelnykh obshchestv" i povorot k "myagkoj" assimilyatsii [The "parallel societies" phenomenon and the turn to "soft" assimilation]. *Sovremennaya Evropa* [Modern Europe]. No 1. pp. 151–160. (In Russian).

10. Ryzanova, S. V. (2013). Kategorial'nyy apparat religiovedeniya: granitsy, printsipy, paradigmy [Categorical apparatus of religious studies: boundaries, principles, paradigms]. *Antinomii: Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava* [Antinomies: Scientific yearbook of the Institute of philosophy and law of the Ural branch of the Russian Academy of sciences]. Vol. 13. Iss. 1. pp. 37–50. (In Russian).

11. Sakharova, V. V. (2011). *Mul'tikul'turalizm i politika integratsii immigrantov: sravnitel'nyy analiz opyta vedushchikh stran Zapada* [Multiculturalism and the integration of immigrants policy: a comparative analysis of the leading Western countries experience]. Sankt-Peterburg: Zlatoust, 176 p. (In Russian).

12. Smirnov, M. Yu. (2021). Sotsiokul'turnye problemy sovremennosti i predmetnoe pole religiovedeniya [Sociocultural problems of modernity and the subject field of religious studies]. *Dukhovno-nravstvennyye aspekty formirovaniya grazhdanstvennosti* [Spiritual and moral

aspects of the citizenship formation]. A. A. Lisenkova, M. G. Pismanik, A. A. Subbotina (eds.). Perm': PGIK. pp. 213–221. (In Russian).

13. Smirnov, M. Yu. (2021). Traktovka tsennostej v ofitsial'nykh dokumentakh Rossijskoj Federatsii kak normativnyj format diskursa o religii [Interpretation of values in Russian Federation official documents as a discourse on religion normative format]. *Sotsiologiya religii v obshchestve Pozdnego Moderna*. No. 10 [Sociology of Religion in Late Modern Society. No 10] ed. by S. D. Lebedev. Belgorod: BGU. pp. 142–150. (In Russian).

14. Smirnov, M. Yu. (2022). "Prozelitizm" i "religioznaya konversiya" v leksikone nauchnykh issledovanij religii ["Proselytism" and "religious conversion" in the scientific research on religion lexicon]. *XXVI Tsarskosel'skie chteniya: materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii*. Sankt-Peterburg, 19–20 aprelya 2022 r. [XXVI Tsarskoye Selo readings: Proceedings of the international scientific conference, St. Petersburg, 19–20 Apr. 2022]. Sankt-Peterburg: Pushkin Leningrad state university. Vol. I. pp. 91–95. (In Russian).

15. Sovershenstvovanie ponyatiynogo apparata v sfere gosydarstvennoj kul'turnoj politiki sovremennoj Rossii (2020) [Improvement of the conceptual apparatus in the modern Russia state cultural policy sphere] ed. by E. V. Bakhrevskij. Moskva: Institut Naslediya [Heritage Institute]. 117 p.

16. Strunkina, E. S. (2016). Kontsepty "publichnogo" i "privatnogo" kak instrument issledovaniya religij [The concepts of "public" and "private" as a tool for the study of religions] *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy] Vol. 17. No 4. pp. 247–253. (In Russian).

17. Transformatsii global'nogo konfessional'nogo geoprostranstva: fenomen "parallel'nykh" obshchestv v sisteme mezhdunarodno-politicheskikh otnoshenij (2021) [Global confessional geospatial space transformations: the phenomenon of "parallel" societies in the international political relations system] L. A. Andreeva, I. V. Sledzevskij, M. Yu. Smirnov (eds.). Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. 549 p. (In Russian).

18. Entsiklopedicheskij slovar' sotsiologii religii (2017) [Encyclopedic dictionary of sociology of religion] ed. by M. Yu. Smirnov. Sankt-Peterburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo [Platonic philosophical society]. 508 p. (In Russian).

19. Davie, Grace (2007). *The Sociology of Religion. A critical agenda*. 2nd ed. London etc.: SAGE. 304 p.

Об авторе

Смирнов Михаил Юрьевич, доктор социологических наук, профессор кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; старший научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН; ORCID ID 0000-0002-1749-3003, e-mail: mirsnov@yandex.ru

About the author

Mikhail Yu. Smirnov, Dr. Sci (Sociol.), professor of the department of philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; senior researcher at the Center for civilizational and regional studies, Russian Academy of Sciences Institute of Africa; ORCID ID 0000-0002-1749-3003, e-mail: mirsnov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 24.06.2022

Received: 24 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Семиотика и семантика концепта «Север» в эсхатологических дискурсах сакральной географии

А. М. Прилуцкий

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

Введение. Современная эсхатологическая мифология последовательно осваивает географические понятия, осуществляя их апокалипсическую интерпретацию в качестве мест, где будут происходить особые события, связанные преимущественно с эсхатологическими катастрофами. Однако специфика этих процессов не описана и не изучена. В данной статье предпринята попытка подобного анализа на материале мифологизации географического Севера и трансформации его в Север эсхатологический.

Исследование выполнено в рамках семиотического и герменевтического анализа религиозно-го дискурса. Источниками являются оригинальные пророческие эсхатологические нарративы, в том числе современные эсхатологические апокрифы.

Содержание. В ходе исследования было установлено, что эсхатологический Север не тождествен Северу географическому. Эсхатологический Север часто выступает в качестве понятия, не имеющего четкой привязки к сторонам света. В эсхатологическом дискурсе все, что ассоциируется со снегом, льдом, холодом, морозами может маркироваться в качестве «северного». Выявлено четыре модели эсхатологической интерпретации данного понятия.

1. Север как место ссылки христиан. Представления о том, что воцарение антихриста приведет к массовым гонениям на христиан, основываются на традиционной экзегетике книги Откровения (Апокалипсиса) Иоанна Богослова и последующей богословской традиции. Однако в современных эсхатологических нарративах данная интерпретация формируется под влиянием исторической памяти о массовых репрессиях 30-х гг. XX в., что следует из содержания дискурса.

2. Север как место убежища. Представлены сюжеты о ссылке как форме спасительного бегства. Мифологемы «Золотого века» и «эсхатологического убежища» связываются с неявными коннотациями мифологемы о вечном возвращении. Образ жизни сосланных описывается по аналогии с идеальной монашеской общиной.

3. Север как место чудес. Представлен стандартный набор чудес традиционной агиографической типологии.

4. Север как место войн и катастроф. Представлены две основные интерпретации сюжета об эсхатологических войнах (всемирная эсхатологическая война и война с Китаем), дискурс о катастрофах разработан слабо.

Выводы. На основании проведенных исследований можно сделать вывод о том, что семиотизация понятия «Север» в современном эсхатологическом дискурсе осуществляется в рамках семиотики мифологических систем, что не предполагает формирования непротиворечивой герменевтики. Противоречивые интерпретации данного понятия, наделение его взаимоисключающими религиозными смыслами в целом характерны для современной ламинарной религиозности.

Ключевые слова: эсхатология, апокалиптика, Север, мифология, семиотика религии.

Для цитирования: Прилуцкий А. М. Семиотика и семантика концепта «Север» в эсхатологических дискурсах сакральной географии / А. М. Прилуцкий // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 140–151. DOI 10.35231/18186653_2022_3_140

Semiotics and semantics of the concept “North” in eschatological discourses of sacred geography

Alexander M. Prilutskij

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

Introduction. Modern eschatological mythology consistently masters geographical concepts, carrying out their apocalyptic interpretation as places where special events will take place, mainly associated with eschatological catastrophes. However, the specificity of these processes has not been described or studied. This article contains the results of the analysis of the mythologization of “geographical North” and its transformation into the “eschatological North”.

The study was carried out within the framework of semiotic and hermeneutic analysis of religious discourse. The sources are original prophetic eschatological narratives, including modern eschatological apocrypha.

Content. In the course of the study, it was found that the “eschatological North” is not identical to the geographical North; the eschatological North often acts as a concept that does not have a clear reference to the cardinal points. In eschatological discourse, everything that is associated with snow, ice, cold, frost can be labeled as “northern”. Four models of eschatological interpretation of this concept have been identified.

1. The North as a place of exile for Christians. The idea that the accession of the Antichrist will lead to mass persecution of Christians is based on the traditional exegesis of the book of Revelation (Apocalypse) of St. John the Evangelist and subsequent theological tradition. However, in modern eschatological narratives, this interpretation is formed under the influence of the historical memory of the mass repressions of the 1930s, which follows from the content of the discourse.

2. The North as a place of refuge. The stories about exile as a form of escape are presented. The mythologemes of the “Golden Age” and the “eschatological refuge” are associated with the implicit connotations of the mythologeme of eternal return. The way of life of the exiled is described by analogy with the ideal monastic community.

3. North as a place of miracles. A standard set of miracles of traditional hagiographic typology is presented.

4. The North as a place of wars and catastrophes. Two main interpretations of the plot about eschatological wars are presented (the world eschatological war and the war with China); the discourse on catastrophes is poorly developed.

Conclusions. Based on the conducted research, it can be concluded that the semiotization of the concept “North” in modern eschatological discourse is carried out within the framework of the semiotics of mythological systems, which does not imply the formation of a consistent hermeneutics of this concept. Contradictory interpretations of this concept, endowing it with mutually exclusive religious meanings are generally characteristic of modern laminar religiosity.

Key words: Eschatology, apocalypticism, the North, mythology, semiotics of religion.

For citation: Prilutskij, A. M. (2022). Semiotika i semantika kontsepta “Sever” v eschatologicheskikh diskursakh sakral'noj geografii [Semiotics and semantics of the concept “North” in eschatological discourses of sacred geography]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 140–151. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_140

Введение

Современная эсхатологическая мифология последовательно адаптирует географические понятия, наделяя их эсхатологическим содержанием. В результате возникают и получают развитие представления о сакральности природных и культурных объектов, о «благодатности» или «безблагодатности» земель [19], формирующие предметное пространство геософии – системы мифологизированных представлений о взаимодействии человека с землей. Стороны света и ассоциируемые с ними территории не являются исключением: их мифологическая интерпретация ведется активно и продуктивно в плане формирования дискурса. Несмотря на то, что Восток, в силу априорного символизма, выступает смысловой доминантой данных процессов, продолжающаяся семиотизация Севера в эсхатологическом контексте является интенсивной в плане смыслообразования. Целью данного исследования является выявление специфики этого процесса.

В современных исследованиях сакральной географии можно выделить несколько направлений. В рамках теоретико-методологического направления происходит концептуальное осмысление феноменов сакральной географии, формируется необходимая методологическая база. В связи с этим представляют интерес исследования Н. М. Терехина [19], Р. Х. Касимова [6], В. Быстрова, С. Дудника и В. Камнева [2], М. П. Миронова, С. Г. Банных, Б. В. Емельянова [11], работающих в рамках геософской парадигмы [21]. Теоретико-методологический подход представлен в работах Е. А. Окладниковой [14], изучающей феномены сакральной географии с точки зрения социальной этнографии. Вопросы, связанные со статусом сакрального локуса, затрагиваются в исследовании, проведенном А. П. Липатовой [8]. В рамках герменевтического направления работают Е. Ю. Сафатова [18], О. Н. Александрова-Осокина [1] и другие исследователи, обращающие внимание на специфику дискурсивной фиксации концептов сакральной географии и их контекстуального толкования. Эсхатологические интерпретации мифологемы сакрального убежища, т. е. особых мест, в которых можно пережить апокалипсические катастрофы, проанализированы в статье автора [17]. Особо следует отметить работы, посвященные сакральной географии отдельных регионов: Русского Севера [10], белорусского Подвинья [9], ульяновского Присурья [7], Пензенской земли [3], Язулы [4], Архангельской области [15], Хакасии [12] и других регионов.

Данные исследования вводят в научный оборот уникальный фактический материал.

Религиоведческий подход к изучению объектов сакральной географии представлен в публикациях К. М. Товбина [20], И. П. Давыдова [5], С. А. Польской [16], Е. В. Нам [13], содержащих анализ специфики представлений о сакральной стратификации пространства, свойственный различным религиозным и конфессиональным культурам.

Содержание исследования

Необходимо уточнить, что «эсхатологический Север» далеко не тождественен Северу географическому. Более того, Север эсхатологического мифа (далее будем использовать термин «эсхатологический Север») часто выступает в качестве понятия, не имеющего четкой привязки к сторонам света. Не будучи понятием, в строгом смысле, географическим, эсхатологический Север можно определить как понятие ассоциативное – все, что ассоциируется со снегом, льдом, холодом, морозами и т. п., может в эсхатологических локусах сакральной географии маркироваться в качестве «северного», независимо от реальной географической привязки. Ожидаемое адептами исполнение эсхатологических пророчеств, согласно которым «льды на Севере тают» по причине эсхатологических катастроф, должно, по логике наррации, привести к тому, что географический Север перестанет интерпретироваться в качестве Севера эсхатологического. Сохранит ли он после этого свой сакральный статус? – этот вопрос остается без ответа. Наличие снега является обязательным семантическим признаком эсхатологического Севера, даже если на этом «снегу виноград будет расти»¹.

Следует отметить, что в плане сакральной географии в современном эсхатологическом дискурсе Россия ассоциируется именно с Севером, а не с Востоком, как это можно было бы предположить. Соответственно с подобной локацией связывается особая идентичность «славянского севера», о которой еще в 1916 г. писал митрополит Антоний Храповицкий². Причем, эта идентичность является подчеркнута христианской. О народе, которому согласно апокрифическому пророчеству предсказано было еще «за 150–200 лет до Крещения Руси» появится на Севере, говорится, что он «всем сердцем примет

¹ Эшелон (дополнено и обновлено). [Электронный ресурс]. URL: <https://likorg.ru/post/eshelon-2> (дата обращения: 20.05.2022).

² Антоний (Храповицкий). Собрание сочинений. Т. I. М.: Дарь, 2007. С. 277.

[144]

христианство, будет стараться жить по заповедям Христовым и искать, согласно указанию Христа Спасителя, прежде всего Царствия Божия и Правды Его. За эту ревность возлюбит сей народ Господь Бог и приложит ему все остальное – большие земельные просторы, богатство, государственное могущество и славу»¹. Это пророчество однозначно интерпретируется как относящееся к Руси-России.

Апелляция к этой идентичности делает возможным включение концепта Север в контекст популярной эсхатологемы о Руси-России – Третьем Риме: «...На смену одряхлевшему духовно избранному греческому народу Придет время, когда будет страшная жара, все пересохнет: все реки, озера. И льды на севере растают. И горы сойдут со своих мест. Воды не будет Господь Промыслитель пошлет третий богоизбранный свой народ. Народ этот появится на Севере»², или «все же не до конца прогневается Господь на свой третий избранный народ. Кровь тысяч мучеников будет вопиять к небу о помиловании. В самом народе начнется протрезвление и возврат к Богу. Минет, наконец, определенный Правосудным Судией срок очищающего испытания и вновь засияет ярким светом возрождения святое Православие в тех северных просторах»³.

Так формируются категориальные уровни семиотики концепта Север: на гиперкатегориальном уровне он может символизировать русскую религиозную культуру и соответствующую ей цивилизационную идентичность, а на категориальном уровне соотноситься с особыми территориями, отвечающими семиотическим признакам Севера (снег, холод) и обладающими особыми сакральными свойствами, в том числе качеством сакрального убежища.

1. Север как место ссылки христиан

Представления о том, что воцарение антихриста приведет к массовым гонениям на христиан, основываются на патристической экзегетике книги Откровения (Апокалипсиса) Иоанна Богослова и последующей богословской традиции. Однако в современных эсхатологических нарративах данная герменема получает оригинальную интерпретацию, сложившуюся, очевидно, под влиянием исторической памяти о массовых репрессиях 30-гг. XX в.: «Кто пра-

¹ Последний царь. [Электронный ресурс]. URL: <https://zaweru.ru/1746-.html> (дата обращения: 20.05.2022).

² О богоизбранности русского народа. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pokaianie.ru/article/19392/read/22034> (дата обращения: 20.05.2022).

³ Пророчества. О нападении Китая на Россию, о затоплениях и катастрофах. О антихристе и последних временах. [Электронный ресурс]. URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_5879/ (дата обращения: 20.05.2022).

вославный, будут под счетом, они будут считанные, их очень мало будет. И будут вывозить на север. Паспорта не будет, а будет карточка № 9 перечеркнутая – что православный. Каждый видит черту – значит это православный, надо погубить их. И вывозить будут на муки на север. Это будет и для души, и для тела»¹. Отметим, что данное пророчество приписывается многочисленными публикаторами как анонимному прозорливому священнику, «видящему грехи людей»², так и весьма уважаемому духовнику Троице-Сергеевой лавры архимандриту Кириллу (Павлову)³. Данный сюжет иногда оказывается включенным в нарратив о «Трех эшелонах», который имеет две основные герменевтические версии: согласно первой, эшелоны понимаются как железнодорожные поезда, на которых верующих будут массово вывозить в места ссылки; согласно второй, «духовной» версии, под эшелонами следует понимать массовое переселение верующих из городов в сельскую местность, которое уже началось и в дальнейшем будет только усиливаться. Частная эсхатологема о некоей «перечеркнутой карточке № 9» интегрирует данные нарративы в цифрофобский дискурс: отсутствие паспорта становится не только ограничением прав ссыльных, но и важным условием и символом их свободы от «цифрового рабства»: «Там эти люди не будут иметь ни номера, ни реестра. Они будут отказываться полностью. Только будет карточка № 9, что православный.

– То есть, и если, например, будут везти, то надо ехать, не сопротивляться и спокойно собираться?

– То надо ехать. Потому что эти будут уже с Богом и душа спасётся, которые на первом эшелоне. А те, что останутся, пропадут. Они будут думать, что тоже спасутся, но пропадут. Те, что уедут, их примет Господь в Царствие Небесное»⁴. В рамках эсхатологического дискурса ссылка на Север интерпретируется не только как инструмент гонений, но и способ спасения, причем не только духовного, но и физического.

2. Север как место убежища

Амбивалентная герменевтика повторяющегося сюжета об эсхатологической ссылке заложена в ее семантике: с одной стороны,

¹ Очень важно!!! Первый эшелон – о нем предрекали многие святые последних времен: Горе тем, кто не попадет на него или отстанет в дороге! [Электронный ресурс]. URL: <https://monomah.org/archives/1460> (дата обращения: 20.05.2022).

² Там же.

³ Истолкование и согласование эсхатологических пророчеств. [Электронный ресурс]. URL: <https://preddvermi.ru/viewtopic.php?id=690> (дата обращения: 20.05.2022).

⁴ Эшелон (дополнено и обновлено). [Электронный ресурс]. URL: <https://likorg.ru/post/eshelon-2> (дата обращения: 20.05.2022).

[146] ссылка предполагает насильственную депортацию в районы с худшими условиями жизни, а с другой стороны – ссылка все-таки не является каторгой, а ссылки, находящиеся на удалении от крупных центров власти, могут обустроить свою жизнь относительно комфортно. Интерпретация севера как места убежища наряду с этим развивает мифологические сюжеты «Золотого века» и «эсхатологического убежища» с неявными коннотациями мифологемы о вечном возвращении, в принципе характерные для мифологического мировосприятия [17]. В результате образ жизни сосланных описывается по аналогии с идеальной монашеской общиной: «Никто из тех, кто доедет в эшелоне до места высылки не погибнет духовно. В монастырском поселении плотской жизни не будет, муж с женою будут жить как брат и сестра. Братья и сестры, примут все монашеский постриг, прошлые грехи Господь Бог простит, греховные хартии будут все сожжены. У каждого будет свое послушание, свои обязанности в общине. Начнется новая жизнь, с чистого листа, во Христе и со Христом»¹. Вполне возможно, что в данном случае Север выступает в качестве метонимического заместителя «деревни» (общий признак – низкая плотность заселения), соответственно север противопоставляется не географическому понятию – югу, но социальному – городу, в котором невозможно будет спастись от антихристовых козней.

3. Север как место чудес

Эсхатологический дискурс в принципе богат описанием событий, которые понимаются верующими как результат чудесного вмешательства высших сил в человеческую жизнь и природные процессы. Однако при этом тема чуда и чудесного в эсхатологической интерпретации концепта «Север» остается до настоящего времени малоразработанной. Если мифологический нарратив о трех эшелонах предельно детализирован в плане описания реалий, которые можно условно определить как «социально-административные», вплоть до описания карточки, которая будет заменять паспорта ссылкой, условий переезда, списка разрешенных вещей и т.д.², то изображение чудесных событий, ожидающих переселенцев на Севере, лишено подробностей. Очевидно, что в качестве основ-

¹ Эшелон (дополнено и обновлено). [Электронный ресурс]. URL: <https://likorg.ru/post/eshelon-2> (дата обращения: 20.05.2022).

² На соответствующих сайтах размещены детальные инструкции по подготовке адептов к депортации на Север.

ного чудесного события интерпретируется сама возможность выживания ссыльных в тяжелых условиях Севера и построение ими идеальных общин. Прочие сюжетно-прагматически носят подчиненный характер: они связаны с изменением климатических условий или выращиванием теплолюбивых растений например «на Севере России и в Сибири будет субтропический климат, как в Сочи сейчас» или «на Севере на снегу виноград будет расти для подкрепления верующих»¹. В первом случае наблюдается семиотическая перверсия – север, лишенный льда и снега, перестает быть эсхатологическим севером, во втором – отсутствие перверсии увеличивает перлокутивный эффект, усиливая локус чудесного.

4. Север как место войн и катастроф

В дискурсе нами выявлены две основные герменевтические линии, соотносящие концепт Север с мифотеологемой эсхатологической войны. Согласно первой линии, северные земли в меньшей степени, нежели Юг и, особенно, Запад пострадают от последствий эсхатологической войны, в ходе которой состоится вторжение Китая в Россию: «северные районы китайцы не тронут – в основном пострадают те районы, где сейчас дороги прокладывают»². Объясняется это тем, что после принятия большинством китайцев православия, они превратятся из противников в военных союзников России в противостоянии с силами антихриста. Именно мифологема о грядущем массовом обращении китайцев в православие побудила Н. В. Романова (б. схиигумена Сергия) анонсировать нереализованный в итоге проект строительства в Среднеуральском женском монастыре гигантского храма, вместимостью 37 000 человек³.

Согласно второй линии, именно Север будет объектом главной военной экспансии государства антихриста, поскольку русская православная цивилизация останется единственной силой, противостоящей его мировому господству: «А этот (т. е. антихрист) придет на все готовое, только скажет: “Смотрите, это государство – туда, это – сюда, и все, уже у нас царство. Только там, на севере, есть одно

¹ Пророчества о будущем. [Электронный ресурс]. URL: https://isi-2012.blogspot.com/2021/12/blog-post_75.html (дата обращения: 20.05.2022).

² Китай нападет на Россию... Православные старцы о Третьей мировой войне. [Электронный ресурс]. URL: <https://3m.info/publications/58250-pravoslavnye-starcy-o-tretej-mirovoy-voynye-kitay-napadet-na-rossiyu-i-doydet-do-urala.html> (дата обращения: 20.05.2022).

³ Экс-схиигумен Сергий сообщил, что планировал построить на Урале самый большой православный храм за счет китайских предпринимателей. [Электронный ресурс]. URL: https://eanews.ru/news/eks-skhiiigumen-sergiy-soobshchil-cto-planiroval-postroit-na-urale-samyu-bolshoy-pravoslavnyy-khram-za-schet-kitayskikh-predprinimateley_01-11-2021 (дата обращения 20.05.2022).

[148] государство с крестами, оно мешает, надо его убрать, – и будет у нас всемирное царство”. И поползут на Россию со всех сторон¹.

Что касается Севера как места эсхатологических катастроф, то данная тема в дискурсе развита относительно слабо. Полагаю, это обусловлено тем, что сакральный Север как убежище ностальгически изображается как пространство преимущественно сельского образа жизни, тогда как основные эсхатологические катастрофы связаны с «антихристовыми городами» и преследуют цель их апокалипсического разрушения. Единственное косвенное упоминание об апокалипсических катастрофах на севере содержится в пророчестве о таянии снегов на Севере: «Придет время, когда будет страшная жара, все пересохнет: все реки, озера. И льды на севере растают. И горы сойдут со своих мест. Воды не будет»². Очевидно, что эсхатологический север, с растущим на снегу виноградом, перестает быть таковым безо льда – его обязательного признака. Однако дальнейшего развития данная тема не получила.

Выводы

На основании проведенных исследований можно сделать вывод о том, что семиотизация понятия «Север» в современном эсхатологическом дискурсе осуществляется в рамках семиотики мифологических систем, что не предполагает формирования непротиворечивой герменевтики данного понятия. Противоречивые интерпретации данного понятия, наделение его взаимоисключающими религиозными смыслами в целом характерны для современной ламинарной религиозности.

Список литературы

1. Александрова-Осокина О. Н. Вопросы геопоэтики в современном литературоведении // Научный диалог. – 2020. – № 5. – С. 216–241.
2. Быстров В., Дудник С., Камнев В. Русская религиозная геософия: опыт историко-философской реконструкции // Социологическое обозрение. – 2016. – Т. 15. – № 3. – С. 150–172.
3. Волков С. Н. Пензенская земля в аспекте сакральной географии // Сборники конференций НИЦ Социосфера. – 2012. – № 42. – С. 85–90.
4. Гритчина Ю., Мустафина Н., Логинова Н. Сакральная география Язулы // Исследователь/Researcher. – 2020. – № 4 (32). – С. 356–363.

¹ Царь хоть на месяц, но придет. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/77060-car-hot-na-mesjac-po-privet-ieromonah-anatolij-kievskij-o-poslednih-vremenah.html> (дата обращения: 20.05.2022).

² Страшные грехи человеческие уничтожат жизнь на Земле (пророчества православных старцев). [Электронный ресурс]. URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_12653 (дата обращения: 20.05.2022).

5. Давыдов И. П. Храм и ритуал: социальные функции священного. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2021. – 453 с.
6. Касимов Р. Х. Геософия в составе теории локальных цивилизаций // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 19. – С. 164–166.
7. Липатова А. П. Сакральная география как система: вопрос о статусе сакрального объекта // Научный диалог. – 2018. – № 11. – С. 103–112.
8. Липатова А. П. Сакральная география Ульяновского Присурья // Традиционная культура. – 2018. – Т. 19. – № 55. – С. 154–165.
9. Лобач В. А. Сакральная география белорусского Подвинья: типология, актуальное состояние и перспективы исследования // Псковский регионологический журнал. – 2019. – № 2 (38). – С. 22–35.
10. Мелютина М. Н, Попова Л. Д., Теребихин Н. М. Сакральная география и иеротопия Русского Севера: коллективная монография. – Архангельск: Солти, 2016. – 231 с.
11. Миронов М. П., Банных С. Г., Емельянов Б. В. Геософия русской мысли. – Екатеринбург: Уральский институт государственной противопожарной службы МЧС России, 2009. – 156 с.
12. Мицевич А. В. Республика Хакасия как субъект сакральной географии // Актуальные проблемы истории, политики и права: сборник статей V Всероссийской научно-практической конференции. – Пенза: Пензенский государственный аграрный университет, 2017. – С. 96–100.
13. Нам Е. В. Роль числовой символики в шаманской космологии и в процессе коммуникации между мирами (на материалах Сибирского региона) // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2016. – № 1 (65). – С. 29–33.
14. Окладникова Е. А. Сакральная география: исследовательские подходы // Сакральный ландшафт: традиции и современные проблемы. – Якутск: Якутский государственный университет им. М. К. Аммосова, 2010. – С. 5–6.
15. Петров Д. Д. Сакральная география восточных районов Архангельской области: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 2015. – 22 с.
16. Польская С. А. «Места силы» в сакральной географии французского средневековья // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: сакральная география в философии, культурологии, религиоведении. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2020. – С. 121–129.
17. Прилуцкий А. М. Эсхатологическая мифологема сакрального убежища в дискурсах православных субкультур // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2019. – № 3. – С. 128–136.
18. Сафатова Е. Ю. Сакральная география Руси-России: семиотика пространства (на материале «Путешествия по святым местам русским» А. Н. Муравьева) // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2009. – № 9 (87). – С. 151–155.
19. Теребихин Н. М. Геософия и сакральная география как проектно-ориентированные направления исследования в области этнокультурологии народов Северной Евразии // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2012. – № 1. – С. 80–87.
20. Товбин К. М. Архетип «сокровенного града» в символическом пространстве старообрядчества // Культурная и гуманитарная география. – 2013. – Т. 2. – № 2. – С. 153–158.
21. Keighren, Innes M. Geosophy, imagination, and terrae incognitae: exploring the intellectual history of John Kirtland Wright // Journal of Historical Geography. – 2005. – Vol. 31. No. 3. – P. 546–562.

References

1. Alexandrova-Osokina, O. N. (2020). Voprosy geopoetiki v sovremennom literaturovedenii [Geopoetics questions in modern literature] *Nauchnyj dialog* [Scientific dialogue] Vol. 5. pp. 216–241. (In Russian).
2. Bystrov, V., Dudnik, S., Kamnev, V. (2016). Russkaya religioznaya geosofiya: opyt istoriko-filosofskoj rekonstruktsii [Russian religious geosophy: history-philosophical reconstruc-

- [150] tion experience] *Sociologicheskoe obozrenie*. [The Sociological Review] Vol. 15 (3). pp. 150–172. (In Russian).
3. Volkov, S. N. (2012). Penzenskaya zemlya v aspekte sakral'noj geografii [Penza region in the aspect of sacred geography] *Sborniki konferentsij NIC Sotsiosfera*. [Collections of Socio-sphere conferences] Vol. 42. pp. 85–90. (In Russian).
 4. Gritchina, Y., Mustafina, N., Loginova N. (2020). Sakral'naya geografiya Yazuly [Sacred geography of Yazula] *Issledovatel'* [Researcher]. No. 4(32). pp. 356–363. (In Russian).
 5. Davydov, I. P. (2021). *Khram i ritual: sotsial'nye funktsii svyashchennogo* [Temple and ritual: social functions of the sacred] Sankt-Peterburg: Russian Christian Humanitarian Academy. (In Russian).
 6. Kasimov, R. K. (2015). Geosofiya v sostave teorii lokal'nyh tsivilizatsij. [Geosophy in the composition of local civilization theory] *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development] Vol. 19. pp. 164–166. (In Russian).
 7. Lypatova, A. P. (2018). Sacral geography as a system: a question about the status of a sacred object [Sacred geography as a system: the question of the status of a sacred object] *Nauchnyj dialog* [Scientific dialogue]. Vol. 11. pp. 103–112. (In Russian).
 8. Lypatova, A. P. (2018). Sakral'naya geografiya Ul'yanovskogo Prisure'ya [Sacred geography of Ulyanovk Region] *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture] Vol. 19. No 55. pp. 154–165. (In Russian).
 9. Lobach, V. A. (2019). Sakral'naya geografiya belorusskogo Podvin'ya: tipologiya, aktual'noe sostoyanie i perspektivy issledovaniya [Sacred geography of Belorussian Dvina Region: typology, current state and perspectives of research]. *Pskovskij regionologicheskij zhurnal* [Pskov Regionological Journal] No. 2 (38). pp. 22–35. (In Russian).
 10. Melutina, M. N., Popova, L. D. (2016). *Sakral'naya geografiya i ierotopiya Russkogo Severa* [Sacred geography and hierotopy of the Russian North]. Arkhangel'sk: Solti Publ. (In Russian). 231 p.
 11. Mironov, M. P., Bannikh, S. G., Emelyanov, B. V. (2009). *Geosofiya russkoj mysli* [Geosophy of Russian thought] Ekaterinburg: Ural'skij institut gosudarstvennoj protivopozharnoj sluzhby MCHS Rossii. (In Russian). 156 p.
 12. Mytsevich, A. V. (2017). Respublika Khakasiya kak sub'ekt sakral'noj geografii [Republic of Khakassia as subject of sacred geography] *Aktual'nye problemy istorii, politiki i prava* [Current problems of history, politics and law]. Penza: Penza State Agricultural University, pp. 96–100. (In Russian).
 13. Nam, E. V. (2016). Rol' chislovoj simboliki v shamanskoj kosmologii i v protsesse kommunikatsii mezhdru mirami (na materialakh Sibirskogo regiona) [The role of numerical symbols in shamanic cosmology and in the process of communication between the world (on materials of the Siberian region)] *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kemerovo University] Vol. 1(65). pp. 29–33. (In Russian).
 14. Okladnikova, E. A. (2010). Sakral'naya geografiya: issledovatel'skie podkhody. [Sacred geography: research approaches] *Sakral'nyj landshaft: traditsii i sovremennye problemy* [Sacred landscape: Traditions and modern problems. Proceedings of the Scientific and Practical Conference]. Yakutsk: Yakutsk State University. pp. 5–6. (In Russian).
 15. Petrov, D. D. (2015). *Sakral'naya geografiya vostochnykh rajonov Arhangel'skoj oblasti* [Sacred geography of the eastern regions of the Archangel'sk region]: Abstract of the dissertation. Moscow. 22 p. (In Russian).
 16. Pol'skaya, S. A. (2020). "Mesta sily" v sakral'noj geografii frantsuzskogo srednevekov'ya. ["Places of power" in the sacred geography of the French Middle Ages] *Mistiko- ezotericheskie dvizheniya v teorii i praktike: sakral'naya geografiya v filosofii, kulturologii, religiovedenii* [Mystical-esoteric Movements in Theory and practice: sacred Geography in Philosophy, Cultural Studies, Religious Studies] Proceedings of the X Russian Scientific Conference. Sankt-Peterburg: Russian Christian Humanitarian Academy, pp. 121–129. (In Russian).
 17. Pryutskij, A. M. (2019). Eskhatologicheskaya mifologema sakral'nogo ubezhishcha v diskursakh pravoslavnykh subkul'tur [Eschatological mythology of sacred shelter in discourses of Orthodox subcultures] *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) University. Series: Humanities and Social Sciences] Vol. 3. pp. 128–136. (In Russian).
 18. Safatova, E. Yu. (2009). Sakral'naya geografiya Rusi-Rossii: semiotika prostranstva

(na materiale "Puteshestviya po svyatyam mestam russkim" A. N. Murav'yova). [Sacred geography of Rus'-Russia: seven-way space (on the materials of "Travel to the holy places of Russian" by A. N. Muravyev)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*. [Bulletin of Tomsk Pedagogical University] Vol. 9 (87). pp. 151–155. (In Russian).

19. Terebykhin, N. M. (2012). Geosofiya i sakral'naya geografiya kak proektno-orientirovannye napravleniya issledovaniya v oblasti etnokul'turologii narodov Severnoj Evrazii. [Geosophy and sacred geography as project-oriented research directions in the field of ethnoculturology of the peoples of Northern Eurasia]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) University. Series: Humanities and Social Sciences] Vol 1. pp. 80–87. (In Russian).

20. Tovbin, K. M. (2013). Archetype "sokrovennogo grada" v simvolicheskom prostranstve staroobryadchestva [Archetype of "sacred hail" in the symbolic space of old faith] *Kul'turnaya i gumanitarnaya geografiya* [Cultural and humanitarian geography] Vol. 2 (2). pp. 153–158. (In Russian).

21. Keighren, Innes M. (2005). Geosophy, imagination, and terrae incognitae: exploring the intellectual history of John Kirtland Wright. *Journal of Historical Geography*. Vol 31. No. 3 pp. 546–562.

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: 25.05.2022

Received: 25 May 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Радикальный ислам в субъектах Дальневосточного федерального округа: история и современное состояние

С. М. Дударенок

*Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН
Владивосток, Российская Федерация*

Введение. В настоящее время наиболее серьезным идеологическим вызовом целостности российского ислама стал так называемый радикальный ислам, который все настойчивее проникает в поликонфессиональное пространство России, традиционно отличающееся стабильностью и спокойствием. Одним из тревожных регионов является российский Дальний Восток. Актуальность темы исследования определяется необходимостью научного анализа причин распространения радикального ислама на территории Дальневосточного федерального округа (ДФО), особенно в контексте формирования «полярного ислама» как закономерного продукта трудовой миграции в постсоветской России.

Содержание. В статье рассматривается история распространения и деятельности различных исламистских организаций на территории Дальневосточного федерального округа; определяется роль в этом процессе мигрантов из стран Центральной Азии; выявляются основные группы последователей радикального ислама в ДФО, участники радикальных исламских организаций и их единичные последователи. Особое внимание уделяется деятельности вербовщиков в террористические организации как местного населения, так и мигрантов из стран Центральной Азии.

Выводы. В ДФО наблюдается рост религиозного радикализма, демографические перемены в регионе вписываются в общий контекст продвижения ислама по территории Российской Федерации в восточном и северном направлениях – на Дальнем Востоке и Крайнем Севере. На российском Дальнем Востоке вполне может появиться своего рода исламистский плацдарм, влияние которого не ограничится только Россией.

Ключевые слова: ислам, Дальневосточный федеральный округ, экстремизм, радикальный ислам, мигранты, правоохранительные органы, террористические организации, религия, верующие, «русские мусульмане».

Для цитирования: Дударенок С. М. Радикальный ислам в субъектах Дальневосточного федерального округа: история и современное состояние / С. М. Дударенок // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 152–169. DOI 10.35231/18186653_2022_3_152

Original article
UDC 28 (571.63)
DOI 10.35231/18186653_2022_3_152

Radical Islam in the subjects of the Far Eastern federal district: history and current state

Svetlana M. Dudarenok

*Institute of the Far East Peoples History, Archeology and Ethnography,
Russian Academy of Science Far East Branch
Vladivostok, Russian Federation*

Introduction. Currently, the most serious ideological challenge to the integrity of Russian Islam has become the so-called radical Islam, which is increasingly penetrating the multi-confessional space of Russia, traditionally characterized by stability and tranquility. One of the disturbing regions is the Russian Far East. The relevance of the research topic is determined by the need for scientific analysis of the causes of the spread of radical Islam in the Far Eastern Federal District, especially in the context of the formation of “polar Islam” as a natural product of labor migration in post-Soviet Russia.

Content. The article examines the history of the spread and activities of various Islamist organizations in the Far Eastern Federal District; determines the role of migrants from Central Asian countries in this process; identifies the main groups of followers of radical Islam in the Far Eastern Federal District, members of radical Islamic organizations and their individual followers. Particular attention is paid to the activities of recruiters to terrorist organizations of both the local population and migrants from Central Asian countries.

Conclusions. In the Far Eastern Federal District, there is an increase in religious radicalism, demographic changes in the region fit into the general context of the promotion of Islam on the territory of the Russian Federation in the eastern and northern directions – in the Far East and the Far North, a kind of Islamist springboard may well appear in the Russian Far East, the influence of which will not be limited only to Russia.

Key words: Islam, Far Eastern Federal District, extremism, radical Islam, migrants, law enforcement agencies, terrorist organizations, religion, believers, “Russian Muslims”

For citation: Dudarenok, S. M. Radikal'nyj Islam v sub'ektakh Dal'nevostochnogo federal'nogo okruga: istoriya i sovremennoe sostoyanie [Radical Islam in the subjects of the Far Eastern Federal district: history and current state]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 152–169. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_152

Введение

Постановка проблемы. События последнего десятилетия XX в. показали, что наиболее серьезным идеологическим вызовом целостности российского ислама и всех исторически распространенных религий в России, включая христианство и буддизм, стал вызов радикального ислама, который специалисты называют салафизмом или «чистым исламом», а традиционные мусульманские лидеры – ваххабизмом [5, с. 112–128].

Если прежде главными целями миссионерства салафитов были в основном регионы компактного проживания мусульман, то на современном этапе идет настойчивое проникновение салафизма в поликонфессиональное пространство России, традиционно отличающееся стабильностью и спокойствием. Одним из таких регионов является российский Дальний Восток.

Актуальность темы исследования определяется необходимостью научного анализа причин распространения радикального ислама на территории Дальневосточного федерального округа (ДФО); роли в этом процессе мигрантов из стран Центральной Азии; выявления основных групп последователей радикального ислама в ДФО и мер профилактики противоправного поведения как членами радикальных исламских организаций, так и их единичными последователями.

Целями данной статьи являются: анализ деятельности основных групп последователей радикального ислама в ДФО (мигранты; местные татары и башкиры, попавшие под влияние радикальных проповедников; представители народов, исторически не исповедующие ислам, воспринявшие его «модернизованную» форму); деятельность на территории ДФО радикальных исламских организаций и проникновение исламских радикалов в исправительные учреждения, расположенные в субъектах Дальневосточного федерального округа.

Обзор литературы

Различные проявления «исламского фактора» в жизни России, причины радикализации российского ислама и история деятельности различных радикальных организаций все чаще привлекают внимание исследователей. Данные проблемы рассматривали Д. С. Вояковский, И. П. Добаев, А. А. Игнатенко, А. В. Малашенко, Р. Г. Ланда, Р. Р. Сулейманов, О. С. Черевков, М. Я. Яхьяев и многие другие [2; 3; 7; 8; 9; 14; 15; 20].

Проявления «исламского фактора» в жизни Дальнего Востока России, особенно в контексте формирования так называемого «полярного ислама» [13], начинают привлекать внимание и дальневосточных ученых [1; 4; 11; 12; 19]. Данную проблему исследовали хабаровские социологи Э. В. Королева и Н. В. Шульженко (перу Н. В. Шульженко¹ принадлежит и ряд статей по проблемам места и роли «исламского фактора» в социальных процессах на российском Дальнем Востоке) [16; 17; 18].

Заметным событием в историографии проблемы является выход в свет книги «Мусульмане на Дальнем Востоке России: история и современность», в которой рассмотрена история дальневосточной уммы с момента ее возникновения до наших дней [10], а также статьи А. Малашенко и А. Старостина, по этим же проблемам [6].

Несмотря на наличие определенного интереса к истории дальневосточной уммы, многие проблемы, связанные с жизнью и деятельностью мусульман, взаимодействие мигрантов с принимающим сообществом, риски, связанные с неконтролируемой миграцией, распространением радикального ислама в ДФО и угроз в связи с этим национальной безопасности не нашли еще достаточного освещения в научной литературе.

Материалы и методы

Методология, избранная автором для настоящего исследования, включает в себя компаративный анализ деятельности радикального ислама в жизни Дальнего Востока России; появление и распространение исламизма в различных субъектах ДФО; отношение к радикальному исламу общества и власти. Работа основывается на комплексном, системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования опирается на метод научного описания.

Содержание исследования

В ДФО в постсоветский период действовали или действуют ячейки ряда радикальных организаций, состоящих как из мигрантов, так и из местного мусульманского населения. В их числе «Исламская партия Туркестана» (ИПТ, прежнее название – «Исламское движение Узбекистана», ИДУ), «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами»,

¹ Королева Э. В. Мусульмане в социально-стратификационной структуре российского общества (на примерах Приморского края): автореф. дис. ...канд. соц. наук. Хабаровск, 2006. 22 с.; Шульженко Н. В. Исламский фактор в социальных процессах на Дальнем Востоке России: автореф. дис. ... канд. социолог. наук. Хабаровск, 2009. 24 с.

[156] «Имарат Кавказ», «Таблиги Джамаат», «Нурджулар», «Хайят Тахрир аш-Шам», «Джебхат ан-Нусра», «Катиба Таухид валь-Джихад» и др. С середины 2010-х гг. основную угрозу национальной безопасности представляют последователи «Исламского государства» (ИГ)¹, о чем в августе 2015 г. заявил секретарь Совета безопасности РФ Н. П. Патрушев.

Глава Совбеза отмечал, что террористическая группировка «Исламское государство» пытается вербовать в свои ряды трудовых мигрантов, которые работают на Дальнем Востоке России. По его словам, «сейчас как в таежных поселках, так и в крупных городах Дальнего Востока пытаются незаконно легализоваться граждане других государств, среди которых могут быть и подозреваемые в причастности к международным террористическим и экстремистским организациям и незаконным вооруженным формированиям», что в дальневосточном регионе «в той или иной степени отмечаются угрозы национальной безопасности»².

Все перечисленные организации признаны в РФ экстремистскими и террористическими и запрещены. Наиболее активно радикальные исламистские организации действовали в ДФО в нулевые и десятые годы, но и в настоящее время почти во всех субъектах ДФО отмечены случаи деятельности исламских радикалов. Наибольший резонанс получило в ДФО так называемое дело о банде исламистов, действовавшей во Владивостоке в 2008–2011 гг. и входившей в состав «Исламской партии Туркестана» [7].

У главы банды уроженца Узбекистана А. Гулямова типичная судьба мигранта: приехал в столицу Приморья в 1993 г., занимался торговлей и строительными работами. До эмиграции в Россию проходил обучение в Ферганской долине под руководством одного из идеологов ИДУ Абдували-кюри Мирзоева. Во Владивостоке А. Гулямов установил контакты с неформальным лидером узбекской диаспоры Приморья Х. Нурматовым, приобрел фальшивое удостоверение ветерана боевых действий в Афганистане и на основании этого документа получил четырехкомнатную квартиру, построил частный дом, в котором организовал «мусульманское общежитие», через которое легализовывались узбекские мигранты³. В 2005 г. А. Гулямов на короткое время вернулся в Узбекистан, где купил паспорта для пятерых участников «Ханабадского джамаата» – ради-

¹ Прежнее название «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ).

² Глава Совбеза: ИГИЛ на Дальнем Востоке вербует мигрантов. [Электронный ресурс]. URL: <https://nazaccent.ru/content/17366-glava-sovbeza-igil-na-dalнем-vostoke.html> (дата обращения: 25.02.2022).

³ Полевые дневники автора. Беседа со следователем по данному делу, 20 мая 2010 г.

кальной группировки, обвиняемой в экстремистской деятельности на территории Узбекистана, после чего на своем автомобиле вывез их из Андижанской области. После возвращения во Владивосток они сформировали основу нового «джамаата», который должен был стать базой салафитского подполья Приморского края.

Поначалу узбекские радикалы не пользовались авторитетом среди мусульман города. Однако в 2007 г. Гулямов и Нурматов вовлекли в свой «джамаат» имама молельного дома Владивостока А. Абдулхамитова и некоторых прихожан, среди которых было немало выходцев с Северного Кавказа. При посредничестве Гулямова несколько членов «джамаата» отправились на афгано-пакистанскую границу, где приняли участие в боевых действиях. Некоторые переехали в Сирию и Египет¹. С 2008 по 2009 г. были арестованы 12 активистов «Приморского джамаата», в том числе имам Абдулхамитов. 14 марта 2009 г. во Владивостоке в ходе спецоперации были уничтожены три члена этой группировки. В «квартире, где обитали бандиты, было найдено большое количество исламской литературы радикального толка, видеозаписи. У преступников изъято большое количество оружия и боеприпасов, привезенных из Чечни» [6]. В 2011 г. приморские правоохранительные органы в тесном взаимодействии со спецслужбами Узбекистана и Казахстана провели мероприятия, направленные на нейтрализацию остатков группировки. Всего силами правопорядка Приморского края была пресечена преступная деятельность более 30 человек, большинство из которых депортированы в Киргизию и Узбекистан.

На Сахалине в 2010-х гг. активно действовали сторонники «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» (ХТИ). В 2013 г. сотрудники ФСБ и МВД по Сахалинской области задержали бывшего военнослужащего Г. Габеева, который в 2012–2013 гг. привлек к участию в ХТИ пятерых жителей Южно-Сахалинска. Габеев проводил с завербованными занятия, где проповедовал создание халифата, оправдывал действия террористов на Северном Кавказе. В квартире Габеева было изъято 16 боевых патронов калибра 9 мм, две ручные противопехотные оборонительные гранаты Ф-1 и два взрывателя к ним, а также удостоверение сотрудника «Федерального агентства правопорядка. Антитеррористический центр», внешне имеющее сходство с удостоверением сотрудника ФСБ [6].

В 2009–2010 гг. в Бурятии и Забайкалье было отмечено присутствие экстремистской организации «Таблиги Джамаат» («Группа

¹ Полевой дневник автора. Беседа со следователем по данному делу, 20 мая 2010 г.

[158] посланников»). На стенах домов в Улан-Удэ были зафиксированы агрессивные воззвания, сделанные самодельным трафаретом: «Молись русский, молись бурят, сыны Аллаха объявляют тебе джихад». Подобные высказывания появлялись и на домах некоторых населенных пунктов Забайкалья.

Весной 2010 г. прокуратура Забайкальского края совместно с УФСБ России по Забайкальскому краю провели проверку фактов распространения в г. Чите и регионе идеологии, запрещенной в мае 2009 г., организации «Таблиги Джамаат». По материалам проверки было возбуждено уголовное дело в отношении гражданина РФ Н. Кыдыралиева, являющегося неформальным лидером местной ячейки данной организации. Суд признал его виновным в «организации деятельности экстремистской организации» и назначил наказание в виде лишения свободы сроком на полтора года условно с испытательным сроком в полтора года. В марте 2010 г. деятельность организации в Забайкалье была пресечена, были задержаны более 20 участников движения. По мнению следствия, проповедники «Таблиги Джамаат» были сосредоточены на замещении традиционного для России ислама его радикальными течениями. Кроме того, члены этого объединения замечены в связях с террористами, в том числе с «Аль-Каидой»¹. В 2009–2010 гг. небольшие ячейки «Таблиги Джамаат» действовали в Хабаровском крае и сопредельных с ним регионах².

В сентябре 2013 г. Хабаровский краевой суд признал граждан Таджикистана М. Маханова, А. Сатторова и А. Давлатова виновными в участии в деятельности террористической организации «Исламская партия Туркестана» (ИПТ) (ранее Исламское движение Узбекистана – ИДУ) [6].

Начиная с 2010-х гг. и до настоящего времени в ДФО активно работают вербовщики боевиков ИГИЛ (ИГ). Чаще всего ими являются мигранты из стран Центральной Азии. Вербовка приморцев в ИГ активно шла в 2015–2016 гг.³ В 2016–2017 гг. Хабаровский край с относительно небольшой численностью мусульманского населе-

¹ Осужден главарь местных экстремистов [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1489579> (дата обращения: 19.02.2022).

² В Бурятии осужден проповедник радикального исламского учения «Таблиги Джамаат» [Электронный ресурс]. URL: https://fedpress.ru/federal/polit/society/id_223918.html (дата обращения: 17.02.2022).

³ Экстремисты вербуют приморцев в запрещенную в России организацию [Электронный ресурс]. – URL: <https://vestprim.ru/news/ptrnews/43651-ekstremisty-verbuyut-primorcev-voevat-nastorone-zapreshchennoy-v-rossii-organizacii.html> (дата обращения: 11.02.2022).

ния становится лидером по числу случаев отъезда в ряды ИГ с территории Дальнего Востока¹.

Сахалинские игиловцы в 2017 г. планировали даже провести серию террористических актов в местах массового скопления людей, и только профессиональные действия сотрудников Управления ФСБ по Сахалинской области позволило предотвратить трагедию. В апреле 2019 г. два приверженца ИГ были осуждены за подготовку теракта в Южно-Сахалинске. Решением Дальневосточного окружного военного суда они получили по 11 лет лишения свободы².

Последователей радикального ислама в Дальневосточном федеральном округе можно разделить на три группы. Первая – это мигранты с Северного Кавказа и из стран Центральной Азии. Вторая – татары и башкиры, попавшие под влияние радикальных проповедников. Наконец, третья группа – это представители народов, исторически не исповедующих ислам, воспринявшие его «модернизированную» форму.

Интенсивные внутренние миграционные потоки, характерные для постсоветской России, привели к появлению мусульманских общин вдали от традиционных регионов его распространения – на пространстве от Дальнего Востока до Крайнего Севера. В результате к Северному Кавказу и Поволжью добавляется еще один регион с сильным мусульманским влиянием, получивший в научной литературе название «полярный ислам» [13].

Особенностью образа жизни этих мигрантов является закрытая общинность, слабая инкорпорированность в принимающее общество [11, с. 17–26; 12, с. 156–167]. Мигранты привезли на Дальний Восток наследие исторических конфликтов, происходящих между народами бывшего СССР. В результате в 1990–2000-е гг. в ДФО осложнились отношения между киргизской, таджикской, узбекской, северокавказской и татаро-башкирской диаспорами.

Анализ интернет-источников дает основание утверждать, что мигранты – последователи радикального ислама – проживают во всех субъектах ДФО и только благодаря результативной деятельности правоохранительных органов в регионе не было совершено

¹ Очередной игиловец из Хабаровского края получил 5 лет строгого режима [Электронный ресурс]. URL: http://www.alfurkan.ru/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=178&Itemid=111 (дата обращения: 21.02.2022).

² Двух приверженцев радикального движения за подготовку теракта в Южно-Сахалинске отправили в тюрьму [Электронный ресурс]. URL: <https://astv.ru/news/criminal/2019-10-04-dvuh-priverzhencev-radikal-nogo-dvizheniya-za-podgotovku-terakta-v-yuzhno-sahalinske-otpravili-v-tyur-mu> (дата обращения: 12.02.2022).

[160] террористических актов и других явных проявлений деятельности мигрантов-радикалов.

По словам бывшего муфтия Хабаровского края, а теперь руководителя регионального общественного движения мусульман Хабаровского края «Содружество» Хамзы Кузнецова, именно мигранты являются основной питательной средой для распространения на Дальнем Востоке России идей ИГ. По его словам, задача провокаторов из ИГ – повернуть вектор вероисповедания мигрантов из стран Центральной Азии «в сторону радикализма, агрессии и действий экстремистского характера»:

«в поле зрения вербовщиков чаще всего попадают безработные мигранты, которым за участие в ИГ предлагают 50 тыс. рублей в месяц», «на фоне обостряющегося экономического кризиса, особенно при ужесточении миграционного законодательства, это может побудить молодежь ехать на заработки к боевикам»¹.

С мигрантами связана и проблема возникновения на Камчатке такого явления как «корабельные, или трюмные, джамааты». В дальневосточной акватории зачастую ходят рыболовецкие суда без портов приписки. Они появляются там от путины к путине, на очень короткий период времени, поэтому на них надзорные органы не обращают особого внимания. В экипажах этих судов на неквалифицированных судовых ролях работают мигранты. Никаких документов на них не оформляют, за ними никто не следит. Эта «черная рабочая сила» создает на борту трюмные джамааты, вовлекая туда остальных рыбаков. Долгое время занятые выявлением «экстремистски заряженных гостей» с Кавказа, Центральной Азии, Ближнего Востока, Пакистана, органы власти мало обращали внимание на то, что происходит с «приплывающими» из Юго-Восточной Азии. А там, как свидетельствуют СМИ, возникают свои «горячие точки» [19, с. 24–28].

Радикальные воззрения в ходе «исламского возрождения» появились в постсоветский период и в среде дальневосточных мусульман татарского и башкирского происхождения. Во многом это связано с противоречивостью самого процесса возрождения ислама в ДФО, который сопровождался конфликтами как с органами власти и представителями других религий, так и конфронтацией внутри самих мусульманских общин. В 1989–2010 гг. татарское и башкирское население в ДФО сократилось на 55%: определенная часть мусульман переселилась в другие регионы России из-за экономи-

¹ Хамза Кузнецов: Около 20% мусульман в Хабаровском крае поддерживают ИГИЛ [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dvnovosti.ru/khab/2015/10/20/41107/> (дата обращения: 21.02.2022).

ческих трудностей 1990–2000-х гг.; другая – увлеклась радикальной идеологией, активно распространяемой среди местных мусульман проповедниками из стран Центральной Азии и регионов Северного Кавказа.

Так, например, в 2002 г. правоохранительными органами РФ задержан И.-Ш.А. Хасуханов, который до 1997 г. проходил службу на флоте в звании капитана 2-го ранга в г. Вилючинске Камчатского края и в должности заместителя командира атомной подводной лодки по воспитательной работе. После увольнения из армии он был назначен А. Масхадовым на одну из должностей в вооруженных силах Ичкерии. При аресте Хасуханова был обнаружен план по захвату боевиками, с целью ядерного шантажа, атомной подводной лодки на одной из военно-морских баз Тихоокеанского флота [19, с. 27–28].

В декабре 2020 г. Первый Восточный окружной военный суд в Хабаровске приговорил к восьми и девяти годам лишения свободы двоих татар – сторонников запрещенной в России террористической организации «Хайят Тахрир аш-Шам» – С. В. Нуруддина и Д. Р. Велитова, которые, вдохновившись идеями радикального ислама, приняли участие в деятельности вышеуказанной террористической организации путем ее финансирования. Первые два года от назначенного срока оба проведут в тюрьме, а затем будут отбывать наказание в колонии строгого режима¹.

Ярким выразителем негативного образа ислама не только для дальневосточников, но и для всего населения России в 2000-е гг. стал уроженец Бурятии, идеолог движения «Имарат Кавказ», сын бурята и русской, воспитанный отчимом-чеченцем Александр Тихомиров, более известный как Саид Бурятский (Сайд абу Саад аль-Буряти). Он был убит 2 марта 2010 г. в ходе спецоперации в ингушском селе Экажево [16, с. 121–122].

В 2008 г., когда северокавказские боевики провозглашают создание так называемого Эмирата Кавказ, им удается убедить Саида Бурятского примкнуть к их рядам и уйти в вооруженное подполье. Считается, что с привлечением Саида Бурятского кавказские сепаратисты одержали очень важную идеологическую победу в душах верующих. На Кавказ начали стекаться сотни добровольцев со всего

¹ В Хабаровском крае два сторонника радикального ислама получили восемь и девять лет колонии [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/proisshestiya/10185051> (дата обращения: 21.02.2022); В Хабаровске радикальные исламисты, финансировавшие террористическую организацию, получили реальные сроки [Электронный ресурс]. URL: <https://www.hab.kp.ru/daily/21712096/4333901/> (дата обращения: 18.02.2022).

[162] бывшего Советского Союза, для которых Саид Бурятский был непререкаемым авторитетом, своего рода «духовным Че Геварой»¹. В 2008 г. на сетевых ресурсах Бурятии активизировались сторонники Саида Бурятского из местного бурятского населения. Они открыто позиционировали себя приверженцами радикального ислама, делали различные агрессивные заявления, и даже открыто угрожали оппонентам физической расправой: это были Жаргал Дарханов, Салман Цыбиков и члены их ячейки.

О Ж. Дарханове известно не так уж много: окончил Бурятский государственный университет (БГУ), некоторое время работал преподавателем, пробовал заниматься бизнесом, проживал в микрорайоне Энергетик, мать – бывший сотрудник МВД, одно время он симпатизировал Бурятскому региональному отделению КПРФ и был в числе активистов, хотя формально в партии не состоял. По некоторым сведениям, был в Бурятии одним из лидеров ячейки салафитов, которую возглавлял Солбон Цыбиков, в исламе принявший имя Салман².

В 2000-е гг. довольно популярным среди российских салафитов был уроженец Верхневилуйского улуса Якутии Республика Саха – Д. Данилов (Денисов) – боевик, убитый в Дагестане летом 2010 г. Бывший милиционер и сотрудник ФСИН, известный у дагестанских боевиков под кличкой Якут, всерьез считал, что принятие ислама избавит его народ от пьянства.

Среди новообращенных мусульман славянского происхождения Хабаровского края наиболее популярной является идеология двух террористических организаций «Джебхат ан-Нусра» и «Исламское государство». Так, например, в августе 2017 г. в Хабаровске суд вынес приговор 24-летнему горожанину, который вербовал местных жителей в ряды боевиков. Вербовщика по имени Иван и двоих его единомышленников задержали в аэропорту краевой столицы. Известно, что Иван пять лет учился в хабаровской синагоге, затем, поменяв религию, стал посещать мечеть. В 2015 г. Иван (Умар) отправился в Дагестан, где учился в медресе, а после возвращения на родину стал вести агитацию среди ровесников. При этом он продолжал поддерживать связь с членами террористических организа-

¹ Майтанов В. Саид Бурятский убит, но успел вовлечь в «джихад» некоторых молодых казахов [Электронный ресурс]. URL: https://rus.azattyq.org/a/Said_Buryatskiy_Said_Abu_Saad_alBuryati_Alexander_Tikhomirov/1975721.html (дата обращения: 18.02.2022).

² Алтанова К. Шупальца ваххабизма проникли и в Бурятию [Электронный ресурс]. URL: <https://ulanude.sm.news/shhupalca-vaxhabizma-pronikli-i-v-buryatiyu-4704/> (дата обращения: 17.02.2022).

ций. Молодого человека приговорили к пяти годам колонии общего режима¹.

В Камчатском крае в последние два-три года в среде исламских неофитов славянского происхождения появились желающие вступить в ИГ. Так, в марте 2019 г. Дальневосточный окружной военный суд приговорил жителя Камчатки к 10 годам тюрьмы, признав его виновным в попытке вступить в ИГ, а также вербовке в ряды террористической ячейки жителей полуострова. В апреле 2017 г. мужчину задержали при попытке выехать за границу. Против него возбудили дело по двум статьям УК РФ – ч. 1 ст. 30, ч. 2 ст. 205.5 (приготовление к участию в деятельности организации, которая в соответствии с законодательством РФ признана террористической) и ч. 1 ст. 205.1 (содействие террористической деятельности)².

В Забайкальском крае в нулевые годы большой популярностью среди неофитов пользовалась идеология «Таблиги Джамаат». Так, например, в конце 1990-х гг. житель Читы В. Чернобровкин принял ислам и отправился в Чечню, где проходил обучение в одном из лагерей полевого командира Хаттаба. С 2001 по 2008 г. он отбывал заключение в колонии строгого режима в Забайкалье, а после освобождения вновь отправился на Северный Кавказ и присоединился к группе Абдул Малика Алиева. В августе 2009 г. его уничтожили силовики в ходе спецоперации в селе Кантышево Назрановского района Ингушетии.

На стороне боевиков воевал и житель г. Борзи Забайкальского края С. Фокин, убитый силовиками в 2000-е гг. А в 2012 г. суд в Карачаево-Черкесии обвинил в терроризме В. Аверьянова, несколько лет проживавшего в столице Забайкалья. На присоединение к боевикам В. Аверьянова подтолкнул управляющий делами читинской мечети Муса Камурзоев [16, с. 126–127].

В октябре 2010 г. Ингодинский районный суд Читы приговорил М. М. Камурзоева к трем годам лишения свободы за незаконное хранение взрывного устройства, обнаруженного сотрудниками ФСБ в Соборной мечети. В средствах массовой информации Забайкальского края была распространена информация, что М. М. Камурзоев участвовал в подготовке теракта, который якобы должен был произойти в Чите 9 мая 2010 г. во время Парада Победы. Дальнейшего

¹ Пять лет колонии получил хабаровчанин за попытку отправиться в Сирию [Электронный ресурс]. URL: http://www.alfurkan.ru/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=187&Itemid=111 (дата обращения: 21.02.2022).

² На Камчатке осудили неудавшегося игиловца [Электронный ресурс]. URL: <https://islamnews.ru/news-na-kamchatke-osudili-neudavshegosya-igilovca> (дата обращения: 23.02.2022).

[164] подтверждения эта информация не нашла, но поскольку День Победы является одним из наиболее прочных позитивных и интеграционных образов современной России, факт посягательства на него спровоцировал негативную реакцию населения¹.

«Русские» мусульмане в ДФО сравнительно немногочисленны, но, по замечанию одного из российских исламоведов Р. Р. Сулейманова, «они поставили террористическому подполью больше рекрутов, чем российские татары» [14, с. 10].

Пропаганда радикального ислама отмечена также в тюрьмах и колониях, расположенных на территории Дальневосточного федерального округа. Криминальный мир с его набором ценностей и мировоззренческих установок дает много возможностей радикалам для вербовки в свои ряды новых последователей, оказавшихся за решеткой по бытовым статьям Уголовного кодекса.

Практика вовлечения криминального элемента в ряды исламистов прямо на территории пенитенциарных учреждений получила название в литературе «тюремный джихад». Взять в руки оружие и убить человека «на пути джихада» – требует определенной смелости и морально-психологической устойчивости. И кто, как не уголовники, могут быть способны на такие поступки. Тем более что ценности зоны, построенной на системе неписаных воровских законов, легко могут быть подменены ценностями религиозного экстремизма: «жить по понятиям» – «жить по шариату», «государство ментовское» – «государство кяферское» (кяфер – неверный) и т. д.² В 2016 г. бывший заключённый исправительной колонии № 8 на территории Бурятии В. Луковенко, давая интервью СМИ, рассказал о существовании в ней крепкой и опасной ячейки исламистов³. Пресс-служба бурятского УФСИН с возмущением отрицала эти заявления. Что, тем не менее, не может на 100% гарантировать, что В. Луковенко говорил неправду или что-то сильно приукрашивал.

Пропаганда радикального ислама проходила и среди заключенных сахалинских колоний. Так, например, в марте 2018 г. житель Сахалина, отбывший наказание в ИК-1сроком 4,5 года за незаконный оборот наркотиков и оружия, получил два года колонии строго-

¹ Самодельное взрывное устройство изъято у жителя Читы [Электронный ресурс]. URL: <https://www.chita.ru/news/22375/> (дата обращения: 19.02.2022).

² Сулейманов Р. Р. Тюремный халифат. Радикальный ислам массово распространяется в учреждениях пенитенциарной системы России [Электронный ресурс]. URL: <https://topwar.ru/24595-tyuremnyy-halifat-radikalnyy-islam-massovo-rasprostranyaetsya-v-uchrezhdeniyah-penitenciarnoy-sistemy-rossii.html> (дата обращения: 19.02.2022).

³ Бывший заключённый колонии в Улан-Удэ рассказал, как радикальный ислам закрепляется в тюрьмах [Электронный ресурс]. URL: <https://www.baikal-daily.ru/news/16/205855/> (дата обращения: 19.02.2022).

го режима за пропаганду радикального ислама среди заключенных. По данным следствия, он «в период отбывания наказания в исправительном учреждении пропагандировал радикальный ислам, вёл разъяснительную работу среди осуждённых по оправданию терроризма, разделяя исламскую идеологию радикального характера, будучи солидарен с идеологией ИГИЛ». Дальневосточный окружной военный суд признал его виновным по ч. 1 ст. 205.2 УК РФ (публичное оправдание терроризма или пропаганда терроризма) и назначил наказание в виде лишения свободы сроком на 2,5 года с отбыванием наказания в исправительной колонии строгого режима¹.

На территории Магаданской области в настоящее время отбывают наказание 11 чел., связанных с деятельностью террористических экстремистских организаций и еще 6 чел. отбывают наказание за общеуголовные преступления, совершенные в составе экстремистских формирований. Все они отбывают срок в колонии строгого режима, находящейся в поселке Уптар².

Не исключено, что в пенитенциарных учреждениях могут возникать настоящие лагеря для пропаганды призыва к джихаду, вербовки боевиков и возможности для некоторых заключенных обретения авторитета для дальнейшей работы в среде последователей радикального ислама.

Выводы

Подводя итоги анализу распространения на территории ДФО радикального ислама, можно сделать несколько выводов:

Во-первых, процессы, происходящие в мусульманской умме Дальневосточного федерального округа, являются частью перемен в российской умме. В ДФО наблюдается рост религиозного радикализма. Свои позиции на Дальнем Востоке стремятся усилить ряд террористических экстремистских организаций, в том числе «Исламская партия Туркестана», «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами», «Имарат Кавказ», «Таблиги Джамаат», «Нурджулар», «Хайят Тахрир аш-Шам», «Джебхат ан-Нусра», «Катиба Таухид валь-Джихад», «Исламское государство» и др., пытающиеся вести вербовку местных мусульман,

¹ Житель Сахалина осужден за пропаганду терроризма в колонии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.interfax.ru/russia/604498> (дата обращения: 12.02.2022); На Сахалине заключенный получил новый срок за пропаганду радикального ислама [Электронный ресурс]. URL: <https://sakhalin.info/news/179683> (дата обращения: 12.02.2022); Сахалинца задержали за пропаганду радикального ислама в колонии [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20170914/1504733762.html> (дата обращения: 12.02.2022).

² Мифтахудинова Н. Тюрьма больше не то место, которого боятся // Вечерний Магадан. 02.02.2022 [Электронный ресурс]. URL: <https://magadan.bezformata.com/listnews/tyurma-bolshe-ne-to-mestokotorogo/102102688/> (дата обращения: 19.02.2022).

[166] особенно мигрантов. Сохраняются связи между местными исламистами и радикалами из Центральной Азии.

Во-вторых, активность мусульман в ДФО, демографические перемены в регионе вписываются в общий контекст продвижения ислама по территории Российской Федерации в восточном и северном направлениях – на Дальнем Востоке и Крайнем Севере. Несмотря на географическую удаленность от конфликтов, связанных с активностью радикального ислама, Дальневосточный федеральный округ, особенно Бурятия, Якутия, Приморский и Хабаровский края, Сахалинская область, не является полностью от них изолированным. Можно предположить, что на российском Дальнем Востоке появится своего рода исламистский плацдарм, влияние которого не ограничится только Россией.

В-третьих, необходимо обратить особое внимание на переход в ислам этнических «русских» дальневосточников. Из международного и российского опыта известно, что мусульманские неопиты особенно склонны к радикализму. Органам власти необходимо знать, какого характера религиозная работа ведется в мечетях, какие проповеди читают имамы. С другой стороны, при работе с мусульманами важно действовать тактично, не провоцируя их, избегая бессмысленных запретов на религиозную литературу и создание молитвенных домов. В Дальневосточном регионе к проблемам национальной безопасности присоединяется и задача сохранения национальной самобытности, духовности, культуры и языка.

В-четвертых, важным фактором профилактики исламского радикализма является продуманная социально-экономическая и конфессиональная политика. Проблемы конфессиональных взаимоотношений должны быть контролируемы не только традициями веры и уважения, а прежде всего строгим исполнением конституционных норм. Если социальные процессы в сфере межконфессиональных и межнациональных отношений будут бесконтрольными как со стороны власти, так и со стороны науки, то это может привести к нежелательным последствиям.

Список литературы

1. Аветисян А. С. Проблемы преступности мигрантов // Приморская умма: история формирования и проблема современного развития / отв. ред. Н. В. Шульгина. – Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. – С. 62–70.
2. Вояковский Д. С., Юнусова А. Б. Интервенция радикальных идеологий в российское исламское пространство. – Уфа: БГПУ, ИЗИ УНЦ РАН, 2011. – 92 с.

3. Добаев И. П. Радикализация ислама в современной России. – М.; Ростов-н/Д.: Социально-гуманитарные знания, 2014. – 332 с.
4. Дударенок С. М. Особенности формирования и тенденции развития религиозно-географического пространства Дальнего Востока в постсоветский период // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2015. – Вып. 52. – С. 323–344.
5. Игнатенко А. А. Эндемичный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 2 (8). – С. 112–128.
6. Малашенко А., Старостин А. Ислам на российском Дальнем Востоке // Россия в глобальной политике. – 2016. – № 4. [Электронный ресурс]. – URL: <https://globalaffairs.ru/articles/islam-na-rossijskom-dalнем-vostoke/> (дата обращения: 11.02.2022).
7. Малашенко А. В. Ислам для России. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 192 с.
8. Малашенко А. В. Исламская альтернатива и исламский проект. – М.: Весь мир, 2006. – 221 с.
9. Ланда Р. Г. Политический ислам: предварительные итоги. – М.: Институт Ближнего Востока, 2005. – 285 с.
10. Мусульмане на Дальнем Востоке России: история и современность: моногр. / гл. ред. А. Н. Старостин; рук. проекта, отв. редактор А. С. Гарифуллин. – Казань: Алгоритм, 2020. – 656 с.
11. Николаев Э. А. Буддийско-исламские диалоги: конфликт или мирное сосуществование? // Вестник БНЦ СО РАН. – 2015. – № 2 (18). – С. 156–167.
12. Николаев Э. А. Исламизм в буддийском пространстве России // Вестник БНЦ СО РАН. – 2014. – № 4 (16). – С. 17–26.
13. Омаров М. А., Магомедов А. К. Полярный ислам в постсоветской России: рождение феномена в контексте «новой» этно-социальной мобильности // Вестник Московского государственного областного университета. – 2020. – № 4. – С. 103–113.
14. Сулейманов Р. Р. Русские мусульмане: классификация групп, проблема радикализма, отношение к ним в России // Мусульманский мир. – 2015. – № 4. – С. 8–39.
15. Черевков О. С. Проблематика противодействия религиозно-политической идеологии исламизма в контексте обеспечения национальной безопасности России // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. – 2021. – № 3 (321). – С. 5–19.
16. Шангараяев Р. Р. История ислама и мусульманских народов России: Хрестоматия. – Казань: ИД «МедДок», 2020. – 308 с.
17. Шульженко Н. В. Исламский радикализм и его угрозы для национальной безопасности государства // Социальные практики и социальное прогнозирование / под ред. И. Ф. Ярулина. – Хабаровск: Изд-во Тихоокеан. гос. ун-та, 2009. – С. 98–108.
18. Шульженко Н. В. Миграционные процессы в структуре жизненных проблем Дальневосточного Федерального округа России // Социальная реальность в региональном измерении / под ред. И. Ф. Ярулина. – Хабаровск: Изд-во Тихоокеан. гос. ун-та, 2009. – С. 33–43.
19. Янков А., Старостин А. Мусульмане Камчатского края в панораме веков и обстоятельств // Мусульманский мир. – 2018. – № 2. – С. 24–28.
20. Яхьяев М. Я. Причины радикализации ислама в современном мире // Исламоведение. – 2012. – № 2. – С. 4–14.

References

1. Avetisyan, A. S. (2011). Problemy prestupnosti migrantov [Problems of crime of migrants]. *Primorskaya umma: istoriya formirovaniya i problema sovremennogo razvitiya* [Primorskaya Umma: the history of formation and problems of modern development] ed. by N. V. Shulgina. Vladivostok: Izd-vo Dalnevost. federal. un-ta. pp. 62–70. (In Russian).
2. Voyakovskij, D. S., Yunusova, A. B. (2011). *Interventsiya radikalnykh ideologiy v rossijskoe islamskoe prostranstvo* [Intervention of radical ideologies in the Russian Islamic space] Ufa: BGPU, IEI UNC RAN. 92 p. (In Russian).
3. Dobaev, I. P. (2014). *Radikalizatsiya islama v sovremennoj Rossii* [Radicalization of Is-

- [168] lam in Modern Russia] Moskva; Rostov-na-Donu: Sotsialno-gumanitarnye znaniya. 332 p. (In Russian).
4. Dudarenok, S. M. (2015). Osobennosti formirovaniya i tendentsii razvitiya religioznogo prostranstva Dal'nego Vostoka v postsovetuskij period [Features of the formation and tendencies of development of the religious space of the Far East in the post-Soviet period]. *Dialog so vremenem. Almanakh intellektualnoj istorii* [Dialogue with Time: an Almanac of Intellectual history] No. 52. pp. 323–344. (In Russian).
 5. Ignatenko, A. A. (2000). Endogennyj radikalizm v islame [Endogenous radicalism in Islam]. *Tsentralnaya Aziya i Kavkaz* [Central Asia and the Caucasus] No. 2 (8). pp. 112–128. (In Russian).
 6. Malashenko, A., Starostin, A. (2016). Islam na rossijskom Dal'nem Vostoke [Islam on the Russian Far East]. *Rossiya v globalnoj politike* [Russia in Global Politics] No. 4. [Elektronnyj resurs]. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/islam-na-rossijskom-dalnem-vostoke/> (Data obrashcheniya: 11.02.2022). (In Russian).
 7. Malashenko, A. V. (2007). *Islam dlya Rossii* [Islam for Russia]. Moskva: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN). 192 p. (In Russian).
 8. Malashenko, A. V. (2006). *Islamskaya alternativa i islamskij proekt* [Islamic Alternative and Islamic Project]. Moskva: Ves' mir. 221 p. (In Russian).
 9. Landa, R. G. (2005). *Politicheskij islam: predvaritel'nye itogi* [Political Islam: preliminary results]. Moskva: Institut Blizhnego Vostoka. 285 p. (In Russian).
 10. Musul'mane na Dal'nem Vostoke Rossii: istoriya i sovremennost'. (2020) [Muslims in the Russian Far East: history and modernity] ed by A. N. Starostin; chief red. A. S. Garifullin. Kazan': Algoritm+. 656 p. (In Russian).
 11. Nikolaev, E. A. (2015). Buddijsko-islamskie dialogi: konflikt ili mirnoe sosushchestvovanie? [Buddhist-Islamic dialogues: conflict or peaceful coexistence?]. *Vestnik BNC SO RAN*. No. 2 (18). pp. 156–167. (In Russian).
 12. Nikolaev, E. A. (2014). Islamizm v buddijskom prostranstve Rossii [Islamism in the Buddhist Space of Russia]. *Vestnik BNC SO RAN*. No. 4 (16). pp. 17–26. (In Russian).
 13. Omarov, M. A., Magomedov, A. K. (2020). Polyarnyj islam v postsovetuskij Rossii: rozhdenie fenomena v kontekste "novoj" etno-sotsial'noj mobil'nosti [Polar Islam in post-Soviet Russia: the birth of a phenomenon in the context of "new" ethno-social mobility]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta* [Moscow State Regional University Bulletin] No. 4. pp. 103–113.
 14. Sulejmanov, R. R. (2015). Russkie musul'mane: klassifikatsiya grupp, problema radikalizma, otnoshenie k nim v Rossii [Russian Muslims: classification of groups, the problem of radicalism, attitude to them in Russia]. *Musul'manskij mir* [The Muslim world] No. 4. pp. 8–39. (In Russian).
 15. Cherevko, O. S. (2021). Problematika protivodejstviya religiozno-politicheskoi ideologii islamizma v kontekste obespecheniya natsionalnoj bezopasnosti Rossii [Problems of counteraction to the religious and political ideology of Islamism in the context of ensuring the national security of Russia]. *Rossiya i musul'manskij mir* [Russia and the Muslim world] No. 3 (321). pp. 5–19. (In Russian).
 16. Shangaraev, R. R. (2020). *Istoriya islama i musul'manskikh narodov Rossii. Khrestomatiya* [History of Islam and Muslim peoples of Russia]. Kazan': ID MeDDoK. 308 p. (In Russian).
 17. Shul'zhenko, N. V. (2009). Islamskij radikalizm i ego ugrozy dlya natsionalnoj bezopasnosti gosudarstva [Islamic radicalism and its threats for the national security of the state]. *Sotsial'nye praktiki i sotsial'noe prognozirovanie* [Social practices and social forecasting] ed. by I. F. Yarul'in. Khabarovsk: Izdatel'stvo Tikhookeanskogo universiteta. pp. 98–108. (In Russian).
 18. Shul'zhenko, N. V. (2009). Migratsionnye protsessy v strukture zhiznennykh problem Dal'nevostochnogo Federal'nogo okruga Rossii [Migration processes in the structure of vital problems of the Far Eastern Federal District of Russia]. *Sotsial'naya realnost' v regional'nom izmerenii* [Social reality in the regional dimension] ed. by I. F. Yarul'in. Khabarovsk: Izdatel'stvo Tikhookeanskogo universiteta. pp. 33–43. (In Russian).
 19. Yarkov, A., Starostin, A. (2018). Musul'mane Kamchatskogo kraja v panorame vekov i obstoitel'stv [Kamchatka Region Muslims in the Panorama of Centuries and Circumstances]. *Musul'manskij mir* [The Muslim world] No. 2. pp. 24–28. (In Russian).

20. Yakh"yaev, M. Ya. (2012). Prichiny radikalizatsii islama v sovremennom mire [Reasons for the radicalization of Islam in the modern world]. *Islamovedenie* [Islamic Studies] No. 2. pp. 4–14. (In Russian).

Об авторе

Дударенок Светлана Михайловна, доктор исторических наук, профессор, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-6644-2421, e-mail: dudarenoksv@gmail.com

About the author

Svetlana M. Dudarenok, Dr. Sci (History), professor, Institute of the Far East Peoples History, Archeology and Ethnography, Feb RAS, Vladivostok, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6644-2421, e-mail: dudarenoksv@gmail.com

Поступила в редакцию: 11.06.2022

Received: 11 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



В поисках прихожан: православный приход в размышлениях и дискуссиях XX–XXI вв.

Т. С. Пронина

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

Введение. В статье анализируются разные подходы к пониманию православного прихода и мнения о его возможном развитии.

Содержание. Две основные позиции в понимании прихода были обозначены в ходе дискуссий в начале XX в. и сегодня сохраняют свою актуальность. Первая точка зрения определяет приоритет церковных институтов и епископской власти. Согласно второй позиции, приход – это прежде всего община верующих, приход должен иметь финансовую самостоятельность и исполнять некоторые функции местного самоуправления. В ходе изучения жизнедеятельности православных приходов установлена неравномерная активностью приходской жизни. Выявляются наиболее распространенные виды и формы жизнедеятельности современного православного прихода. Священники, ориентированные на развитие общинной жизни, высказываются за расширение форм жизнедеятельности прихода, что отражается и в понимании прихода. Однако в современной Русской православной церкви обнаруживается настороженное отношение к сторонникам активизации приходской жизни.

Выводы. Формат, в котором сегодня существует православный приход, не способствует привлечению верующих к участию в его жизнедеятельности. Приходы в большинстве случаев сохраняют статус «особого» места, где совершается богослужение, но не являются площадкой для консолидации граждан по вероисповедному признаку для решения различных социальных задач.

Ключевые слова: Русская православная церковь, православный приход, община, церковная единица.

Для цитирования: Пронина Т. С. В поисках прихожан: православный приход в размышлениях и дискуссиях XX–XXI вв. / Т. С. Пронина // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 170–181. DOI 10.35231/18186653_2022_3_170

Original article
UDC 27 – 774 (470) «19/20»
DOI 10.35231/18186653_2022_3_170

In search of parishioners: Orthodox parish in the XX–XXI century's reflections and discussions

Tat'yana S. Pronina

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

Introduction. The article analyzes different approaches to understanding the Orthodox parish and opinions on its possible development.

Content. Two main positions in the understanding of the parish were identified during the discussion at the beginning of the 20th century and remain relevant today. The first point of view defines the priority of ecclesiastical institutions and episcopal authority. According to the second position, a parish is, first of all, a community of believers; the parish should have financial independence and perform some functions of local self-government. In the course of studying the life activity of Orthodox parishes, the uneven activity of parish life was established. The most common types and forms of life of a modern Orthodox parish are identified. Priests, oriented towards the development of community life, speak out in favor of expanding the forms of life of the parish, which is reflected in the understanding of the parish. However, in the modern Russian Orthodox Church, there is a wary attitude towards supporters of the revitalization of parish life.

Conclusions. The modern Orthodox parish in its life continues the first formula, which is also confirmed in church documents, which reflect the tendency to centralize church government; the format in which an Orthodox parish exists today does not help to attract believers to participate in its life. Parishes in most cases retain the status of a "special" place where worship is performed, but they are not a platform for the consolidation of citizens on a religious basis for solving various social problems.

Key words: church, Orthodox parish, community of believers, church unit, parishioners.

For citation: Pronina, T. S. (2022). V poiskakh prikhozhan: pravoslavnyj prikhod v razmyshleniyakh i diskussiyakh XX–XXI vv. [In search of parishioners: Orthodox parish in the XX–XXI century's reflections and discussions]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 170–181. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_170

Введение

Жизнедеятельность православных приходов является одной из главных тем для исследователей религии в России. Актуальность этого вопроса определяется тем, что понимание места и роли прихода в жизни церкви отражает конкретную стратегию развития самой церкви.

Исследований, посвященных изучению современного прихода, не мало, но большинство из них посвящены отдельным аспектам его жизнедеятельности, многое остается дискуссионным и требует дальнейшего изучения. Интерес представляют материалы международного проекта «Приход Русской Православной Церкви в России и за рубежом: социальная структура и внебогослужебные практики» под руководством И. П. Рязанцева. Отмечая важность изучения этой темы, он признает, что возрождение религиозной жизни в России чаще не связано с приходами [16, с. 138]. Из работ по обсуждению вопросов реформы церковного прихода следует назвать труд прот. В. Рожкова «Церковные вопросы в Государственной думе», в котором этому посвящена отдельная глава, монографию С. Л. Фирсова «Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.)» [15; 19].

В ходе изучения жизнедеятельности православных приходов мы столкнулись с неравномерной активностью приходской жизни. Есть приходы со сплоченной, довольно многочисленной общиной, в них, помимо богослужений, ведется разнообразная деятельность, между прихожанами существуют тесные межличностные связи, которые распространяются и на внецерковную жизнь. Но есть приходы, которые не обнаруживают активной внебогослужебной деятельности. При оценке количества «активных» приходов возникают существенные разногласия не только между исследователями, но и между священнослужителями.

За XX в. православный приход и понятие о нем претерпели определенную эволюцию. Ученые предлагают разные модели и типологии приходской жизнедеятельности [1]. Исследователи единодушны в признании того, что центром жизни православного прихода является богослужение. Однако характерный для многих стран феномен «викарной религии» [20], когда полномочия по исполнению обрядовой функции «делегированы» верующими священнослужителям для исполнения от их имени, имеет место и в России. Структурно-функциональные изменения, произошедшие в системе индивидуальной религиозности – право выбора, отсутствие при-

нуждения в религии, рост личностного духовного поиска – определяют тот факт, что сегодня одного богослужения недостаточно для формирования и развития общины.

Содержание исследования

Вопрос о развитии православных приходов возникает еще на рубеже XIX–XX вв. и остро обсуждается в ходе Предсоборного Присутствия в 1906 г., в предсоборный период и на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Из материалов периодической печати видно, что некоторые считали этот вопрос важнее вопроса о восстановлении патриаршества [12, с. 4]. С. Ю. Витте, П. А. Столыпин, депутаты Четвертой Государственной думы неоднократно поднимают вопрос приходской реформы, полагая, что самостоятельность приходов облегчит государству задачу управления в провинциях [2; 15].

Тогда же обозначились две основные позиции в понимании прихода, которые актуальны и сегодня. Одну из них, определяющую приоритет церковных институтов и епископской власти, представляет мнение профессора А. И. Алмазова:

«Православный приход есть церковное учреждение, состоящее в ведении епископа, для удовлетворения религиозно-нравственных нужд определенного в числе собрания христиан, под пастырским руководством священника и при назначенном для того церковной властью храме» [3, с. 297].

Представители второй точки зрения – А. А. Папков, Н. Д. Кузнецов и др. определяют приход прежде всего как общину верующих. Для приобретения самостоятельности, по их мнению, необходимо наделить приходы статусом юридического лица. В понимании А. А. Папкина, приход есть община верующих, которая сосредотачивается вокруг «совершения общественной молитвы и для выполнения христианских обязанностей» [10, с. 8].

Определение, принятое на Поместном Соборе, не было ориентировано на изменение места и роли прихода в жизни общества:

«Приходом в Православной Церкви называется общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединённых при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля» [18, с. 13].

Это определение практически дословно воспроизводится в современном Уставе РПЦ (2000 г.)¹. Из современных авторов вто-

¹ Устав РПЦ, Глава XVII. Приходы. 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419782> (дата обращения: 18.02.2019).

[174]

рую точку зрения разделяет И. П. Рязанцев [16, с. 122]. Это мнение поддерживает и протоиерей В. Свешников: «В церковном смысле “приход”, – это и храм, собравший пришедших в него людей, и сами эти люди как сообщество для общей молитвы, общей жизни в Боге» [17, с. 202]. Таким образом, сформировались две основные позиции в понимании прихода, которые и сегодня получают продолжение.

Формы жизнедеятельности приходов и отношение к ним в церкви. В качественной и количественной оценке приходской жизнедеятельности мнения и среди клириков, и среди исследователей расходятся. Некоторые считают достаточным одного или двух направлений внебогослужебной работы. Другие настаивают на том, что жизнедеятельность общины должна охватывать как можно больше сфер и оказывать системное влияние на жизнь прихожан, «центрируя» ее вокруг религиозно-церковных интересов.

Внебогослужебная деятельность в современных приходах уже имеет оформившийся вид. Среди них – простые формы социальной помощи – сбор одежды, помощь по хозяйству отдельным прихожанам, поездки в интернаты и детские дома. Более сложно структурированные проекты, требующие значительных организационных и материальных затрат, встречаются редко.

Еще одно устоявшееся направление деятельности на приходах сегодня – организация воскресных школ с классами для детей и взрослых. Особый энтузиазм у прихожан вызывает подготовка праздничных мероприятий. В это вовлекается широкий круг людей. Также следует назвать летние лагеря для детей, туристическо-паломнические поездки.

Священники, ориентированные на развитие общинной жизни, высказываются за расширение форм жизнедеятельности прихода, что отражается и в понимании прихода. Так, известный церковный деятель протоиерей Максим Козлов различает приход и общину: «По мере роста прихода появляются "кристаллики" общины – по направлениям деятельности. Община – более узкое понятие. Оно подразумевает большую концентрацию совместных усилий в конкретном направлении: например, воспитание детей, издательское дело – или даже послушничество, окормление у одного священника»¹. По словам отца Алексия Потокина, настоятеля храма иконы Божией Матери «Живоносный источник» в Царицыне: «Основа

¹ Что делает приход общиной? Опыт пастырей и прихожан [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/36334.html>. (дата обращения: 19.06.2021)

прихода – деятельные, инициативные люди»¹. Он также считает, что приходская жизнь должна распространяться на различные сферы жизни прихожан, что позволяет прихожанам реализовать христианский образ жизни и вне церкви, способствует формированию, росту общины. Похожее мнение высказывает отец Мельхиседек (Артюхин)².

Одновременно с этим в современной Русской православной церкви обнаруживается настороженное отношение к сторонникам активизации приходской жизни, ее актуализации. Согласимся с оценкой К. Н. Михайлова, что установления Московского патриархата последних лет, касающиеся приходов, отражают «тенденцию централизации церковного управления и превращения РПЦ ... в жесткую иерархическую систему» [5, с. 10].

Такая позиция не отличается новизной. Сто лет назад оппонент А. А. Папкова профессор И. С. Бердников на заседании Предсоборного Присутствия³ высказывался:

«с канонической точки зрения неправильно считать приход церковной единицей. Единицей, в смысле особой церковной общины, до известной степени самобытной, может быть только епископия, а религиозная община, которая управляется только пресвитером, не имеет самостоятельности» [11, с. 3].

Современные церковные документы закрепляют тенденцию централизации церковного управления. Из семнадцати пунктов VII главы «Приход» Устава РПЦ в пятнадцатом утверждается главенство архиерея по важнейшим вопросам жизнедеятельности прихода. В четырех пунктах уделяется пристальное внимание имущественным вопросам с целью не допустить заявление какой-либо части или всех членов, вышедших из состава прихода, права на имущество и средства прихода.

Формулировка «выход всех членов прихода» вызывает закономерный вопрос: а что тогда приход, если не создающие его члены? Получается, что даже если все члены прихода «вышли», то приход остается, значит, приход – это прежде всего клир с имуществом. Справедливо отмечает О. Б. Молодов, что в Уставе РПЦ, также как и в Типовом уставе прихода 2009 г., «миряне потерялись» [6, с. 86].

Дискуссии о путях возрождения приходской жизни. Неразвитость приходской жизни, характерная для современной РПЦ, имеет

¹ Там же.

² Что такое православный приход [Электронный ресурс]. URL: [https:// www.pravmir.ru/chto-takoe-pravoslavnyj-prixod/](https://www.pravmir.ru/chto-takoe-pravoslavnyj-prixod/) (дата обращения: 13.06.2021).

³ Орган, учрежденный по повелению императора 16 января 1906 года, который должен был подготовить созыв Поместного Собора и проекты решений.

[176] исторические корни. Исследователь приходов, предложивший свой проект реформирования приходской жизни на Предсоборном Присутствии в 1906 г., А. А. Папков современное ему состояние православного прихода характеризовал как «мертвый труп, не подающий признаков жизни» [11, с. 3].

Уже на рубеже XIX и XX вв. мнения о путях реформирования прихода были полярными. Ряд светских деятелей (С. Ю. Витте, П. А. Столыпин, представители думских фракций) высказывались, что приход должен стать структурой, решающей не только религиозные вопросы на местах [2, с. 7]. «Расширение полномочий прихода..., – писал председатель Совета министров в меморандуме обер-прокурору от 3 октября 1909 г., – обеспечит в нем надлежащее место для “лучших элементов” и, соответственно, приведет к усилению Церкви и роли в обществе» [7, л. 35–44]. Звучало мнение, что расширение прав приходов и прихожан приведет к повышению религиозности населения. Другие, напротив, были уверены, что повышение самостоятельности прихожан, особенно после революционных событий 1905–1907 гг., ухудшит отношения между священноначалием, клиром и паствой, приведет к беспорядкам и неуправляемости в церковной жизни [9, л. 29].

Представления о новом содержании прихода различались по ряду существенных моментов. Светские деятели ратовали за наделение приходов статусом юридического лица, включая право контролировать и распоряжаться финансовыми средствами, собираемыми на приходе. А. А. Папков настаивал на введении выборности духовенства, считая, что в основе всего должно лежать мнение общины. В этом их поддерживала часть приходского духовенства. Против полной передачи приходам права распоряжаться доходами и против выборности духовенства были большая часть архиереев [8, с. 51, 75, 274, 482–483, 591–592]. Немало и представителей приходского духовенства высказывали опасения, что усиление самостоятельности приходов приведет к злоупотреблениям в сфере распоряжения финансами и выборе священников. Возражения состояли в том, что «нельзя стеснять волю епископа», «будут предлагать за посул недостойных кандидатов» [3, с. 572–575].

По убеждению А. А. Папкова, в основе прихода должны быть домашняя церковь и братские кружки. Под первой понимается литургическое общение. Братский кружок – это христианское общение прихожан для решения жизненных вопросов. А. А. Папков настаивал

вал на том, что приходы должны нести на себе и функции местного самоуправления.

Современные церковные документы отражают неразвитость приходской жизни. В Уставе РПЦ прихожанам посвящено три пункта из пяти строк. Первый пункт (№ 31) определяет, кто такой прихожанин – это православный, «сохраняющий живую связь с приходом», третий пункт (№ 33) вменяет в обязанность прихожанам материальное содержание причта и храма. И только один пункт (№ 32) описывает круг обязанностей члена прихода: участвовать в богослужении, исповедоваться, причащаться, соблюдать каноны, церковные предписания, совершенствоваться нравственно.

Для того чтобы церковная община стала значимой единицей социума, должна быть основа – развитые горизонтальные связи. Для сравнения можно указать на опыт американского общества, в котором религиозная община стала основой формирования гражданских взаимосвязей. Е. А. Иванова в работе «Протестантизм в США...» выделяет функции, которые церкви продолжают выполнять в американском обществе:

«... предоставляет организованную среду включения в общество, оказывает эмоционально-психологическую поддержку; ...обеспечивает групповую активность и социализацию; ...включается в работу систем социальной поддержки и реабилитации» [4, с. 11].

В России одни из самых низких показателей по еженедельному посещению церкви – не более 5–6% [14]. Понятие фиксированного членства как таковое отсутствует. Документы, регулирующие жизнедеятельность прихода, абстрактно предписывают прихожанам обязанность материально содержать приход. Но пожертвования носят добровольный характер и не связаны с постоянным членством в приходе. Фиксированный статус имеют только учредители прихода как юридического лица (обычно десять человек) и члены приходского совета, который чаще всего состоит из настоятеля, его помощника и казначея. Таким образом, помимо клира, всего около 12 прихожан имеют закрепленный в документах статус, подтверждающий их связь с приходом. В Уставе, принятом на Соборе 1917–1918 гг., закреплялось, что право решающего голоса в приходском собрании имеют «все члены причта и прихожане обоюбого пола, достигшие 25-летнего возраста и занесенные в приходскую книгу» (Глава 4)¹.

¹ Приходской устав, принятый Поместным собором Русской Церкви 20 апреля 1918 года [Электронный ресурс]. URL: <https://fude.ru/prihodskoy-ustav-prinyaty-pomestnym-soborom-russkoy-tserkvi-20-04-1918/#chapter4> (дата обращения: 01.06.2022).

[178]

Пример решения проблемы членства представлен в Нормальном Приходском Уставе РПЦ за границей: «членами прихода могут быть все лица Православного исповедания обоюбого пола, достигшие 21-летнего возраста, платящие установленные членские взносы» (Раздел 3, № 11), «все члены прихода... исправно платящие взносы... имеют право участвовать с решающим голосом во всех приходских собраниях, избирать должностных лиц прихода и быть избранными на приходские должности»¹.

В современной РПЦ статус прихожанина обеспечивается причинами неформального характера: авторитетом настоятеля, духовным общением со священником, близостью взглядов, личностными контактами с другими прихожанами, территориальной близостью от места проживания.

Выводы

Формат, в котором сегодня существует православный приход, непривлекателен для массового россиянина. Приход сохраняет статус особого места, где совершается богослужение, но не является местом внебогослужебного общения, межличностных контактов, не становится площадкой консолидации верующих для решения внецерковных вопросов. Иерархический вертикальный принцип управления, устоявшаяся система соподчинений, основанная на строгой внутренней дисциплине, типичные для управленческой системы Русской православной церкви, приводят к формализации некоторых сфер деятельности. Как следствие, происходит бюрократизация управляющих структур, которые становятся самодостаточными и сосредоточиваются на самовоспроизводстве. Такие процессы приводят к возникновению диспропорций в комплексе функций, выполняемых религиями в обществе, в сторону приоритетного решения корпоративных задач и в ущерб развитию горизонтального уровня церковной жизни – приходской общины, различных «мирянских» инициатив, от форм и содержания которых зависит, станет ли православный россиянин прихожанином или останется «захожанином»².

¹ Нормальный Приходской Устав, утвержденный Определением Архиерейского Синода РПЦЗ 30 июня / 13 июля 1951 г., 15/28 апреля 1955 г., 14/27 сентября 1971 г. // Сайт РПЦЗ. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.synod.com/synod/documents/normparishbylaws.html> (дата обращения: 27.03.2019).

² Лицо, нерегулярно, эпизодически посещающее церковь – термин активно вошел в употребление в 2000-х гг. в церковных кругах и был использован исследователями религиозности при характеристике типов верующих.

Список литературы

1. Бреская О. Православные приходы в городском пространстве Бреста: от образов к типологии // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. А. Агаджаняна и К. Русселе. – М., 2011. – С. 212–233.
2. Витте С. Ю. О современном положении Православной церкви // Слово. 1905. – № 108. – 28 Марта.
3. Журналы и протоколы заседаний Высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия. – СПб., 1907. Т. 3. – 324 с.
4. Иванова Е. А. Протестантизм в США: анализ теоретических и эмпирических исследований: автореф. дис. ... канд. соц. наук. – М., 2012.
5. Михайлов К. Н. Реформы системы церковного управления Русской Православной церкви 2009–2013 гг.: ход и результаты // Социум и власть. – 2014. – № 1 (45). – С. 5–11.
6. Молодов О. Б. Реформа приходского управления Русской православной церкви 2009 г. // Управление и экономика в условиях модернизации: история и современность: материалы науч.-практ. конф. – Вологда, 2011. – С. 284–290.
7. Об учреждении при Святейшем Синоде Особого Совещания для выработки проекта положения о поводах к разводу // РГИА. Ф. 797. Оп. 77. Отд. 2. Ст. 3. Д. 110/в.
8. Отзывы епархиальных архиереев. – М., 2014. – Т. 1. – 1031с.
9. Отчет о состоянии Вологодской епархии за 1913 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 442. Д. 2570. Л. 29.
10. Папков А. А. Необходимость обновления православного церковно-общественного строя. – СПб., 1903. – 72 с.
11. Папков А. А. О благоустройстве православного прихода. С приложением проекта приходского устава. – СПб., 1907. – 64 с.
12. Преображенский И. В. Периодическая печать по вопросу о приходской реформе. – СПб., 1908.
13. Приходский вопрос в Четвертой Государственной думе. – СПб., 1914. – 38 с.
14. Пронина Т. С. Религиозная идентичность в современной России: на примере Тамбовской области // Религиоведение. – 2014. – № 2. – С. 134–144.
15. Рожков В. прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. Материалы по истории церкви. Кн. 23. – М., 2004. 560 с.
16. Рязанцев И. П. Слово научного редактора // Альманах Лодка. Куда идет приход? – 2016. – № 2. – С. 138–239.
17. Свешников В., прот. Приходы: вчера, сегодня, завтра // Москва. – 1993. – № 3. – С. 202–208.
18. Собрание определений и постановлений. Священный Собор Православной Российской Церкви. Приложение к «Деяниям» второе. Вып. 3. – М., 1918. – 69 с.
19. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М.: 2002. – 637 с.
20. 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.

References

1. Breskaya, O. (2013). Pravoslavnye prikhody v gorodskom prostranstve Bresta: ot obrazov k tipologii [Orthodox parishes in the urban space of Brest: from images to typology]. *Prikhod i obshchina v sovremennom pravoslavii* [Parish and community in modern Orthodoxy]. Moskva. pp. 212–233 (In Russian).
2. Vitte, S. Yu. (1905). O sovremennom polozhenii Pravoslavnoj Tserkvi [On the current situation of the Orthodox Church] *Slovo* [Word]. No. 108, march 28 (In Russian).
3. Zhurnaly i protokoly zasedanij Vysochajshe utverzhdennogo Predsobornogo Prusutstviya. Tom 3. (1907) [Logs and minutes of meetings of the Highly approved pre-Council Presence. Vol.3.]. Sankt-Petersburg. 324 p. (In Russian).
4. Ivanova, E. A. (2012). Protestantizm v SShA: analiz teoreticheskikh i émpiricheskikh issledovanij: Avtoref. diss... kand. sotsiol. nauk [Protestantism in the United States: An Analysis of Theoretical and Empirical Research. Dissertation abstract]. Moskva. 26 p. (In Russian).

[180]

5. Mikhailov, K. N. (2014). Reformy sistemy tserkovnogo upravleniya Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi v 2009–2013 [Reforms of the Church administration system of the Russian Orthodox Church in 2009–2013: progress and results]. *Sotsium i vlast'* [Society and power]. No. 1 (45), pp. 5–11. (In Russian).
6. Molodov, O. B. (2011). Reforma prikhodskogo upravleniya Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi v 2009 [The Russian Orthodox Church parish administration reform in 2009]. *Upravlenie i ekonomika v usloviyakh modernizatsii: istoriya i sovremennost'* [Management and economy in the context of modernization: history and modernity]. Volgoda. pp. 284–290 (In Russian).
7. Ob uchrezhdenii pri Svyateishem Sinode Osobogo Soveshchaniya dlya vyrabotki proekta polozheniya o povodakh k razvodu [On the establishment of a Special Meeting at the Holy Synod to draft a provision on grounds for divorce. RGIA]. *Russian state historical archive*. Fund 797. Inventory 77. Section 2. St.3. Case 110/v. (In Russian).
8. Otzyvy eparkhial'nykh arkhieerev [Reviews of diocesan bishops]. (2014). Moskva. Vol. 1. 1031p. (In Russian).
9. Otchyt o sostoianii Vologodskoj eparkhii za 1913 god. *Russian state historical archive*. Fund 797. Op. 442. D. 2570. (In Russian).
10. Papkov, A. A. (1903). *Neobkhodimost' obnovleniya pravoslavnogo tserkovno-obshchestvennogo stroya* [The need to update the Orthodox Church-social system]. Sankt-Peterburg. 72 p. (In Russian).
11. Papkov, A. A. (1907). *O blagoustrojstve pravoslavnogo prikhoda. S prilozheniem praekta prikhodskogo ustava* [About the improvement of the Orthodox parish. With the Appendix of the draft parish Charter]. Sankt-Peterburg. 64 p. (In Russian).
12. Prikhodskij vopros v Chetvertoj Gosudarstvennoj Dume (1914) [Parish matter in the Fourth State Duma]. Sankt-Peterburg. 38 p. (In Russian).
13. Pronina, T. S. (2014). Religioznaja identichnost' v sovremennoj Rossii: na primere Tambovskoj oblasti [Religious Identity in Modern Russia: the Case of the Tambov Region]. *Religiovedenie* [Study of Religions]. No. 2. pp. 134–144 (In Russian).
14. Rozhkov, V. prot. (2004). *Tserkovnye voprosy v Gosudarstvennoj Dume. Materialy po istorii Tserkvi* [Church issues in The State Duma. Materials on the history of the Church]. Moskva. 56 p. (In Russian).
15. Ryazantsev, I. P. (2016). Slovo nauchnogo redaktora [Word of the scientific editor]. *Al'manah Lodka. Kuda idet prihod?* [Almanac Boat. Where does the parish go?]. No. 2, pp. 138–239 (In Russian).
16. Sveshnikov, V., prot. (1993). *Prihody: vchera, segodnya, zavtra* [Parishes: yesterday, today, tomorrow]. Moskva [Moscow]. No. 3, pp. 202–208 (In Russian).
17. Sobranie opredelenij i postanovlenij. Svyashchennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Tserkvi. Prilozhenie k "Deyaniyam" vtoroe (1918). [Collection of definitions and resolutions. Holy Cathedral of The Russian Orthodox Church. Second Application to "Acts"]. Moskva. Vol. 3. 69 p. (In Russian).
18. Firsov, S. L. (2002). *Russkaja Tserkov' nakanune peremen (konets 1890-h – 1918 gg.)* [Russian Church on the eve of changes (late 1890s –1918)]. Moskva. 637 p. (In Russian).
19. Chto takoe pravoslavnyj prihod [What is an Orthodox parish]. URL: <https://www.pravmir.ru/chto-takoe-pravoslavnyj-prihod> (accessed on 13.06.2021). (In Russian).
20. Davie, G. (2007). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford. pp. 21–36.

Об авторе

Пронина Татьяна Сергеевна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-8902-9154, e-mail: tania_pronina@mail.ru

About the author

Tatiana S. Pronina, Dr. Sci. (Philos.), chief research fellow, Center for religious and ethnopolitical studies, Pushkin Leningrad state university, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-8902-9154, e-mail: tania_pronina@mail.ru

Поступила в редакцию: 10.06.2022

Received: 10 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Изучение современной православной церковности в России: обзор некоторых характерных публикаций

С. С. Шестаков

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

Введение. В настоящее время Русская православная церковь переживает новый этап в своей жизни. Наследие ее истории до Революции 1917 года и в период советской власти логично и неизбежно сталкивается с современностью – новыми реалиями, возникшими после распада Советского Союза. Неоднозначные и стремительные события девятинаших-двухтысячных годов поставили перед церковью новые задачи, к решению которых она подходит с той или иной степенью успеха.

Содержание. Статья содержит обзор некоторых источников по вопросам изучения и осмысления современной православной церковности. Очевидно, что предпринимаются попытки осмысления церковной истории и современности авторами как со стороны научных кругов, так и со стороны представителей самой Русской православной церкви. В статье дается представление двух видов источников: конфессиональных и светских. Понятно, что это разделение несколько условно, так как каждый автор претендует на адекватность в исследуемом вопросе, но, тем не менее, принадлежность его к определенным кругам вносит свои ощутимые коррективы. Таким образом, сравнивая оба «лагеря» представленных авторов, предпринята попытка получить представление о характере успешности (или неуспешности) изучения данного вопроса.

Выводы. Несмотря на безусловную ценность трудов как с «внутренней», так и с «внешней» сторон, заметим, что взгляды авторов, изучающих проблемы современной православной церковности, ожидаемо разнятся в зависимости от их принадлежности к тому или иному «лагерю». Рассмотренные в первой части авторы-священнослужители в целом склонны к субъективности, следованию «генеральной линии» Церкви, продвижению ее интересов. Авторы же, представленные во второй части статьи, демонстрируют в своих исследованиях значительную объективность и системность, что, безусловно, является приоритетом в деле изучения данных проблем.

Ключевые слова: источники, православие, современность, церковность, светскость, научность.

Для цитирования: Шестаков С. С. Изучение современной православной церковности в России: обзор некоторых характерных публикаций / С. С. Шестаков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 182–198. DOI 10.35231/18186653_2022_3_182

The study of the Modern Orthodox Church in Russia: overview of some characteristic publications

Sergey S. Shestakov

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

Introduction. At present, the Russian Orthodox Church is going through a new stage in its life. The legacy of its history before the revolution of 1917 and during the period of Soviet power, logically and inevitably collides with modernity – the new realities that arose after the collapse of the Soviet Union. The ambiguous and impetuous events of the 1990s and 2000s set new tasks for the Church, which it approaches with varying degrees of success.

Content. The article contains an overview of some sources on the study and comprehension of modern Orthodox Church life. Obviously, attempts are being made to comprehend church history and modernity by authors both from the scientific community and from representatives of the Russian Orthodox Church itself. The article presents two types of sources: confessional and secular. It is clear that this division is somewhat arbitrary, because, each author, presenting his work, claims to be adequate in the issue under study, but, nevertheless, his belonging to certain circles makes his own tangible adjustments. Thus, comparing both “camps” of the presented authors, an attempt was made to get an idea of the nature of the success (or failure) of the study of this issue.

Conclusions. Despite the unconditional value of the works, both from the “internal” and “external” sides, we note that the views of the authors studying the problems of modern Orthodox Church life, as expected, differ depending on their belonging to one or another “camp”. The clergy authors considered in the first part tend to be subjective, to follow the Church “general line”, to promote its interests. The authors presented in the second part of the article demonstrate significant objectivity and consistency in their research, which, of course, is a priority in the study of these problems.

Key words: sources, Orthodoxy, modernity, ecclesiastical, secular, scientific.

For citation: Shestakov, S. S. (2022). Izuchenie sovremennoj pravoslavnoj tserkovnosti v Rossii: obzor nekotorykh kharakternykh publikatsij [The study of the Modern Orthodox Church in Russia: overview of some characteristic publications] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 182–198. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_182

Введение

На протяжении многих веков, начиная с официальной даты «Крещения Руси» в 988 г., существовала тесная связь церкви и государства. Действуя взаимовыгодно, поддерживая друг друга на протяжении всей истории, они осуществляли полный контроль над обществом посредством хорошо отрегулированного механизма власти [13, с. 15–36].

События начала 90-х гг. XX в. привнесли новые вводные в отношения церкви и государства. Развал Советского Союза, смена правящего режима, смерть патриарха Пимена, избрание нового патриарха Алексия II вывели Русскую православную церковь на новый, до этих пор не апробированный исторический путь. Появился реальный шанс отыграть утерянные когда-то позиции, властно укрепиться в новых реалиях, поначалу проникая неформально, а затем все более и более заручаясь поддержкой государственных структур разных уровней [8]. В настоящее время мы видим, что стратегия Московского патриархата принесла вполне ощутимые и реальные плоды особенно во время возглавления (с 2009 г.) нынешним Патриархом Московским и всея Руси Кириллом.

В данной статье рассматриваются источники по изучению православной церковности современной России. Актуальность задачи очевидна: в силу того, что изучаются обстоятельства практически сегодняшнего дня, существует довольно ограниченный список литературы по данному вопросу. Если православная церковность на протяжении всей её истории и в течение XX в. изучалась и систематизировалась многими историками и религиоведами, то современные события остро нуждаются в исследовании с разных позиций: с конфессиональной точки зрения, с позиции светской науки.

Содержание исследования

Конфессиональные источники, авторы

1.1. Протоиерей Владислав Цыпин. «История Русской православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005 гг.)»

В этой работе затрагивается довольно обширный исторический период церковной истории, в том числе и интересующий нас. Во второй части, гл. 3 «Русская Православная Церковь при святейшем патриархе Алексии II» приводится хронология Поместного собора 1990 г. и интронизации Патриарха Алексия II. По ходу повествования отмечаются моменты, заметно отличающиеся от предыдущей исторической эпохи: так, например, в выступлении архие-

пископа Берлинского Германа (Тимофеева) звучит критика проекта закона о свободе совести:

«Проект закона игнорирует право верующих на освобождение от работы в дни их религиозных праздников, лишает людей радости жизни, труда и отдыха в полном согласии с их верой и вековыми обычаями. ... Этим они вмешиваются во внутреннюю церковную жизнь, намеренно хотя и ее исказить и это искажение законодательно закрепить» [9, с. 567].

Далее Собор выступил с заявлением об этом проекте, в котором резко выступил против предоставления прав юридического лица отдельным приходам, монастырям и т. п. с лишением прав юридического лица Церкви в целом. Здесь можно отметить значительное укрепление веры Церкви, как общественного института, в собственные силы, предвидение дальнейших перспектив роста и усиления, что требовало немедленных действий:

«...закон должен признавать право юридического лица за Церковью как единой организацией с составляющими ее приходами, монастырями, духовными учебными заведениями, управлениями и центрами. ...Светскому законодательству в правовом государстве следует уважать вероучение, на основании которого действует церковное право и функционируют церковные учреждения» [9, с. 569].

Особо стоит отметить поднимавшиеся на Соборе вопросы разработки «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» и канонизации новомучеников, в том числе царской семьи Николая II. Разработка социальной концепции позволяла конкретизировать актуальные вопросы современной церковной деятельности в темах: церковь и государство, христианская этика и светское право, Церковь и политика, война и мир, вопросы личной, семейной и общественной нравственности и др. [14, с. 569].

Канонизация же царской семьи (в лике «страстотерпцев») явилась знаковым событием, продемонстрировавшим запросы Церкви на признание исторической «незаконности» смены социального устройства после революции 1917 г., ущемления прав Церкви и гонений на нее в течение XX в.; запросы на восстановление и качественное укрепление церковных позиций в современной России; запросы на признание государством своей вины в непростом положении Церкви и осуществление моральной и материальной помощи церковному институту.

1.2. Митрополит Иларион (Алфеев). «Православие», том 1.

Повествование в этом труде также начинается с Поместного собора 1990 г. Здесь отмечается «стремительный рост Церкви»

[186] [5, с. 234], приводятся подробные статистические данные этого роста и указывается:

«около 70% россиян считают себя принадлежащими к Русской Православной Церкви. ...Общее число членов Русской Церкви, проживающих в России и перечисленных странах, а также за их пределами, составляет, по некоторым данным, около 160 миллионов, т. е. превышает численность всех остальных Поместных Православных Церквей вместе взятых» [5, с. 234–235].

При этом остается непонятным, что имеется в виду под «некоторыми данными», так как цифры приводятся впечатляющие, и необходимо было бы указать источник этих цифр.

Также отмечаются значительные усилия церковнослужителей по преодолению «менталитета гетто» [5, с. 235], появившегося за советский период: выход церкви в общественную жизнь, появление возможности выступать по радио, телевидению, участвовать в дискуссиях на государственном уровне. Знаковым событием называется восстановление в 1995–2000 гг. Храма Христа Спасителя в Москве, его освящение в 2000-м юбилейном для Церкви году.

Стоит отметить отношение автора к канонизации царской семьи: «Для Церкви канонизация царской семьи не имела политического характера. Царь и его семья были канонизированы за то, что они разделили судьбу своего народа и встретили смерть со смирением, как истинные христиане и праведники» [5, с. 239]. Эта точка зрения вызывает известные сомнения в своей сути, так как именно после развала Советского Союза, во время становления новой России именно политическая составляющая акта канонизации являлась, на наш взгляд, определяющей в данном вопросе.

Как на особого рода достижение, указывается подписание 17 мая 2007 г. акта о восстановлении общения между Русской православной церковью и Русской Православной Церковью За рубежом, постепенное внедрение «Основ православной культуры» в программу средней школы, что особо отмечается автором.

В заключительной подглаве (данного раздела книги) «Православная Церковь на пороге третьего тысячелетия» автор обобщает итоги своего исследования: динамичный церковный рост по всем направлениям, развитие современного богословия, значительное укрепление на международной арене, подъем православной культуры и искусства и пр. Итоговая мысль автора: «в начале XXI века Православие остается живой духовной традицией, не подающей никаких признаков ослабления, старения или вымирания» [5, с. 263].

1.3. Архиепископ Михаил (Мудьюгин). «Русская Православная Церковность. Вторая половина XX века»

В главе 1 «Православие и русская действительность», в подглаве «Новые условия, новые возможности и новые трудности», автор задает совсем иной тон по сравнению с предыдущими авторами:

«... как это ни горько, приходится признать, что у тех, кто болеет душой за дело Христово, т. е. за дело спасения человеческих душ, нет оснований для триумфальных настроений» [1, с. 14].

Он отмечает, что устремление людей в храмы в начале 90-х гг. XX в. носило, скорее, ситуативный характер благодаря «снятию законодательных и психологических барьеров и что оно ослабело, когда желавшие креститься, но ранее трусливо воздерживавшиеся успели за 1987–1991 гг. осуществить свое благое намерение» [1, с. 14].

Каковы же причины такого положения Церкви, по мнению автора? Он указывает на длительную (в течение 70 лет) антирелигиозную пропаганду, внедрение атеистического материализма на протяжении жизни нескольких поколений:

«В результате формировалось массовое предубеждение против всего церковного, которое, по излюбленному выражению Ленина, “пахло фидеизмом и поповщиной”, представлялось подавляющему большинству населения чем-то постыдным, отчасти нелепым, отчасти уродливо-страшным и во всяком случае в житейском плане обременительным и даже сугубо вредным» [1, с. 16].

Также отмечается, что причиной незначительного роста реальных прихожан (несмотря на отсутствие административных, законодательных запретов) является «слабость позитивного, т. е. религиозного воздействия, которое призвана оказывать на население Церковь», одним из факторов которой является широкая практика «общей» исповеди, которая наряду с крещением стала восприниматься формально. Формальное же исполнение церковных таинств, их сущность «в малой степени осознается подходящим к таинству православным христианином и потому нередко остается бесплодной» [1, с. 17].

1.4. Священник Алексей Федотов. «Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом»

В гл. 4 «Русская Православная Церковь в постсоветской России» автор дает краткую историческую справку событий в жизни

[188] Церкви, начиная с 1990-х гг. Комментируя отношения властных органов к церковникам, он замечает на отдельном примере Ивановской области (но перенося его на ситуацию в целом):

«если еще несколько лет назад управляющий Ивановской епархией как бы об особой оказанной ему чести упоминал в отчете Патриарху о том, что был принят председателем облисполкома и имел с ним добрую, продолжительную беседу, то в 1991 году взаимоотношения кардинально изменились. Областная администрация стала подчеркнуто вежливо и почтительно относиться к управляющему епархией, считаться с его мнением по всем возникающим спорным вопросам, в его адрес начали регулярно отправляться приветственные и поздравительные адреса по случаю церковных торжеств и памятных личных дат» [11, с. 98].

Автор констатирует, что «Русская Православная Церковь играет все большую роль в жизни российского общества, оказывая благотворное духовное влияние на позитивное развитие многих общественных процессов», но вместе с тем замечает, цитируя митрополита Кирилла, что «провал на выборах всех, так называемых православных партий ясно доказывает невозможность для какой-либо общественной силы пытаться опереться на авторитет Церкви, одновременно игнорируя церковные установления, отказываясь от принципа церковной дисциплины» [11, с. 122].

1.5. Священник Константин Польсков. «Мы открыты для диалога»

В своей статье автор указывает, что в современной ситуации, учитывая беспрецедентный вклад христианства в науку и искусство, необходимо скорейшее возвращение христианской составляющей в русскую гуманитарную науку. Это необходимо в целях «оздоровления всего нашего общества» [12, с. 74]. В частности, священник К. Польсков резко выступает против попыток воспрепятствовать внедрению государственного стандарта по специальности «Теология». Сам факт того, что к 2000 г. (году написания статьи) эта тема начала широко обсуждаться в научных кругах, свидетельствует о небывалом за последние несколько десятков лет подъеме церковного влияния на государство, на государственную программу светского образования, в частности.

«Прошло то время, когда возмущенная общественность могла выносить свои вердикты о законности или незаконности того или иного явления жизни, причем (как об этом свидетельствует практика 1930–40-х годов) часто убийственные в прямом смысле этого слова» [12, с. 76].

При этом подчеркивается, что речь идет не об отказе от принципа светского образования, а об «изучении курса христианских

наук, преподаваемых в университетах всего мира как светские» [12, с. 77].

В дальнейшем автор рассуждает о проблеме взаимодействия теологии и религиоведения. Он рассеивает сомнения в том, что теология может вытеснить собой светское религиоведение, наоборот – «...речь идет о попытках именно религиоведов закрыть существующее с 1993 года образовательное направление “Теология”» и вновь открытую соответствующую специальность» [12, с. 78]. Можно отметить, что автор, вынося подобные суждения, не сомневается в мощном церковном лобби в органах государственной власти, по крайней мере в области образования. В конце статьи приводится пример Омского университета, показывающего «что конкурс при поступлении на теологию сохраняется даже при платной форме обучения, а по окончании обучения трудоустраиваются практически все. Пусть жизнь сама покажет, кто и в каком количестве нужен нашей стране и высшей школе. ...Мы открыты для диалога и сотрудничества» [12, с. 79].

1.6. Рябых Ю. А. (в 2005 – иерей; с 2019 – архимандрит Филипп) «Участие Русской Православной Церкви в политическом процессе современной России».

Это диссертационная работа на соискание степени кандидата политических наук (2005), отражающая некоторые вопросы нашей темы. Актуальность темы диссертации автор обосновывает тем, что в настоящее время происходит «возрождение влияния религии на частную жизнь» [10], принципы разделения религии и политики все чаще пересматриваются. Вместе с тем он указывает на ошибочность мнения, что происходит реставрация государственных религий по старым образцам.

Автор касается проблем «перехода от модели государственного атеизма к демократической модели свободы совести», утверждения демократии в России и места Русской Православной Церкви в этом процессе, взгляда на социально-политическую ситуацию с точки зрения Церкви.

В общих выводах своей работы Ю. А. Рябых указывает на принципиально разный опыт государственно-церковных отношений на Западе и в России. На Западе исчезновение религии носило постепенный, естественный характер, в России же к ней применялись жесткие репрессивные меры.

[190]

В настоящее время существуют и положительные, и отрицательные оценки участия Церкви в российской политической жизни, причем положительные – с точки зрения «современных коммунистов, патриотических и центристских сил, а отрицательные – для либеральных сил» [10]. Граждане же России могут быть, в зависимости от обстановки, одновременно приверженцами и тех, и других взглядов.

Светские источники, авторы

2.1. Митрохин Н. А. «Русская Православная Церковь, современное состояние и актуальные проблемы»

Отмечая новизну ситуации для Церкви начала 1990 г., Н. А. Митрохин пишет, что ее задача восстановления собственных позиций «облегчалась тем, что большая часть населения распадающегося СССР доверяла ей и надеялась, что Церковь сделает “для всех” что-то хорошее. Что именно, в той ситуации было не очень понятно, однако пространство для действий Церкви в обществе было предоставлено огромное» [6, с. 6]. В главе «Церковь как политическая партия» автор отмечает:

«общая идейная платформа РПЦ несомненно существует. Ее можно охарактеризовать как последовательно антилиберальную, антизападную, ксенофобскую по отношению к этническим меньшинствам, симпатизирующую монархической (или, как минимум, авторитарной) форме правления государством, этатистскую и антирыночную. Церковь – сторонница сильного централизованного российского государства и против любого уменьшения его мощи (под которым подразумевается сокращение территории, вооруженных сил и прочих символов имперского могущества). Любой период либерализации общественно-политической жизни в России вызывает у нее опасения за свое будущее, а авторитарные тенденции, завинчивание гаек, наоборот, внушают уверенность» [6, с. 123–124].

Видно, что Н. А. Митрохин придерживается взгляда на Церковь как на мощный общественный институт, не гнушающийся никакими доступными ей видами воздействия на население России и на государственный аппарат. Ее интересует доминирование во всех сферах общественной жизни – внутренней и внешней.

В главе «РПЦ и “Альтернативное» русское православие» рассматриваются современные возможности Церкви преодолеть раскол 1920-х гг. (церковная организация митрополита Сергия Странгородского, обновленческая церковь, группы «оппозиционного к властям епископата, клира и мирян, не признавших полномочий митрополита Сергия на руководство Церковью») [6, с. 214], а также

история сближения Русской православной церкви Московского патриархата и Русской Православной Церкви За рубежом.

2.2. Поспеловский Д. В. «Некоторые проблемы современной Русской Православной Церкви – ее внутренней жизни, культуры, образования»

В начале данной работе Д. В. Поспеловский констатирует, что несмотря на все чаяния и надежды, возлагаемые на Церковь обществом «чуда, которого от нее ожидала нация, не произошло: современная Русская Православная Церковь не стала той мощной духовной силой, которая повела бы и направила на путь духовного исцеления верующих, а неверующих – к массовому воцерковлению» [7, с. 200].

Одна из проблем – финансовая: у приходов так и не появилось никаких имущественных гарантий, храмы не стали принадлежать общинам. Приводится пример о. Георгия Кочеткова и его злоключений с попытками обретения храма [7, с. 204–205].

Другая существенная проблема – отсутствие «нормальных» церковных судов. «Архиереи либо деспотичны, либо предоставляют приходскому священнику полную независимость, а епархии – анархию» [7, с. 208], что ведет к внутреннему системному беспорядку и хаосу. Следует несколько примеров разрушительного воздействия вышеизложенного. К этому добавляется характеристика ещё ряда острых проблем современной православной церковности.

Проблема Синода: «Синод сам по себе при его нынешней структуре не может иметь бесспорного авторитета в Церкви, так как он сам себя назначает», отсутствие «двусторонней связи между высшим церковным управлением и церковным народом и его непосредственными пастырями» [7, с. 217].

Проблема острого недостатка учебной литературы по богословию, весьма низкого качества имеющихся изданий, из-за чего «фактически студент больше узнает об истории русской Церкви из случайных газетно-журнальных статей на эту тему, чем из ... пособия» [7, с. 219].

Проблема прозелитизма со стороны различных сект, оккультных учений как внешнегосударственного, так и внутрироссийского происхождения: «в общем населении страны контингент лиц, причисляющих себя к Православию, сократился на 3% при общем росте верующих христиан за этот же срок почти на 50%» [7, с. 220].

[192] Сюда же относится и отсутствие интенсивного миссионерства со стороны Церкви.

В качестве разумного действия церковных властей автором называются «запрещения духовенству баллотироваться в законодательные государственные структуры» [7, с. 231], что распространяется не только на территорию Российской Федерации, но и на духовных лиц Русской православной церкви, находящихся за рубежом. Вместе с тем указывается на противоречие: необходимость отмены постановления Великого Московского собора, «разрешившего духовенству участвовать в политических и государственных структурах (а Патриарх Тихон еще в 1905 г., до выборов в Думу, выступал за активное участие духовенства в государственных законодательных учреждениях)» [7, с. 231].

2.3. Костина Н. Б., Колесникова К. И. «Государственно-конфессиональные отношения в России в зеркале социологии»

Заслуживает внимания данная статья, исследующая, среди прочего, некоторые понятия, относящиеся к церковно-государственным отношениям: «государственно-церковные», «государственно-конфессиональные». Авторы указывают на неопределенность этих выражений, несмотря на их устойчивое и частое употребление; предлагают использовать следующее определение:

«под государственно-конфессиональными отношениями в дальнейшем мы будем понимать отношения равенства/неравенства субъектов, включенных во взаимодействие, основанное на мировоззренческой позиции, которое проявляется в сотрудничестве или конфликтах» [3, с. 209].

В статье выделяются субъекты государственно-конфессиональных отношений: религиозные группы и организации, их руководящие органы и органы государственной власти (законодательной, исполнительной и пр.).

Далее авторы определяют направления взаимодействия религиозных организаций и органов государственной власти:

- «проведение совместных акций;
- обеспечение автономии в тех видах деятельности, в которых они обладают особой компетенцией» [3, с. 209].

В первом случае государственные органы действуют заодно с религиозными организациями – помогают бедным, участвуют в программах по защите экологии и пр. Нюанс может заключаться в том, что государство делает это за бюджетный счет, а религиозные организации – за свой.

Во втором случае (взаимодействия) реализуется принцип невмешательства в дела друг друга, «в его основе – равенство государства и религиозных объединений как юридических субъектов». В качестве примера – государство старается предоставить религиозным объединениям самостоятельность, взамен они не переходят в своей деятельности известных границ. В этом случае можно говорить о проявлении равенства в «правах на контроль за деятельностью "другой стороны" и своей собственной» [3, с. 210 (3/4)], но и неравенства в возможностях осуществления своих полномочий. Государство обладает механизмами непосредственного влияния на общество (вплоть до силовых), религиозные организации же могут рассчитывать только на идейные влияния светского характера (привлечение внимания через средства массовой информации и пр.) и теологические (церковные наказания вплоть до отлучения от церкви).

2.4. Исаев А. В. «Социально-политическое партнерство органов государственной власти и Русской Православной Церкви в современной России»

Этот труд также является диссертацией на соискание степени кандидата политических наук. Автор затрагивает схожие с предыдущим вопросы, но делает это под иным углом. В первой главе А. В. Исаев рассматривает этапы эволюции церковно-государственных отношений, их социально-политические основы; во второй – социально-политический потенциал их партнерства, какие условия и факторы на него влияют; «формы и механизмы социально-политического партнерства органов государственной власти и Русской православной Церкви в Российской Федерации» [2]; в третьей главе – способы совершенствования церковно-государственных отношений, первоочередные направления их развития, возможная их оптимизация.

В своем исследовании автор говорит, что социально-политическое партнерство Церкви и государства обеспечивает спокойствие религиозной ситуации в условиях российских реформ; «повышение эффективности административной системы, авторитета и потенциала общественных структур» [2], появление демократического, неконфликтного принципа взаимоотношений, что отвечает интересам общества. При этом отмечается, что реальное обеспечение свободы совести является ключевой задачей современности, контроль за отношениями Церкви и государства должен быть прямой заботой общества.

[194]

Освещая стратегии развития социально-политического партнерства, автор дает следующую характеристику: «первая – стратегия, базирующаяся на принципе равенства, утверждающая идею принципиальной возможности установления равного для всех, одного и того же порядка поведения в ситуации партнерства. ... Вторая стратегия базируется на признании принципиальности различий, то есть на принципе признания фундаментального разнообразия» [2].

2.5. Маслобоев Н. К. «Эволюция взаимоотношений Русской православной церкви и государства в СССР и в постсоветской России: Религиоведческий анализ».

Эта работа является диссертацией на соискание ученой степени кандидата философских наук. Автор сходно с предыдущими рассматривает актуальные проблемы церковно-государственных отношений. Глава первая – эволюция отношений Церкви с советским государством, начало их конфликта; вынужденное сосуществование; далее – соработничество и в последующем полное подчинение Церкви государству; в главе второй – «трансформация церковно-государственных отношений в постсоветской России» [4, с. 2], изучаются вопросы взаимодействия Церкви и государства в рамках постсоветского периода в поле действия Конституции Российской Федерации, а также за его пределами.

Резюмируя кратко, положение Церкви автор характеризует следующим образом: (1) отсутствие у Церкви статуса государственной (невосстановление его в постсоветский период) дает ей независимость по сравнению с синодальным периодом; (2) Церковь вынуждена принимать во внимание гарантированную Конституцией свободу совести, причем некоторые нарушения этого плана совершаются, в основном в интересах Церкви; (3) православие, несмотря на Конституцию, благодаря закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» обозначено как имеющее «особую роль» в истории и культуре, что несомненно выделяет его положение; (4) церковная идеология не стала (формально и не может стать согласно Конституции) официальной идеологией государства; (5) среди членов Церкви нет единой оценки современного состояния церковно-государственных отношений; (6) отмечается ярко выраженная экономическая и политическая поддержка Церкви государством.

В целом состояние Церкви сегодня «находится в динамике и пока до конца не определилось. ... Оно может быть определено

как эволюция, превращающая русское православие из «пережитка прошлого» в нормальную форму духовности, предпочтительную для всевозрастающей части граждан современной России» [4, с. 149].

Выводы

Подведём итог. В первом разделе рассмотрены труды священнослужителей – людей, смотрящих на Церковь «изнутри», испытывающих определенные (весьма понятные) личные чувства к ней, к тому же, занимающих определенные церковные посты. Несмотря на старание быть объективными при изучении, оценке истории и современности, у них наблюдаются явные «нотки» некоторой помпезности при изложении фактов. Любые успехи Церкви выделяются, трудности ретушируются. Даже статистические данные (например о количественном росте монастырей и приходов) преподносятся как развитие и движение вперед, опуская вопросы качества этих самых «успехов». Единственным исключением нужно назвать работу архиепископа Михаила (Мудьюгина), как попытку обозначить реальные трудности. В тоне работ конфессиональных авторов прослеживается подготовка к продвижению интересов Церкви в обществе: дальнейшее увеличение количества культовых сооружений, внедрение основ православной культуры в школы, представление теологии в качестве науки с прямой конкуренцией религиоведению, пользование поддержкой государственной власти (как морально-политической, так и экономической).

В публикациях, рассмотренных во втором разделе, необходимо отметить значительно большую объективность и системность при изучении тех или иных вопросов. Давая определения употребляемым терминам, последовательно разбирая обозначаемые проблемы, сводя изучаемый материал в некую стройную систему, исследователи шаг за шагом вырисовывают общую картину отношений «Церковь – общество», «Церковь – государство» в прошлом и на современном этапе, делают некоторые прогнозы перспектив этих отношений. К тому же, оценки деятельности Церкви даются светскими учеными, без оглядки на конфессионально-корпоративную этику, от чего, несомненно, зависят церковные авторы.

Заметим, что в настоящее время существует сравнительно небольшое количество работ, серьезно изучающих современный период православной церковности в России как с «внешней», так и с «внутренней» сторон. Эта весьма актуальная тема нуждается

[196] ся в дальнейшей тщательной разработке и со стороны церковных представителей, и со стороны представителей светской науки.

Список литературы

1. Архиепископ Михаил (Мудьюгин). Русская православная Церковность. Вторая половина XX века. – М.: Изд. ББИ, 1995. [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/15579-Русская-Православная-Церковность-Вторая-половина-XX-века.pdf> (дата обращения: 15.05.2022).
2. Исаев А. В. Социально-политическое партнерство органов государственной власти и Русской Православной Церкви в современной России: дис. канд. полит. наук, 2011. 212 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.disserscat.com/content/sotsialno-politicheskoe-partnerstvo-organov-gosudarstvennoi-vlasti-i-russkoi-pravoslavnoi-ts> (дата обращения: 16.05.2022).
3. Костина Н. Б., Колесникова К. И. Государственно-конфессиональные отношения в России в зеркале социологии // Известия Уральского государственного экономического университета, 2006. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/gosudarstvenno-konfessionalnye-otnosheniya-v-rossii-v-zerkale-sotsiologii> (дата обращения: 14.05.2022).
4. Маслобоев Н. К. Эволюция взаимоотношений Русской православной церкви и государства в СССР и в постсоветской России: Религиоведческий анализ: дис. канд. филос. наук. СПб., 2003. 160 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dslib.net/religio-vedenie/jevoljucija-vzaimootnoshenij-russkoi-pravoslavnoj-cerkvi-i-gosudarstva-v-sssr-i-v.html> (дата обращения: 21.05.2022).
5. Митрополит Иларион (Алфеев). Православие. Том 1. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2012. [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12164-Православие-Том-1.pdf> (дата обращения: 15.05.2022).
6. Митрохин Н. А. Русская Православная Церковь, современное состояние и актуальные проблемы. – М., 2006. [Электронный ресурс]. – URL: <https://b-ok.org/book/1151970/eb5ccd> (дата обращения: 16.05.2022).
7. Поспеловский Д. В. Некоторые проблемы современной Русской Православной Церкви – ее внутренней жизни, культуры, образования // Вестник Русского христианского движения. – 1995. – № 172. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.odinblago.ru/probl_sovr_cerkv/ (дата обращения: 08.05.2022).
8. Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: коллективная монография / науч. ред. А. И. Мраморнов, Т. Г. Человенко — М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; Изд-во «Спасское дело», 2015.
9. Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005 гг.). – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2012. [Электронный ресурс]. – URL: [https://azbyka.ru/otechnik/books/original/21868-История-Русской-Православной-Церкви-Синодальный-и-новейший-периоды-\(1700-2005-гг-\).pdf](https://azbyka.ru/otechnik/books/original/21868-История-Русской-Православной-Церкви-Синодальный-и-новейший-периоды-(1700-2005-гг-).pdf) (дата обращения: 17.05.2022).
10. Рябых Ю. А. Участие Русской Православной Церкви в политическом процессе современной России: Дис. канд. полит. наук, 2011. 150 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.disserscat.com/content/uchastie-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi-v-politicheskom-protse-ssre> (дата обращения: 24.05.2022).
11. Священник Алексей Федотов. Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2005 [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12847-Русская-Православная-Церковь-в-1943-2000-гг-внутрицерковная-жизнь-взаимоотношения-с-государством-и-обществом.pdf> (дата обращения: 23.05.2022).
12. Священник Константин Польсков. Мы открыты для диалога. Высшее образование в России. 2000. № 3 [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/my-otkryty-dlya-dialoga> (дата обращения: 15.05.2022).

13. Смирнов М. Ю. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: Изд-во РАГС, 2010. № 3. С. 15–36.

14. Социальная концепция Русской Православной Церкви. – М.: Даниловский благовестник, 2001.

References

1. Arkhiepiskop Mikhail (Mud'yugin). (1995). *Russkaya pravoslavnaya Tserkovnost'. Vtoraya polovina XX veka* [The Russian Orthodox Church. The second half of the 20th century]. Moskva: Izd. VBI. – Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/15579-Russkaya-Pravoslavnaya-Cerkovnost'-Vtoraya-polovina-XX-veka.pdf> (accessed 15 May 2022). (In Russian).

2. Isaev, A. V. (2011). *Sotsial'no-politicheskoe partnerstvo organov gosudarstvennoi vlasti i Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi v sovremennoj Rosii* [Socio-political partnership of state authorities and the Russian Orthodox Church in Modern Russia] Dis. kand. polit. nauk. 212 p. – Available at: <http://www.dissertat.com/content/sotsialno-politicheskoe-partnerstvo-organov-gosudarstvennoi-vlasti-i-russkoj-pravoslavnoi-ts> (accessed 16 May 2022). (In Russian).

3. Kostina, N. B., Kolesnikova K. I. (2006). Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Rossii v zerkale sotsiologii [State-confessional relations in Russia in the mirror of sociology]. *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo ekonomicheskogo universiteta* [Proceedings of the Ural State University of economics]. – Available at: <https://cyberleninka.ru/article/v/gosudarstvenno-konfessionalnye-otnosheniya-v-rossii-v-zerkale-sotsiologii> (accessed 14 May 2022). (In Russian).

4. Mastoboev, N. K. (2003). *Evoljutsiya vzaimootnoshenii Russkoj pravoslavnoj tserkvi i gosudarstva v SSSR i v postsovetsoj Rossii: Religiovedcheskii analiz* [Evolution of the relationship between the Russian Orthodox Church and the State in the USSR and in Post-Soviet Russia: Religious studies analysis]. Dis. kand. filos. nauk. Sankt-Peterburg, 160 p. – Available at: <http://www.dslib.net/religio-vedenie/jevoljucija-vzaimootnoshenij-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-i-gosudarstva-v-sssr-i-v.html> (accessed 21 May 2022). (In Russian).

5. Mitropolit Ilarion (Alfeev). (2012). *Pravoslavie*, tom 1 [Orthodoxy. Vol. 1]. Moskva: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya. – Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12164-Pravoslavie-Tom-1.pdf> (accessed 15 May 2022). (In Russian).

6. Mitrokhin, N. A. (2006). *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov', sovremennoe sostoyanie i aktual'nye problemy* [Russian Orthodox Church, the current state and current problems]. – Available at: <https://b-ok.org/book/1151970/eb5ccd> (accessed 16 May 2022). (In Russian).

7. Pospelovskij, D. V. (1995). Nekotorye problemy sovremennoi Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi – eye vnutrennei zhizni, kul'tury, obrazovaniya [Some problems of the modern Russian Orthodox Church – its inner life, culture, education]. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian Movement]. No. 172. – Available at: http://www.odinblago.ru/probl_sovr_cerkv/ (accessed 08 May 2022). (In Russian).

8. Pravoslavie i sovremennost': problemy sekulyarizma i postsekulyarizma (2015) [Orthodoxy and Modernity: Problems of Secularism and Post-Secularism] / ed. by A. I. Mramorov, T. G. Chelovenko. Moskva; Oryel; Livny: Izdatel'stvo Novospasskogo monastyrya, 456 p. (In Russian).

9. Protoierej Vladislav Tsypin. (2012). *Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi. Sinodal'nyj i noveishij periody (1700–2005)* [The History of the Russian Orthodox Church. Synodal and modern periods (1700–2005)]. Moskva: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya. – Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/books/original/21868-Istoriya-Russkoj-Pravoslavnoj-Cerkvi-Sinodal'nyj-i-novejshij-periody-\(1700-2005-rr-\).pdf](https://azbyka.ru/otechnik/books/original/21868-Istoriya-Russkoj-Pravoslavnoj-Cerkvi-Sinodal'nyj-i-novejshij-periody-(1700-2005-rr-).pdf) (accessed 17 May 2022) (In Russian).

10. Ryabykh, Yu. A. (2011). *Uchastie Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi v politicheskom protsesse sovremennoj Rossii* [Participation of the Russian Orthodox Church in the political process of modern Russia]. Dis. kand. polit. nauk. 150 p. – Available at: <http://www.dissertat.com/content/uchastie-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-v-politicheskom-protsesse-sovremennoj-rossii> (accessed 24 May 2022). (In Russian).

[198]

11. Svyashchennik Aleksij Fedotov. (2005). *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v 1943–2000 gg.: vnutritserkovnaya zhizn', vzaimootnosheniya s gosudarstvom i obshchestvom* [The Russian Orthodox Church in 1943–2000: Internal Church Life, relations with the state and society]. Ivanovo: Ivanovskij gosudarstvennyi universitet. – Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12847-Русская-Православная-Церковь-в-1943-2000-гг-внутрицерковная-жизнь-взаимоотношения-с-государством-и-обществом.pdf> (accessed 23 May 2022). (In Russian).

12. Svyashchennik Konstantin Pol'skov. (2000). *My otkryty dlya dialoga* [We are open for dialogue]. *Vyshee obrazovanie v Rossii* [Higher education in Russia]. No. 3. – Available at: <https://cyberleninka.ru/article/v/my-otkryty-dlya-dialoga> (accessed 15 May 2022). (In Russian).

13. Smirnov, M. Yu. (2010). *Dinamika religioznykh organizatsij v dorevoljutsionnoj Rossii: istoricheskij i statisticheskij obzor* [Dynamics of Religious Organizations in Pre-Revolutionary Russia: Historical and statistical review] *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. Moskva: RAGS. No. 3. pp. 15–36.

14. *Sotsial'naya kontseptsiya Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi* (2001) [The social concept of the Russian Orthodox Church]. Moskva: Danilovskij blagovestnik. (In Russian).

Об авторе

Шестаков Сергей Сергеевич, аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-6146-0068, e-mail: sh-ss@yandex.ru

About the author

Sergey S. Shestakov, post-graduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-6146-0068, e-mail: sh-ss@yandex.ru

Поступила в редакцию: 23.06.2022

Received: 23 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Роль антропологической интерпретации религии в образовательном процессе (преподавание религиозной культуры детям)*

А. П. Чернеевский

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

Введение. В современном мире религия не является доминирующей формой культуры. Однако религия может быть и основой мировоззрения человека, и одним из источников государственной идеологии. Религиозная символика и ритуалы могут не соответствовать научному пониманию мира, а то и просто – здравому смыслу. Приведение религиозных понятий к здравому смыслу – необходимая часть педагогического процесса при ознакомлении детей с основами религиозной культуры. Важную роль в этом процессе выполняет антропологическая интерпретация религиозных смыслов.

Содержание. Религия – это связь человека и высшей сакральной инстанции. Религиозная символика совмещает в себе двойственность священного и мирского. Религиозные символы не могут быть «чистыми», без антропологических метафор – тогда они полностью потеряют смысл. Антропологическая интерпретация сакральной реальности – неотъемлемая часть религиозного языка. Антропологическая интерпретация христианства может служить раскрытию смысла символов внутри дискурса. В этом случае интерпретация является скорее пояснением, чем аргументом. Теология Нового времени апеллирует к доводам здравого смысла с целью не пояснить религиозные символы, а аргументированно доказать их значимость, при этом реальность Бога не ставится под сомнение. Экзистенциальная философия Кьеркегора допускает, что человек может не познать Бога, если не проживает экзистенциальные чувства. Базовые принципы буддизма формулируются простым психологическим языком, понятным для всех. Атеистические интерпретации религии (например, Л. Фейербах), несмотря на отрицание Бога, дают ценный материал для подтверждения значимости религии как культуры. Психоаналитические интерпретации религии также ценны для понимания природы сознания человека и роли религии в социальном и личном психологическом измерении. Все названные интерпретации религии возможны в процессе обучения детей знаниям об основах религиозных культур.

Выводы. В современном мире антропологические интерпретации религии звучат убедительнее, чем пояснение символики внутри религиозного дискурса. Профессиональный уровень преподавателя основ религиозной культуры тем выше, чем шире его представления о различных методах антропологической интерпретации религии. Программа курса повышения квалификации для учителей, преподающих основы религиозной культуры, должна содержать элементы, отвечающие за навык антропологической и психологической интерпретации религиозной символики.

Ключевые слова: религия, этика, религиозная культура, школа, обучение, психология, интерпретация, символ.

Для цитирования: Чернеевский А. П. Роль антропологической интерпретации религии в образовательном процессе (преподавание религиозной культуры детям) / А. П. Чернеевский // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 199–208. DOI 10.35231/18186653_2022_3_199

* 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

© Чернеевский А. П., 2022

The role of anthropological interpretation of religion in the educational process (teaching religious culture to children)

Alexej P. Cherneevskij

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

Introduction. In the modern world, religion is not the dominant form of culture. However, religion can be both the basis of a person's worldview and one of the sources of state ideology. Religious symbols and rituals may not correspond to the scientific understanding of the world, or even just common sense. Bringing religious concepts to common sense is a necessary part of the pedagogical process when introducing children to the basics of religious culture. An important role in this process is played by the anthropological interpretation of religious meanings.

Content. Religion is the connection between a person and the highest sacred authority. Religious symbolism combines the duality of sacred and profane. Religious symbols cannot be "pure", without anthropological metaphors – then they will completely lose their meaning. Anthropological interpretation of sacred reality is an integral part of the religious language. An anthropological interpretation of Christianity can serve the purpose of clarifying symbols within discourse. In this case, the interpretation is more of an explanation than an argument. The theology of the Modern Times appeals to the arguments of common sense in order not to explain religious symbols, but to convincingly prove their significance, while the reality of God is not questioned. The existential philosophy of Kierkegaard admits that a person may not know God if he does not experience existential feelings. The basic principles of Buddhism are formulated in simple, psychological language, understandable to all. Atheistic interpretations of religion (for example, L. Feuerbach), despite the denial of God, provide valuable material for confirming the significance of religion as a culture. Psychoanalytic interpretations of religion are also valuable for understanding the nature of human consciousness and the role of religion in the social and personal psychological dimension. All these interpretations of religion are possible in the process of teaching children about the basics of religious cultures.

Conclusions. In the modern world, anthropological interpretations of religion sound more convincing, clearer than explanations of symbolism within religious discourse. The professional level of a teacher of religious culture is the higher, the wider his understanding of the various methods of anthropological interpretation of religion. The program of the advanced training course for teachers teaching the basics of religious culture should contain elements responsible for the skill of anthropological and psychological interpretation of religious symbols.

Key words: religion, ethics, religious culture, school, education, psychology, interpretation, symbol.

For citation: Cherneevskij, A. P. (2022). Rol' antropologicheskoy interpretatsii religii v obrazovatel'nom protsesse (prepodavanie religioznoj kul'tury detyam) [The role of anthropological interpretation of religion in the educational process (teaching religious culture to children)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 199–208. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_199

Введение

В российских школах с 2012 года ведется преподавание основ религиозных культур в границах двух предметных областей – «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКиСЭ) и «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР). Это означает, что большинство школьников получают представление о различных религиях в рамках школьной программы. При этом, методические рекомендации для учителей и учебники написаны так, что преподается не конфессиональная составляющая религии, а *религиозная культура*, т. е. содержание учебных курсов предполагает принцип личной невовлеченности в религию, принцип сравнительного религиоведения, принцип культурологического анализа. Существуют трудности по реализации этих принципов – как на уровне учителей (отсутствие религиоведческого образования), так и на уровне подачи материала (младшие школьники неспособны к абстрактному мышлению в формате культурологического обобщения). Существуют различные способы преодоления этих трудностей. В этой статье рассматривается способ построения антропологической интерпретации и психологической метафоры, который эффективен для демонстрации единства религий на ракурсе этики и общечеловеческих ценностей.

Термин «антропологическая интерпретация» достаточно широк и может означать как толкование религиозных символов через явления доступные здравому смыслу (чувства, образы совершенства и т. п.), так и описание религиозных понятий (Бог, ноумен, просветление) в границах современного специального психологического метода (например, психоанализ, гуманистическая психология). Антропологическая интерпретация не обязательно ставит целью апологию религии, она может быть использована для атеистической критики религии. Психологическая интерпретация является частным случаем антропологической, она не является методом анализа и имеет косвенное отношение к психологии религии, как разделу религиоведения. Психологическая метафора – это не доказательство, а средство аргументации, демонстрации.

Содержание исследования

Интерпретация (объяснение) религиозной символики является неотъемлемым элементом религиозного сознания, поскольку трансцендентная этому миру сакральная инстанция (Бог или иные сакральные сущности) должна быть показана *в определенной связи*

[202] с профанным миром. Однако это касается лишь тех религий, в которых минимальна мифологическая составляющая (например, христианство). Для архаичных форм верований *проблемы интерпретации* символов не существует, поскольку миф сам по себе является антропологической метафорой *пока еще не осознанной* реальности.

В данной работе термин *интерпретация* будет использоваться широко – как весь набор текстовых или художественных способов объяснения, приведения к понятному, здраво-осмысленному описанию «божественной реальности», вне зависимости от дискурса, то есть вне зависимости от того, принимается ли автором интерпретации Бог как реальность или как иллюзия. Христианская экзегеза и герменевтика являются частным случаем интерпретации.

Можно говорить о проблеме интерпретации религиозной символики внутри религиозного дискурса, и тогда речь идет о соответствии пояснения указанному символу: «Символ подразумевает совпадение чувственного явления и сверхчувственного значения» [2, с. 63]. В другом случае, мы можем говорить о пояснении религиозных догм или символов рефлексивно. Тогда задача иная и она заключается в том, чтобы показать реальность Бога в ситуации конкуренции религиозного (например, христианского) дискурса с дискурсом естествознания и с научной картиной мира. В этом случае задача интерпретации заключается в том, чтобы показать если не реальность, то хотя бы значимость религиозного предмета в той системе культурных смыслов, которые наиболее очевидны для данной культуры.

Наиболее известный пример пояснения христианской символики внутри дискурса – первое послание апостола Иоанна: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:7–8). В этой проповеди апостол использует аналогию между высшей реальностью в христианстве (Бог) и высшим проявлением человечности – любовью и доброжелательное отношение. Блаженный Августин также многократно использует метафору любви, поясняя христианские догматы. Например, он сопоставляет три элемента человеческого существа (ум, воля, чувство) с тремя ипостасями Троицы. «Человеческая любовь является по Августину аналогом любви Божией. На наш взгляд, любовь в этом выступает методом постижения тайны внутритроичного бытия» [5]. Трансцендентальная природа Бога требует толкования в понятных терминах, однако остается символическое ядро, для авраамических религий – это Господь, Троица, Аллах. В христианстве сформировалась традиция иконописи, в иудаизме

и исламе табуируется не только изображение Бога, но и изображение человека.

Задача культуры конфессионального толкования остается прежней – закреплять связь Бога и человека. В иудаизме и исламе эта связь закрепляется более социально-психологическим способом – формируется ежедневный ритуал (посредством Талмуда и ежедневной пятикратной молитвы, соответственно). Религиозная жизнь христианина менее регламентирована ежедневным ритуалом, но в большей степени окружена религиозными художественными образами.

Антропологические интерпретации религии допустимы, даже необходимы при обучении детей религиозной культуре, поскольку метафора Бога в человеческом измерении дает рефлексию по отношению к религиозному символу.

В Новое время христианство теряет статус доминирующей формы мировоззрения в европейской культуре. Одно из следствий этого процесса – нормы морали постепенно теряют религиозную основу, хотя не полностью, вплоть до современности. Формулировка И. Канта о невозможности ни доказательства, ни опровержения реальности «высшей сущности» ознаменовала отказ от христианской догматики в научно-философской познавательной деятельности. Для формирования норм морали и государственной идеологии были необходимы новые философские формулы, позволяющие вне религиозных догм изучать личные, социальные, духовные потребности человека и этические способы их удовлетворения. Так формируются новые дискурсы, цель которых показать реальность Бога через антропологическую реальность чувств, экзистенциальных переживаний.

Кантовский переворот в теории познания дал толчок к формированию новой «антропологической» теологии. Например, теология Ф. Шлейермахера звучит уже не в традиционной христианской тональности пояснения тайны божественного (при отсутствии сомнений в реальности самой «тайны»). Шлейермахер пишет «Речи о религии» *для людей её презирующих*, тем самым признавая «недоверие религии» уже культурной нормой. «Истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному» [10, с. 77] – безличным, безусловно ценным аргументом является уже не апелляция к Писанию, но к чувству человека.

Религиозная антропология Серена Кьеркегора представляет собой единство теологии и психологии в методе экзистенциальной

[204] философии. Кьеркегор использует слово «психология» в значении «наблюдение за человеком». Психология как экспериментальная наука сформировалась только в XX столетии. Датский философ не мыслит бытие без Бога, однако Бог мыслится как нечто абсолютно качественно отличное от человека. По замечанию Е. Н. Левичевой, Кьеркегор определяет веру «как страсть к абсолюту, ... как такой интерес к подлинному существованию, который может помочь концентрации экзистенции, т. е. обретению цельности личности и обретению настоящего предназначения человека» [4, с. 17]. Кьеркегор не отрицает Бога, однако не постулирует реальность его бытия для человека ранее, чем реальность экзистенции. Традиционное христианство не требует с необходимостью экзистенциальных переживаний для спасения, но требует участия в таинстве крещения и евхаристии. Для Кьеркегора познание Бога не произойдет без экзистенциального проживания чувства отчаяния. В попытке продемонстрировать путь к Богу через реальность человеческой экзистенции Кьеркегор косвенно допускает возможность бытия человека вне Бога [3, с. 339].

Антропологическая интерпретация может быть атеистической как, например, в критике христианства Людвигом Фейербахом. Этот философ использует метод апелляции к человеческому измерению, однако предлагает путь, обратный пути Кьеркегора – не от человеческого к божественному, а от «божественного» (неясного, метафизического) истолкования человеческого к разумному, и далее, к позитивному пониманию человека. «Религия, во всяком случае христианская, есть отношение человека к самому себе или, вернее, к своей сущности, которую он рассматривает как иное существо» [7, с. 34].

Метод психоанализа не ставит своей целью теологически подтвердить или атеистически опровергнуть «божественное». Религия не исследуется сама по себе, кроме специальных, посвященных этому текстов. Религия (архаичная и современная) рассматривается как факт культуры для исследования психики. Для Зигмунда Фрейда религия – это вид иллюзии: «Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу» [8, с. 173]. Юнг не отрицает такое понимание религии, но рассматривает её также как опыт проживания «нуминозного», а язык религиозных символов К. Юнг понимает как язык описания бессознательного [13]. Религиозные символы К. Юнг рассматривает как архетипы коллективного

бессознательного (например, архетипы героя, старца, святого). Эрих Фромм разделяет религию на гуманистическую и авторитарную. Гуманистическая религия обращается к человеку, к его творческому потенциалу, к самореализации; авторитарная религия признает человека незначительным, человек должен беспрекословно подчиняться власти (Бога, церкви, государства) [9].

Методы психоанализа можно использовать, например, для пояснения необходимости культа святых в христианстве. Бессознательный механизм интроекции является необходимым элементом первичного считывания базовых навыков мышления и поведения человека. То, что человек не может рационально понять, он бессознательно интроецирует. «При интроекции мы чувствуем и действуем так, как если бы внешняя добродетель стала внутренней уверенностью» [12, с. 289]. Интроекция всегда иллюзорна, но естественна и является необходимым элементом роста сознания. Почитание святых в христианстве, также почитание великих людей в светской культуре необходимо для поддержания культурных образцов, которые интроецируются бессознательно. Каждый народ и культура имеет своих святых как образцы для подражания. «Библейское понимание духовности вполне соответствует психическим реалиям и научным понятиям социальной психологии» [11, с. 215].

В связи с проблемой объяснения религиозной символики следует упомянуть и буддизм. основополагающие принципы буддизма – «Четыре благородные истины» прописаны языком здравого смысла, без догматики, и являются скорее наставлением врача, чем таинственным религиозным символом: «Будда и видел себя врачом живых существ, призванным исцелить их от страданий сансары и прописать лечение, ведущее к выздоровлению – нирване... Этот проект имеет как бы терапевтический (мы бы сказали с известной долей метафоры – психотерапевтический) характер» [6, с. 20]. Базовые принципы буддизма изначально были сформулированы в антропологической интерпретации, потому не требуют дополнительного истолкования. Эти принципы интуитивно понятны, их легко объяснить школьникам.

Применение *метода интерпретации религии* дает дополнительные возможности для педагога. Возьмем в качестве примера тему святости и почитание святых в православии. Учителя средних школ используют учебники и методические пособия при подготовке к урокам. Учебники дают общую историческую информацию, например, о Сергии Радонежском или Александре Невском, об их жизни

[206] и деяниях. Методические пособия предлагают структуру уроков. На этом уровне образ православных святых подается как образ мудрого старца, безусловного авторитета. Если возникнет вопрос о причине авторитетности святого, то учителю потребуются дополнительные интерпретации. Во-первых, внутри христианского дискурса «Святой, несомненно, есть, прежде всего, избранник Божий» [1, с. 268]. Упоминание и толкование христианских символов на уроках не является нарушением культурологического принципа обучения, нарушением будет прямое или косвенное утверждение, что истинно только и только христианское толкование «высшей сущности» (Бога). Также учитель может использовать антропологические пояснения святости. Святые сильнее чувствуют бытие в целом, в том числе страдания людей (Шлейермахер), они ближе к Богу, поскольку преодолели свою греховность и отчаяние (Кьеркегор), образ святого показывает лучшее, что есть в человеке (Фейербах), святые нужны нам, как образ для подражания (психоанализ).

Выводы

Преподавание религиозной культуры детям требует совмещения в одном смысловом послании рассказа о религиозной символике, её светского понимания и психологической интерпретации. Во-первых, это необходимо для упрощения, очеловечивания онтологических смыслов, которые должны быть понятны ребенку. Во-вторых, это необходимо для преодоления возможных межконфессиональных конфликтов – антропологическая интерпретация демонстрирует общечеловеческую этическую ценность, единство мировых религий. Антропологические интерпретации религии, психологические обобщения и сравнения религиозных символов являются неотъемлемой частью знаний о конфессиональных традициях в рамках учебных программ по предметным областям «Основы религиозной культуры и светской этики» и «Основы духовно-нравственной культуры народов России».

Список литературы

1. Алексеев С. А. (С. Аскольдов) Святость и ее достижение // Историко-философский ежегодник: Электронный научный журнал. 2019. Т. 34. С. 267–289. [Электронный ресурс]. – URL: <https://iphras.ru/uplfile/histph/2019/alekseev.pdf> (дата обращения: 10.06.2022).
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / пер. с нем. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. С. А. Исаева // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 251–350.
4. Левичева Е. Н. Религиозная антропология Серена Кьеркегора: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2006.
5. Павенков О. В. Единство тринитарного и агапэлогического учений Блаженного Августина // Studia Humanitatis: Электронный научный журнал. 2014. № 1–2. [Электронный ресурс]. – URL: <https://st-hum.ru/content/pavenkov-ov-edinstvo-trinitarnogo-i-agapelogicheskogo-ucheniy-blazhennogo-avgustina> (дата обращения: 10.06.2022).
6. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций. – СПб.: С.-Петербург. филос. о-во, 2000. – 303 с.
7. Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения: в 2 т. Т. 2. / пер. с нем. Б. В. Меровский. – М.: Наука, 1995. – 425 с.
8. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / пер. с нем. – М.: АСТ, 2011. – 251 с.
9. Фромм Э. Психоанализ и религия / пер. с англ. Д. Кралечкина, А. Александровой. – Москва: АСТ, 2018. – 223 с.
10. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи / пер. с нем. С. Л. Франка. – СПб.: Алетейя, 1994. – 333 с.
11. Щеткин Ю. Ю. К вопросу о понимании духовности личности на основе библейских текстов // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2013. – № 2 (69). – С. 209–215.
12. Эриксон Э. Г. Детство и общество / пер. с англ. А. А. Алексеева. – СПб.: Ленато, 1996. – 589 с.
13. Юнг К. Г. Ответ Иову / пер. с нем. В. Бакусева. – М.: Канон, 1998. – 383 с.

References

1. Alekseev, S. A. (2019). Svyatost' i ee dostizhenie [Holiness and its achievement]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik: Elektronnyj nauchnyj zhurnal* [Historical and Philosophical Yearbook] No. 34. pp. 267–289. – Available at: <https://iphras.ru/uplfile/histph/2019/alekseev.pdf> (accessed 10 June 2022).
2. Gadamer, H.-G. (1988). *Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki* [Truth and method. Fundamentals of philosophical hermeneutics]. Moskva: Progress. 704 p. (In Russian).
3. K'еркегор, S. (1993). *Bolezn' k smerti* [Sickness to Death]. *K'еркегор S. Strah i trepet* [Fear and Trembling] Moskva: Respublika. pp. 251–350 (In Russian).
4. Levicheva, E. N. (2006). *Religioznaya antropologiya Syorena K'еркеgora*: thesis dis. cand. sci. [Religious Anthropology by Syoren K'еркеgor] Sankt-Peterburg, 2006.
5. Pavenkov, O. V. (2014). *Edinstvo trinitarnogo i agapelogicheskogo uchenij Blazhennogo Avgustina* [The unity of the Trinitarian and Agape logical teachings of St. Augustine] *Studia Humanitatis: Elektronnyj nauchnyj zhurnal*. No 1–2. Available at: <https://st-hum.ru/content/pavenkov-ov-edinstvo-trinitarnogo-i-agapelogicheskogo-ucheniy-blazhennogo-avgustina> (accessed 10 June 2022).
6. Torchinov, E. A. (2000). *Vvedenie v buddologiyu: Kurs lektzij* [Introduction to Buddhism]. Sankt-Peterburg: S.-Peterb. fil. o-vo. 303 p.
7. Fejerbakh, L. (1995). *Sushchnost' khristianstva* [Essence of Christianity] *Sochineniya* [Essays in 2 volumes] Vol. 2. Moskva: Nauka. 425 p. (In Russian).
8. Frejd, Z. (2011). *Budushchee odnoj illyuzii* [The Future of an Illusion]. Moskva: AST. 251 p. (In Russian).
9. Fromm, E. (2018). *Psihoanaliz i religiya* [Psychoanalysis and Religion]. Moskva: AST. 223 p. (In Russian).

- [208] 10. Shleiermacher, F. D. (1994). *Rech'i o religii k obrazovannym lyudyam, ego prezirayushchim. Monologi* [On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers]. Sankt-Peterburg: Aletejya. 333 p. (In Russian).
11. Shchetkin, Yu. Yu. (2013) K voprosu o ponimanii dukhovnosti lichnosti na osnove biblejskih tekstov [On the question of understanding the individual spirituality on the basis of Biblical texts] *Al'manah sovremennoj nauki i obrazovaniya* [Almanac of Modern Science and Education]. Tambov. No. 2 (69). pp. 209–215. (In Russian).
12. Erikson, E. G. (1996). *Detstvo i obshchestvo* [Childhood and Society]. Sankt-Peterburg: Lenato. 589 p. (In Russian).
13. Yung, K.-G. (1998). *Otvet Iovu* [Answer to Job]. Moskva: Kanon. 383 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 0000-0002-1749-3003; e-mail: cherneevski@yandex.ru

About the author

Alexej P. Cherneevskij, Cand. Sci (Philos.), assistant professor, department of philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1749-3003>; e-mail: cherneevski@yandex.ru

Поступила в редакцию: 23.06.2022

Received: 23 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Восприятие и оценка первокурсниками вузов ДФО школьного курса ОРКиСЭ (по результатам опросов 2018–2021)

О. П. Федирко

*Институт истории, археологии, этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН,
Владивосток, Российская Федерация*

Введение. В статье впервые вводятся в научный оборот результаты опроса первокурсников вузов Дальневосточного федерального округа (ДФО) с целью выяснить их оценку и восприятие курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКиСЭ) через семь лет после его изучения.

Содержание. Для достижения поставленной цели были использованы две методики социологического исследования: количественное исследование и глубинные интервью. В процессе работы с полученными данными применялись средства статистической обработки и анализа данных. Источниковой базой исследования стали результаты опроса, размещенного на сайте <https://riedv.ru>, в котором приняли участие 763 человека в период с 2018 по 2021 гг.

Участниками опроса стали молодые люди в возрасте 18–19 лет, практически в равном гендерном соотношении. Менее половины не смогли вспомнить какой модуль курса ОРКиСЭ они изучали. Остальные, в ранжированном порядке, указали «Основы мировой религиозной культуры», «Основы светской этики», «Основы православной культуры», «Основы буддистской культуры». Никто из опрошенных не указал модули «Основы иудейской культуры» и «Основы исламской культуры». Более половины учащихся отметили сложность восприятия предмета со страниц учебника и низкий уровень интересности предмета в преподавании учителем. Подавляющее большинство респондентов крайне низко оценило практическую значимость курса ОРКиСЭ для дальнейшей учебы в школе и для жизни в социуме.

Выводы. В ходе анализа и интерпретации результатов опроса автор приходит к выводу о том, что несмотря на большую долю сдержанно-положительных оценок данного курса участниками образовательного процесса, внедрение ОРКиСЭ не достигло заявленных целей. Для большинства опрошенных курс ОРКиСЭ был проходным, малоинтересным и бесполезным. Преподавание данного курса в 4 классе не обосновано ни возрастными особенностями психики младших школьников, ни их образовательными потребностями, ни целесообразностью учебного процесса.

Ключевые слова: исследование, студенты, Дальневосточный федеральный округ, религия, опрос, Основы религиозных культур и светской этики, школа, оценка, восприятие.

Благодарности. Автор выражает благодарность коллегам из вузов ДФО, которые помогли и продолжают оказывать помощь в организации и проведении опроса студентов. Это А. В. Друзьяка, О. В. Ладисова, И. В. Никитина, Т. А. Крупа, А. А. Исаев, А. А. Савчук, И. В. Понкратова, Н. В. Потапова, А. А. Василевский.

Для цитирования: Федирко О. П. Восприятие и оценка первокурсниками вузов ДФО школьного курса ОРКиСЭ (по результатам опросов 2018–2021) / О. П. Федирко // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 209–219. DOI 10.35231/18186653_2022_3_209

Perception and evaluation of the ORKiSE school course by the Far Eastern Federal District first-year students (according to the results of 2018–2021 surveys)

Oksana P. Fedirko

*The Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences,
Institute of History, Archeology and Ethnography,
Vladivostok, Russian Federation*

Introduction. The article introduces for the first time into scientific circulation the results of a survey of first-year students of the Far Eastern Federal District universities in order to find out their assessment and perception of the ORKiSE course seven years after its study.

Content. To achieve this goal, two methods of sociological research were used: quantitative research and in-depth interviews. During the processing of the received data, statistical processing and data analysis tools were used. The source base of the study was the results of a survey posted on the website <https://riedv.ru>, which was attended by 763 people in the period from 2018 to 2021.

The survey participants were young people aged 18–19, practically in an equal gender ratio. Slightly less than half of them could not remember which module of the ORKiSE course they studied. The rest, in ranked order, indicated “Fundamentals of World Religious Culture”, “Fundamentals of Secular Ethics”, “Fundamentals of Orthodox Culture”, “Fundamentals of Buddhist Culture”. None of the respondents indicated the modules “Fundamentals of Jewish Culture” and “Fundamentals of Islamic Culture”. More than half of the students noted the difficulty of perceiving the subject from the pages of the textbook and the low level of interest in the subject in teaching by the teacher. The vast majority of respondents rated the practical significance of the ORKiSE course extremely low for further studies at school and for life in society.

Conclusions. In the course of analyzing and interpreting the results of the survey, the author comes to the conclusion that despite the large proportion of moderately positive assessments of this course by the participants of the educational activity, the implementation of the ORKiSE did not achieve the stated goals. For the majority of the respondents, the ORKiSE course was passing, uninteresting and useless. The teaching of this course in the 4th grade is not justified either by the age characteristics of the psyche of the younger students, or by their educational needs, or by the expediency of the educational process.

Key words: research, students, Far Eastern Federal District, religion, survey, Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics, school, evaluation, perception.

Acknowledgements. The author expresses gratitude to colleagues from the universities of the Far Eastern Federal District, who helped and continues to assist in organizing and conducting a survey of students. These are A.V. Druzyaka, O. V. Ladisova, I. V. Nikitina, T. A. Krupa, A. A. Isaev, A. A. Savchuk, I. V. Pankratova, N. V. Potapova, A. A. Vasilevskij.

For citation: Fedirko, O. P. (2022). *Vospriyatie i otsenka pervokursnikami vuzov DFO shkol'nogo kursa ORKiSE (po rezul'tatam oprosov 2018–2022)* [Perception and evaluation of the ORKiSE school course by the Far Eastern Federal District first-year students (according to the results of 2018–2021 surveys)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 209–219. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_209

Введение

В августе 2009 г. Президент РФ дал поручение с 2012 г. ввести в общеобразовательных учреждениях всех регионов предмет «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКиСЭ¹). В течение двух лет шла работа над разработкой концепции, учебников и методического обеспечения нового курса, ориентированного на младших школьников. Особенностью этого процесса стала параллельная апробация курса ОРКиСЭ в 4-х классах школ 21 субъекта РФ. В Дальневосточном федеральном округе новый предмет в 2009–2011 гг. в режиме эксперимента преподавался только в Еврейской автономной области, хотя есть сведения о наличии подобной дисциплины в вариативном блоке учебных программ отдельных школ Амурской и Магаданской областей, в Хабаровском, Приморском и Камчатском краях. С 2012/2013 учебного года, в соответствии с распоряжением Правительства Российской Федерации от 28 января 2012 г. № 84-р, преподавание комплексного учебного курса ОРКиСЭ введено во всех четвертых классах государственных и муниципальных общеобразовательных учреждений Российской Федерации

Если обратиться к научной электронной библиотеке elibrary.ru с запросом «ОРКСЭ», то получим доступ к 2050 публикациям по этой теме, которые информируют об успехах в преподавании модулей данного курса, об использовании новых педагогических приемов и технологий, о формировании у школьников заявленных компетенций. Однако, среди этих публикаций, почти не найдется критических статей, исследований о применении знаний, полученных детьми в процессе изучения курса ОРКиСЭ, при изучении дисциплин в старших классах, о способностях учащихся использовать знания в обыденной жизни при контактах с представителями различных конфессий и культур, а также об остаточных знаниях у школьников.

В ходе преподавания в вузе курсов истории, культурологии, специальной дисциплины для юристов «История государственно-церковных отношения в России» мы столкнулись с широким спектром представлений студентов о конфессиональной картине мира. Под широким спектром понимаются представления от глубоких познаний о вероисповедании до фантастических трактовок

¹ Наиболее употребляемой является аббревиатура ОРКСЭ, что представляется некорректным, поскольку с утратой союза 'и' эта аббревиатура при её раскрытии будет звучать как «основы религиозных культур светской этики», то есть как бы указывать, что «светская этика» содержит в себе «основы религиозных культур». Для сохранения смысла, выраженного официальным наименованием комплексного шестимодульного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики», в текст внесена аббревиатура с союзом 'и' (ОРКиСЭ) – там, где это не касается цитат или названий использованных автором статьи публикаций с аббревиатурой ОРКСЭ.

[212] идейного содержания мировых религий. При этом студенты изучали в рамках школьной программы обществоведческие и культурологические курсы, в которых был представлен блок знаний о религии, а некоторые из них изучали и курс ОРКиСЭ. В связи с этим уместным стало намерение провести системное исследование знаний выпускников школ в первый год их обучения в учебных заведениях ДФО, преследующее целью оценить эффект от курса ОРКиСЭ по прошествии семи лет после его школьного изучения, оценить его полезность и способность студентов первых курсов вузов ДФО применять полученные знания в повседневной жизни и учебном процессе.

Данная статья вводит в исследовательский оборот результаты опроса, проведенного среди первокурсников вузов ДФО, посвященного их оценке и восприятию изученного ими в четвёртом классе школы курса ОРКиСЭ, обобщение и интерпретацию полученных материалов.

Содержание

Внедрение в школьную программу учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» сопровождалось широкой публичной дискуссией и всплеском исследовательской активности. Этой теме были посвящены работы И. А. Свечниковой [11], Э. М. Никитина [9], И. С. Демакова и И. М. Корнеева [7], З. М. Абдулагатова [1], Л. В. Блинова и В. Л. Недорезовой [5], А. С. Ворониной, Е. А. Завадской, О. В. Пелевиной [6], и другие. В последние несколько лет интерес к теме за пределами педагогического сообщества утих, сократилось количество публикаций в СМИ. Вероятно, это объясняется тем, что по итогам десятилетнего опыта преподавания ОРКиСЭ в российских школах ни катастрофические, ни оптимистичные прогнозы, предвещавшие скорое и радикальное влияние курса на школу и общество, не подтвердились на практике. Этот факт отмечают в своих работах многие исследователи, такие как М. Ю. Смирнов [12; 13], В. Л. Бенин [3; 4], Л. З. Байсарина [2], Т. В. Логинова [8] и др.

Исследование начато в 2018 г., когда опрашивались первокурсники, которые обучались в 4 классе школы в 2011/12 уч. году, т. е. в год начала повсеместного внедрения ОРКиСЭ в школьные программы. В предшествовавший период (до 2012 г.) в ряде субъектов ДФО курс ОРКиСЭ вводился в режиме эксперимента, особенно там, где работали подготовленные тьюторы. Имея информацию об этих школах, на вопросы анкеты в первую очередь предлагалось ответить выпускникам именно этих учебных заведений. Здесь не обо-

шлось без накладок. Например, в 2011 г., при согласии родителей, в четвертых классах пяти школ г. Арсеньева Приморского края в качестве эксперимента преподавался модуль «Основы православной культуры», без возможности выбора других модулей. А в Магаданской области, как оказалось, по личной инициативе учителей, детям в формате факультатива преподавался курс «Религии России», который не имел ничего общего с ОРКИСЭ. Опрос среди студентов первых курсов вузов ДФО продолжился в 2019–2021 гг. с максимальным охватом всех желающих участвовать в нем. Источниковой базой всего исследования явились результаты опроса, размещенного на сайте <https://riedv.ru>, созданным нами для сбора информации.

Возможность ответить на вопросы предоставлялась как онлайн, так и на бумажных носителях. В опросе приняли участие студенты Благовещенского государственного педагогического университета (Благовещенск, Амурская область), Амурского государственного университета (Благовещенск, Амурская область), Приамурского государственного университета им. Шолом Алейхема (Биробиджан, ЕАО), Дальневосточного государственного медицинского университета (Хабаровск, Хабаровский край), Дальневосточного государственного университета путей сообщения (Хабаровск, Хабаровский край), Дальневосточного федерального университета (Владивосток, Приморский край), Владивостокского филиала Российской таможенной академии (Владивосток, Приморский край), Сахалинского государственного университета (Южно-Сахалинск, Сахалинская область), Камчатского государственного университета им. Витуса Беринга (Петропавловск-Камчатский), Северо-Восточного государственного университета (Магадан, Магаданская область), Северо-Восточного федерального университета (Якутск, Республика Саха (Якутия), Забайкальского государственного университета (Чита, Забайкальский край), Бурятского государственного университета им. имени Доржи Банзарова (Улан-Удэ, Республика Бурятия). Всего было опрошено 763 человека.

Для достижения поставленной цели использованы две методики социологического исследования: количественное исследование и глубинные интервью. В процессе изучения полученных данных использовались методы статистической обработки и анализа данных: анализ мер центральной тенденции, сравнение средних значений подвыборок, анализ таблиц сопряженности и т. д. Опрос студентов первых курсов вузов ДФО проводился по четырем блокам вопросов.

[214]

Первый блок вопросов ставил целью составить портрет студента (его гендерную принадлежность, место проживания, тип учебного заведения, образование родителей, текущий статус опрашиваемого). Участниками опроса стали 52,5% девушек и 47,5% юношей в возрасте 18–19 лет (97%), окончившие школы в районном центре (44,6%), краевом или областном центре (44,5%), в селе (10,9%). У 72,7% родители имеют высшее образование.

Второй блок вопросов касался выбора блока ОРКиСЭ: «Основы мировых религиозных культур» (ОМРК), «Основы светской этики» (ОСЭ), «Основы православной культуры» (ОПК), «Основы исламской культуры» (ОИСК), «Основы буддийской культуры» (ОБК), «Основы иудейской культуры» (ОИК). При ответе на вопрос о том, какой модуль они изучали будучи четвероклассниками, 41,2% респондентов затруднились с ответом, 23,3% назвали ОМРК, 19,3% – ОСЭ, 15,6% – ОПК, 0,6% – ОБК. Модули «Основы исламской культуры» и «Основы иудейской культуры» не были названы. По мнению опрошенных, в 48,9% модуль был назначен школой. При этом 35% респондентов затруднились ответить, кем был преподаватель ОРКиСЭ. Среди часто встречающихся ответов были: учитель истории (23,6%), учитель начальных классов (18,1%), привлечённый педагог (11,7%), учитель начальных классов, преподававший в другом классе (2%), учитель музыки (3,1%), учитель рисования (2,4%) и другие. 46,2% выпускников школ сообщили о том, что не помнят, заявлял ли учитель о своей профессиональной принадлежности, 14,8% утверждают, что преподаватель обозначил свою религиозную позицию.

Третий блок вопросов был посвящён впечатлениям от преподаваемого курса и его оценке. Оценивая свои знания о религии, 81,1% опрошенных ответили, что имели отдельные сведения о различных вероучениях до изучения курса ОРКиСЭ. Большинству респондентов, по их словам, текст учебника по модулю ОРКиСЭ был в целом понятен (45,7%), для 18,8% совсем непонятен. Ответы на вопрос – «Было ли Вам интересно на уроках?» распределяются следующим образом: 47,4% ответили «когда как», а 21,3% – «совсем не интересно». При ответе на вопрос «Хотели бы Вы изучать этот курс до 11 класса включительно?» респонденты в большинстве своем ответили отрицательно (74,3%). 63,6% выпускников признались, что знания из курса ОРКиСЭ не пригодились им в учёбе, 58,7% – что эти знания не пригодились в жизни.

В блоке вопросов, посвящённом религиозной самоидентификации молодёжи, 36,6% опрошенных охарактеризовали себя как

неверующие, ещё 35,2% ответили, что «верят по-своему, определённой религии не придерживаются» (внеконфессиональные верующие). На вопрос «Кто такой верующий человек?» самыми популярными вариантами ответа были: «тот, кто искренне верит в Бога» (86,1%), «тот, кто соблюдает традиции» (39%), «тот, кто посещает церковь» (23,1%).

Из верующих к православному христианству себя отнесли 61,8% респондентов. Были обращены в веру в раннем возрасте родителями и родственниками 46,5%. Полностью следуют религиозным предписаниям и правилам 13,2%, посещают церковные богослужения раз в месяц и чаще 2,9%. Среди заявленных православных никогда не бывали в храме 36,2% респондентов, 43,9% «были когда-то давно», никогда не молятся 58,6%, часто молятся – 5,9%. 89,6% опрошенных никогда не читают религиозную литературу.

Выводы

При оценке результатов опроса первые выводы, мы пришли к выводу, что для большинства респондентов курс ОРКиСЭ был проходным, малоинтересным и в большей степени бесполезным. И хотя необходимость знаний о религии в российской системе образования сегодня не вызывает сомнений, формат, в котором произошло внедрение в школьную программу курса ОРКиСЭ, оказался сомнительным решением. Этот вывод подтверждают низкие результаты при ответах на вопросы: «Пригодились ли Вам знания из курса ОРКиСЭ в дальнейшей учебе?» и «Пригодились ли Вам знания из курса ОРКиСЭ в дальнейшей жизни?».

Данный курс проблемно не связан ни с одним из учебных предметов начальной школы, в связи с этим интерес к нему у школьников крайне низок.

На наш взгляд, изучение основ религиозных культур в раннем возрасте (9–10 лет) преждевременно и не соответствует возрастным интересам. Общие сведения о религии, полученные в 4 классе, не могут повлиять на адаптацию этих знаний к жизни в социуме. Результатом такого обучения, как отмечают и другие исследователи, становятся «не знания о религиозной культуре, а ущербное знание о традиции и нивелирование религиозного чувства» [10, с. 169]. Прямое подтверждение этому – высокий процент тех студентов, которые затруднились с определением, какой модуль ОРКиСЭ изучали в 4 классе.

[216]

Думается, интерес к религии, как и осознанное отрицание ее, начинает формироваться классу к восьмому, а говорить о роли и месте религии в жизни человека возможно в более позднем возрасте. Именно в 9–10 классе культурологические знания о религии могут быть востребованы. Но именно в этом возрасте и требования к тому, кто будет вести такой курс (в настоящее время – дисциплины предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России»), значительно повышаются. От учителя требуется широкий кругозор и умение выстраивать дистанцию от личной конфессиональной позиции к тому, о чем он беседует с учениками. А это дается далеко не всем.

Еще одна проблема связана с качеством подготовки учителей, преподающих данный курс. В самом начале внедрения ОРКиСЭ в программы школ у учителей часто присутствовал, так сказать, неоптимистичный пафос энтузиастов, обретших в религии собственные лично значимые смыслы и стремившихся поделиться этим с окружающими. В то же время были и те учителя, которые внутренне сопротивлялись данному курсу и преподавали его формально. Деятельность и тех и других привела к противоположному результату, чем тот, который ожидали разработчики курса. Об этом свидетельствует низкий интерес к предмету и нежелание изучать его вплоть до 11 класса.

У родителей, воспитанных светской школой, введение курса ОРКиСЭ вызывало опасения, поэтому большинство выбирали для своих детей нейтральные курсы, прежде всего ОСЭ или ОМРК, стремясь тем самым снизить воздействие школы в вопросах мировоззренческого выбора ребенком. Однако результаты опроса показали крайне слабое влияние курса на мировоззренческий выбор ребенка. Представление о том, что такое религия и кто такой верующий у детей в процессе обучения не сформировалась, так же как и «религиозное» поведение.

По результатам опроса прослеживается закономерность – четко определяются со своей конфессиональной принадлежностью дети, получившие первые сведения о религии в семье. И, на наш взгляд, именно семья должна формировать у ребенка отношение к религии, знакомить его с ее составляющими. А перед школой стоит задача расширить представления школьника о конфессиональном многообразии мира, сформировать толерантное отношение к верующим и неверующим, предотвратить экстремистские настроения.

Исследование показывает, что отдельные модули курса ОРКиСЭ не работают даже в тех регионах, где конкретные религии

являются традиционными. Так, в Республике Бурятия всего 0,6% респондентов изучали «Основы буддийской культуры», а в Еврейской автономной области никто из опрошенных не изучал курс «Основы иудейской культуры». Подобная ситуация сложилась и с курсом «Основы исламской культуры», несмотря на то, что в результате миграционных процессов доля мусульманского населения в регионе постоянно увеличивается и дети мигрантов обучаются в российских школах. С чем связана такая особенность, ещё предстоит выяснять.

Общение со студентами в ходе опроса показало, что у многих есть интерес к изучению протестантизма, особенно у тех, кто вырос в семье верующих-протестантов. На Дальнем Востоке протестантизм, наряду с православием, является распространенной конфессией. Однако в спектр курса ОРКиСЭ эта конфессия (равно как и ряд других) не включена, что также снижает значимость данного курса в формировании объективной конфессиональной картины мира.

Таким образом, по впечатлениям и оценкам студентов-первокурсников вузов ДФО, промежуточный итог от курса ОРКиСЭ можно охарактеризовать как девальвацию образа религии и религиозной культуры. Несмотря на то, что в оценке данного курса участниками образовательного процесса присутствует большая доля сдержанно-положительных оценок, проведенное исследование показывает, что практические результаты внедрения курса не соответствуют заявленным задачам.

Список литературы

1. Абдулагатов З. М. Экспертные оценки содержания исламского модуля курса ОРКиСЭ // *Исламоведение*. – 2016. – Т. 7. – № 2 (28). – С. 84–96.
2. Байсарина Л. З., Бенин В. Л. Работа с религиозными текстами в курсе «Основы религиозной культуры и светской этики» // *Человек. Общество. Культура. Социализация. материалы XV Международной молодежной научно-практической конференции*. – М., 2019. – С. 43–46.
3. Бенин В. Л. «Основы духовно-нравственной культуры народов России»: третье пришествие культурологии в современное российское образование // *Культурный код*. – 2020. – № 1. – С. 7–16.
4. Бенин В. Л. «Основы религиозных культур и светской этики»: старые вопросы без новых ответов // *Теологическое образование в условиях цифровизации: вызовы, смыслы, практики. Сборник материалов регионального этапа V Всероссийской научно-практической конференции / под науч. ред. Н. А. Дьячковой*. – Екатеринбург, 2022. – С. 70–75.
5. Блинов Л. В., Недорезова В. Л. Этнические особенности межкультурных взаимодействий // *Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета*. – 2013. – № III-2. – С. 31–34.

[218]

6. Воронина А. С., Завадская Е. А., Пелевина О. В. «Основы религиозных культур и светской этики» в Амурской области в контексте общей религиозной ситуации в России и в регионе // *Религиоведение*. – 2013. – № 2. – С. 122–149.
7. Демаков И. С., Корнеев И. М. Преемственность ступеней общего образования (начальное – основное) при реализации ФГОС (на примере урока ОРКСЭ) // *Актуальные вопросы науки*. – 2015. – № 19. – С. 123–129.
8. Логинова Т. В. Курс ОРКСЭ как основа религиозного компонента школьного образования на современном историческом этапе // *Общество: философия, история, культура*. – 2017. – № 8. – С. 135–138.
9. Никитин Э. М. Успех введения ОРКСЭ зависит от совместных действий // *Методист*. – 2012. – № 5. – С. 3–4.
10. 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.
11. Свечникова И. А. ОРКСЭ: опыт построения уроков модуля «Основы мировых религиозных культур» // *Методист*. – 2013. – № 3. – С. 19–22.
12. Смирнов М. Ю. ОРКСЭ как испытание: учитель между религиозным контентом и светским контекстом // *ОРКСЭ в системе школьного образования: панорама взглядов* / отв. ред. С. В. Рязанова. – Пермь, 2019. – С. 81–94.
13. Смирнов М. Ю. Теология в контексте светского образования: идеологическая игра // *Религиозная ситуация в российских регионах* / редкол.: А. А. Морозов (отв. за вып.) и др. – Омск, 2020. – С. 31–35.

References

1. Abdulagatov, Z. M. (2016). Ekspertnye otsenki sodержaniya islamskogo modulya kursa ORKSE [Expert assessments of the content of the Islamic module of the course ORKS] *Islamovedeniye* [Islamic studies]. Vol. 7. No. 2 (28). pp. 84–96. (in Russian).
2. Bajsarina, L. Z., Benin, V. L. (2019) Rabota s religioznymi tekstami v kurse "Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoj etiki" [Working with religious texts in the course "Fundamentals of Religious Culture and Secular Ethics"] *Chelovek. Obshchestvo. Kul'tura. Sotsializatsiya* [Man. Society. Culture. Socialization]. Moscow, pp. 43–46. (in Russian).
3. Benin, V. L. (2020). "Osnovy dukhovno-nravstvennoj kul'tury narodov Rossii": tret'ye prishestviye kul'turologii v sovremennoe rossiyskoe obrazovanie ["Fundamentals of the spiritual and moral culture of the peoples of Russia": the third advent of cultural studies in modern Russian education]. *Kul'turnyy kod*. [Cultural code]. Vol. 1. pp. 7–16. (in Russian).
4. Benin, V. L. (2022). "Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoj etiki": starye voprosy bez novykh otvetov ["Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics": old questions without new answers]. *Teologicheskoye obrazovaniye v usloviyakh tsifrovizatsii: vyzovy, smysly, praktiki* [Theological education in the context of digitalization: challenges, meanings, practices]. Yekaterinburg, 2022. pp. 70–75. (in Russian).
5. Blinov, L. V., Nedorezova, V. L. (2013). Etnicheskiye osobennosti mezhkul'turnykh vzaimodeystvij [Ethnic features of intercultural interactions] *Uchenyye zapiski Komsomol'skogo-na-Amure gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*. [Scientific notes of the Komsomolsk-on-Amur State Technical University]. Vol. III-2. pp. 31–34. (in Russian).
6. Voronina, A. S., Zavadsкая, E. A., Pelevina, O. V. (2013). "Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoj etiki" v Amurskoy oblasti v kontekste obshchej religioznoj situatsii v Rossii i v regione ["Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics" in the Amur Region in the Context of the General Religious Situation in Russia and the Region] *Religiovedeniye* [Religious studies]. Vol. 2. pp. 122–149. (in Russian).
7. Demakov, I. S., Korneyev I. M. (2015). Preeмstvennost' stupeney obshchego obrazovaniya (nachal'noye – osnovnoye) pri realizatsii FGOS (na primere uroka ORKSE). [Continuity of levels of general education (primary – basic) in the implementation of the Federal State Educational Standard (on the example of the lesson of the ORKSE)] *Aktual'nyye voprosy nauki*. [Topical issues of science]. Vol. 19. pp. 123–129. (in Russian).

8. Loginova, T. V. (2017). Kurs ORKSE kak osnova religioznogo komponenta shkol'nogo obrazovaniya na sovremennom istoricheskom etape [ORKSE course as the basis of the religious component of school education at the present historical stage.] *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture]. Vol. 8. pp. 135–138. (in Russian).

9. Nikitin, E. M. (2012). Uspekh vvedeniya ORKSE zavisit ot sovместnykh deistvij [The success of the introduction of GRCS depends on joint actions] *Methodist*. [Methodist]. Vol. 5. pp. 3–4. (in Russian).

10. Pronina, T. S. Kazennov, A. S. (2017) Znaniye o religii v sovremennoj rossijskoj shkole. [Knowledge about religion in modern Russian school] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No 4. pp. 160–171. (in Russian).

11. Svechnikova, I. A. (2013). ORKSE: opyt postroyeniya urokov modulya “Osnovy mirovykh religioznykh kul'tur” [ORKSE: experience in building the lessons of the module “Fundamentals of World Religious Cultures”] *Methodist* [Methodist]. Vol. 3. pp. 19–22. (in Russian).

12. Smirnov, M. Yu. (2019). ORKISE kak ispytanie: uchitel' mezhdru religiozным kontentom i svetskim kontekstom [ORKISE as a test: teacher between religious content and secular context]. *ORKISE v sisteme shkol'nogo obrazovaniya: panorama vzglyadov* [ORKISE in the school education system: a panorama of views]. Perm', pp. 81–94. (in Russian).

13. Smirnov, M. Yu. (2020). Teologiya v kontekste svetskogo obrazovaniya: ideologicheskaya igra [Theology in the context of secular education: an ideological game]. *Religioznaya situatsiya v rossiyskikh regionakh* [The Religious Situation in the Russian Regions]. Omsk, pp. 31–35. (in Russian).

Об авторе

Федирко Оксана Петровна, доктор исторических наук, доцент, ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-6644-2421, e-mail: fedirko@ihaefe.ru.

About the author

Oksana P. Fedirko, Dr. Sci (Hist.), Assistant Professor, The Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences, Institute of History, Archeology and Ethnography, Vladivostok, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6644-2421, e-mail: fedirko@ihaefe.ru.

Поступила в редакцию: 23.06.2022

Received: 23 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Исследование цифровой религии: классификация религиозных онлайн-ресурсов

Э. А. Нимяев

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

Введение. Цель статьи – сформировать классификацию религиозных онлайн-ресурсов для того, чтобы определить, каким образом цифровые технологии используются для организации религиозной жизни в современном обществе. Актуальность исследования обусловлена распространением информационных технологий, а также ускорением процесса цифровизации религии на фоне пандемии COVID-19.

Содержание. На основании концепций цифровой религии Х. Кэмбелл и К. Ландби, дихотомической типологизации цифровой религии К. Хелланда, а также идеи сакральности киберпространства С. О’Лири, автор выделяет два классификационных критерия религиозных онлайн-ресурсов: (1) критерий реального представительства и (2) критерий степени интерактивности. Используя эти критерии, автор выводит четыре типа религиозных онлайн-ресурсов: статичные, пользовательские, цифровые, активные. В статье приводятся примеры ресурсов каждого типа.

Выводы. Каждый из четырех типов онлайн-ресурсов применяется религиозными объединениями, а также индивидуальными пользователями Интернета для взаимодействия при осуществлении их религиозной деятельности, при этом способствуя персонализации религиозных практик.

Ключевые слова: цифровая религия, онлайн-религия, Интернет, цифровизация, классификация.

Для цитирования: Нимяев Э. А. Исследование «цифровой религии»: классификация религиозных онлайн-ресурсов / Э. А. Нимяев // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 220–229. DOI 10.35231/18186653_2022_3_220

Digital religion study: A classification of religious online resources

Eduard A. Nimyaev

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

Introduction. The purpose of the article is to form a classification of religious online resources in order to determine how digital technologies are used to organize religious life in modern society. The relevance of the study is due to the spread of information technologies, as well as the acceleration of the digitalization of religion against the background of the COVID-19 pandemic.

Content. Based on the concepts of digital religion by H. Campbell and K. Landby, the dichotomous typologization of digital religion by K. Helland, as well as the idea of the sacredness of cyberspace by S. O'Leary, the author identifies two classification criteria of religious online resources: (1) the criterion of real representation and (2) the criterion of the degree of interactivity. Using these criteria, the author deduces four types of religious online resources: static, custom, digital, active. The article provides examples of resources of each type.

Conclusions. Each of the four types of online resources is used by religious associations, as well as individual Internet users to interact in the implementation of their religious activities, while contributing to the personalization of religious practices.

Key words: digital religion, online religion, Internet, digitalization, classification.

For citation: Nimyaev, E. A. (2022). Issledovanie tsifrovoj religii: klassifikatsiya religioznykh onlajn-resursov [Digital religion study: A classification of religious online resources]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina*. – *Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 220–229. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_220

Введение

По статистике портала Internet World Stats за 2022 год 66,2% всего населения планеты имеет доступ к Интернет-соединению. Больше всего пользователей в Азии, Европа занимает второе место¹. Благодаря такому охвату и своей специфике, Интернет является основной коммуникативной инфраструктурой современного общества. Уже не осталось сфер человеческой жизни, не включенных в гипертекстовую систему глобальной сети. Свое место в новом – виртуальном – пласте реальности нашла и религия.

М. Эйнштейн приводит результаты исследования, согласно которому еще в 2004 году 64% американцев, имевших доступ к сети, пользовались Интернетом в религиозных и духовных целях. Согласно другому исследованию, в середине 2010-х годов более трех миллионов пользователей получали религиозную информацию из сети ежедневно. Примечательно, что 50% пользователей искали информацию не только о своем учении, но и о других религиях [6, с. 33–36].

С каждым годом религия все сильнее закрепляется в цифровом поле. Так, по данным проекта «Православное христианство.ru» в 2019 году одних только русскоязычных православных Интернет-сайтов насчитывалось около восьми тысяч. Среди них официальные страницы храмов, епархий, религиозные форумы, сборники статей, словари, социальные сети. Часть этих сайтов содержит мультимедийный контент: от аудиозаписей до видеоигр на православную тематику².

Появление феномена цифровой религии закономерно повлекло формирование нового направления в рамках религиоведческой науки [10]. Основной объем исследований в рамках этого направления приходится на западную науку. В ее рамках прослеживается развитие терминов, используемых для обозначения искомого объекта изучения: киберрелигия, онлайн-религия и религия онлайн, цифровая религия. Последний термин (цифровая религия) сегодня наиболее актуален [5].

Одним из первых исследователей в этой области стал С. О'Лири. Еще в 1996 году он описал свой опыт взаимодействия с «онлайн-литургией». О'Лири подчеркивает неэффективность традиционных методов исследования культовых действий по отношению к феномену онлайн-ритуалов, так как виртуальная служба лишена

¹ Internet Usage Statistics / Internet World Stats – Available at: <https://www.internetworldstats.com/stats.htm> (accessed 05 May 2022).

² Православное Христианство.ru. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hristianstvo.ru/> (дата обращения: 25.02.2022).

почти всей привычной атрибутики. Все таинство онлайн-ритуала укладывается в текст, набираемый на клавиатуре участниками, которые никогда не видели друг друга. О'Лири предупреждает предвзятость по отношению к цифровым ритуалам. Он предлагает обратить внимание не на то, что культовые действия теряют, переходя в виртуальный мир, а, напротив, – на то, что они приобретают: горизонтальную организацию, транстерриториальность и возможность мгновенной коммуникации [9].

Хейди Кэмпбелл использует статью О'Лири как точку начала становления междисциплинарного исследования религии в Интернете и выделяет четыре волны. Первая волна носит описательный характер – исследователи стремились запечатлеть то, как религиозные практики трансформируются с переходом в глобальную сеть. Ко второй волне Кэмпбелл относит попытки создания типологий, категоризации цифровой религии. Третья волна нацелена на исследование стратегий оффлайн-религии по инкорпорированию виртуального мира в их религиозные практики. Последняя на данный момент – четвертая волна – фокусируется на отношениях между онлайн-овой и оффлайн-овой религиозной жизнью верующих людей [2].

В настоящее время потребность в изучении цифровой религии особенно актуальна на фоне пандемии коронавируса COVID-19. А. Клоэт пишет, что в период карантина онлайн-проповеди на различных платформах стали новой реальностью [4]. Х. Кэмпбелл отмечает, что реакция религиозных организаций на кризис соответствует их адаптивной природе. Вынужденные цифровые нововведения не следует рассматривать как временные, считает Кэмпбелл. Традиционной религии пришлось переосмыслить возможность использования цифровых технологий для дополнения и продолжения реальных религиозных практик, и вряд ли в будущем они откажутся от новых возможностей [1].

Однако пандемия лишь ускорила процесс цифровизации религии. Чтобы определить, как религиозные объединения и отдельные верующие используют цифровые технологии для организации своей религиозной жизни в современном обществе, мы рассмотрим ряд концепций исследователей цифровой религии и предложим классификацию религиозных онлайн-ресурсов.

Содержание исследования

К. Хелланд одним из первых попытался определить и категоризировать религию в Интернете. Он предложил различать *религию онлайн* и *онлайн-религию*.

Религия онлайн основана на вертикальной концепции: она однонаправленна и представляет собой канал трансляции данных от одного религиозного источника к широкой аудитории. К религии онлайн относятся страницы церквей и различных религиозных сообществ и организаций, существующих в «оффлайне» и использующих Интернет как площадку для расширения.

Онлайн-религия использует интерактивную природу Интернета, создавая условия для коммуникации «многих-со-многими». Онлайн-религия – это бесчисленные комнаты, конференции, порталы и форумы, в которых каждый пользователь вносит равный вклад в культовые действия. Онлайн-религия, подчеркивает Хелланд, лишена иерархии [7].

Х. Кэмпбелл концентрируется на выделении характерных признаков феномена религии в сетевом пространстве. Она основывает свою концепцию на теории «сетевого общества» М. Кастельса. «Сетевая религия», по Кэмпбелл, базируется на технологических структурах и характеристиках Интернета, обеспечивающих принципы организации, присущие сетевому обществу. Она выделяет пять характерных черт сетевой религии: сетевая структура, формируемая идентичность, смещение религиозных авторитетов, конвергентность религиозных практик, многомерность религиозной реальности.

Сетевая структура цифровой религии означает отход от статичных религиозных сообществ в пользу «религиозных социальных сетей»: эмерджентных, варьирующихся по глубине, переменчивых и персонализируемых. «Формируемая идентичность» открывает возможность для конструирования религиозной идентичности. Вместе с тем возникает ситуация, в которой религиозный авторитет из прерогативы официальных конфессиональных институтов переходит к модераторам форумов, блогерам и прочим интернет-персонам, либо вовсе растворяется в потоке обезличенной информации.

Помимо прочего, Интернет, как полагает Кэмпбелл, позволяет пользователям персонализировать свою религиозную жизнь. Творческая свобода сети, наряду с ее неограниченностью, обеспечивает конвергентность религиозных практик. Наконец, подчеркивая многомерность религиозной реальности, Кэмпбелл указывает на взаи-

мосвязь между реальной религиозной жизнью людей и виртуальной [3].

Другой подход к выявлению особенностей цифровой религии представлен в работах К. Ландби. Его концепция медиатизации религии основывается на отношениях коммуникативной (в данном случае Интернет) и религиозной среды. Ландби выделяет четыре основных типа взаимосвязи коммуникативной и религиозной среды: (1) медиатизация религии; (2) медиатизация религиозных смыслов; (3) медиатизация сакральных форм; (4) социальная (религиозная) трансформация технологий.

Концепция медиатизации религии подчеркивает важную роль средств коммуникации в динамике отношений между профанной и сакральной областями. Интернет, будучи основным способом коммуникации в современном мире, приобретает самостоятельное смыслогенерирующее значение. Технологии позволяют находить новые способы трансляции религиозной семантики во внешнее социальное поле. Ландби утверждает, что для существования сакральных форм необходимы носители. Цифровая религия в этом смысле является лишь дематериализацией религии, а цифровизация – заменой традиционных материальных носителей виртуальными [8].

Опираясь на рассмотренные концепции, мы предлагаем выделить два классификационных критерия религиозных онлайн-ресурсов: реальное представительство и степень интерактивности религиозных смыслов.

Реальное представительство. Критерий основан на классификации К. Хелланда. По реальному представительству религиозные онлайн-сообщества делятся на представленные и непредставленные в реальном мире. К первым относятся сайты реальных религиозных сообществ и организаций, их официальные страницы в социальных сетях, каналы на YouTube и в Telegram и так далее. К непредставленным в реальности относятся онлайн-платформы, ориентированные на пользователя: преимущественно форумы и блоги, пользовательские группы в социальных сетях, а также эксклюзивно виртуальные религиозные ресурсы.

Степень интерактивности религиозных смыслов. Под интерактивностью понимается наличие у пользователя возможности не только воспринимать религиозные смыслы, но и взаимодействовать с ними. Критерий формулируется на основе идей Х. Кэмпбелл и К. Ландби. Интерактивный ресурс обладает смыслогенерирующим

[226] характером и демонстрирует характерные черты сетевой религии. В первую очередь, речь идет о возможности пользователей персонализировать свой религиозный опыт: выбирать религиозные смыслы, транслировать их и/или включать в состав личной религиозной практики. Чем выше интерактивность религиозных смыслов, тем более горизонтальной становится структура религиозного онлайн-общества. Не-интерактивные ресурсы, в свою очередь, являются статичными, вертикальными сообществами в нематериальном, цифровом обликии.

Все религиозные онлайн-ресурсы можно поделить на статичные и пользовательские. Однако два обозначенных критерия позволяют выделить разные аспекты этой дихотомии, что дает возможность точнее определить промежуточные разновидности.

На основании этих критериев выделим четыре типа религиозных онлайн-ресурсов:

1. *Статичные*. Представленные в реальности, содержательно не-интерактивные. К ним относятся официальные сайты реальных религиозных организаций, выстроенные по вертикальной структуре, СМИ, организованные официальными религиозными учреждениями, а также их страницы на вспомогательных платформах вроде YouTube или ВКонтакте. Статичные ресурсы, как правило, существуют исключительно в качестве дополнения к деятельности материнской организации. Пример статичного ресурса: официальный сайт Московского Патриархата РПЦ¹.

2. *Пользовательские*. Не-представленные в реальности, содержательно интерактивные. Эта группа онлайн-ресурсов включает форумы, блогосферы и социальные сети. Их характерные черты: горизонтальная организация, пониженная роль авторитета культурной личности, условия для персонализации религиозной жизни и свободный формат общения. Пользовательские ресурсы иногда могут частично сохранять черты традиционной организации религиозного сообщества, при этом все еще обладая высокой степенью интерактивности религиозных смыслов. Примеры пользовательских ресурсов: англоязычный форум на религиозную тематику Religious Forums² и православный портал (включающий форум и блогосферу) «Азбука Веры»³.

¹ Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/index.html>, свободный. (дата обращения: 15.05.2022).

² Welcome to Religious Forums / Religious Forums. – Available at: <https://www.religiousforums.com/> (accessed 15 May 2022).

³ Азбука Веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/> (дата обращения: 15.05.2022).

3. *Цифровые*. Не-представленные в реальности и содержательно не интерактивные. К ним относятся сайты и сообщества неязыческих и синкретических культов, существующие только в сети. Сюда же относятся многочисленные пользовательские каналы в Telegram, TikTok и YouTube, публикующие не всегда оригинальный контент, а также религиозные Интернет-СМИ. Примеры цифрового ресурса: «Первая церковь киберпространства» [godweb.com](https://www.godweb.org/)¹ и сайт [IslamDag.ru](https://www.islamdag.ru/)².

4. *Активные*. Представленные в реальности и содержательно интерактивные. Сюда входят сайты религиозных благотворительных организаций, активные миссионерские онлайн-сообщества и прочие онлайн-ресурсы, которые подразумевают деятельность в реальном и в виртуальном мирах. Интерактивность заключается в активном привлечении пользователей к искомой деятельности. Пример активного ресурса: система сайтов евангелистского миссионерского онлайн-проекта Christian Vision³.

Выводы

Четыре вида религиозных онлайн-ресурсов, выделенные в рамках представленной классификации, отражают отношения разных религиозных сообществ и объединений с Интернетом. Так, крупные конфессиональные организации мало заинтересованы в комплиментации своей деятельности цифровыми технологиями и предпочитают пассивное распространение официальной информации. В свою очередь, верующие пользователи склонны к побегу от традиционной религиозной иерархичности в сторону горизонтальной, «сетевой» персонализируемости религиозной жизни. Некоторые из них пользуются возможностью самостоятельно стать транслятором религиозных смыслов: от рециркуляции уже существующего онлайн-контента, до создания собственного учения.

Немаловажно и то, как трансформируется активная религиозная деятельность. Например, цифровое миссионерство лишается привязки к месту и времени и получает возможность не только бесконтактно вовлекать людей в свою религиозную общину, но и включать их в распространение религиозных смыслов в реальном и виртуальном мире.

¹ GodWeb Online. – Available at: <https://www.godweb.org/> (accessed 05 May 2022).

² IslamDag.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://islamdag.ru/> (дата обращения: 05.05.2022).

³ What we do: Introduce people to Jesus / Christian Vision Global. – Available at: <https://www.cvglobal.co/about/what-we-do/introduce-people-to-jesus/>. (accessed 05 May 2022).

Список литературы

1. Campbell H. A. Moving towards a digital ecclesiology: key themes and considerations // *Digital ecclesiology: a global conversation* / e-book ed. by Heidi A. Campbell. – Texas: Digital Religion Publications, 2020 – P. 65–70.
2. Campbell H. A. Surveying theoretical approaches within digital religion studies // *New Media and Society*. – 2017. – Vol. 19. – No. 1. – P. 1–10.
3. Campbell H. A. Understanding the Relationship between religion online and offline in a networked society // *Journal of the American academy of religion*. – 2012. – Vol. 80. – No. 1. – P. 64–93.
4. Cloete A. The Church is moving on(line) // *Digital ecclesiology: a global conversation* / e-book ed. by Heidi A. Campbell. – Texas: Digital Religion Publications, 2020 – P. 27–32.
5. *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds* / ed. by Heidi A. Campbell. – London: Routledge, 2013. – 288 p.
6. Einstein M. *Marketing religion in a commercial age*. – London: Routledge, 2008 – 256 p.
7. Helland C. *Digital Religion* // *Handbook of religion and society* / ed. by D. Yamane. – Cham, 2016. – P. 177–196.
8. Lundby K. Theoretical frameworks for approaching religion and new media // *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds* / ed. by H. A. Campbell. – London: Routledge, 2013. – P. 225–237.
9. O'Leary, S. Cyberspace as Sacred space: communicating religion on computer networks // *Journal of the American academy of religion*. – 1994. – Vol. 64. – No. 4. – P. 781–808.
10. Смирнов М. Ю. Цифровизация как «обнуление» религий // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. – 2019. – № 3. – С. 137–145.

References

1. Campbell, H. A. (2020). Moving towards a digital ecclesiology: key themes and considerations. *Digital ecclesiology: a global conversation* / e-book ed. by Heidi A. Campbell. Texas: Digital Religion Publications, pp. 65–70.
2. Campbell, H. A. (2017). Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media and Society*. Vol. 19. No.1. pp. 1–10.
3. Campbell, H. A. (2012). Understanding the relationship between religion online and offline in a networked society. *Journal of the American academy of religion*. Vol. 80. No. 1. pp. 64–93.
4. Cloete, A. (2020). The Church is moving on(line). *Digital ecclesiology: a global conversation* / e-book ed. by Heidi A. Campbell. Texas: Digital Religion Publications, pp. 27–32.
5. *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds* (2013) / ed. by Heidi A. Campbell. London: Routledge, 288 p.
6. Einstein, M. (2008). *Marketing religion in a commercial age*. London: Routledge, 256 p.
7. Helland, C. (2016). *Digital religion. Handbook of religion and society* / ed. by D. Yamane. Cham: Springer, pp. 177–196.
8. Lundby, K. (2013). Theoretical frameworks for approaching religion and new media. *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds* / ed. by Heidi A. Campbell. – London: Routledge, pp. 225–237.
9. O'Leary, S. (1994). Cyberspace as sacred space: communicating religion on computer networks. *Journal of the American academy of religion*. Vol. 64. No. 4. pp. 781–808.
10. Smirnov, M. Yu. (2019). Tsifrovizatsiya kak "obnulenie" religij [Digitalization as the "zeroing out" of religions] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 137–145. (In Russian).

Об авторе

Нимяев Эдуард Арсланович, магистр педагогики, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-6978-630X, e-mail: smith109@mail.ru

About the author

Eduard A. Ninyaev, Master (Pedagogy), Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6978-630X, e-mail: smith109@mail.ru

Поступила в редакцию: 15.07.2022

Received: 15 July 2022

Принята к публикации: 22.08.2022

Accepted: 22 Aug. 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022



Как возможна классификация религий

М. П. Покровский¹, Е. Н. Васильева²

¹Институт геологии и геохимии им. акад. А. Н. Заварицкого УрО РАН
Екатеринбург, Российская Федерация

²Московский государственный лингвистический университет,
Москва, Российская Федерация

Введение. В публикации представлено интервью с М. П. Покровским от 28 апреля 2022 г. М. П. Покровский – современный классиолог, кандидат геолого-минералогических наук, участник классификационного движения 1970–80-х гг. С 1967 г. занимается проблематикой научных классификаций. В 2014 г. вышел его фундаментальный труд «Введение в классиологию», в котором представлена концепция классиологии как науки о классификации и обсуждаются общие и частные вопросы теории классификации. В настоящее время исследователь разрабатывает концепции отраслевой классиологии. В данном интервью основная тема – это вопросы классифицирования религий.

Содержание. В интервью поясняется понятие «классиология» и рассматриваются вопросы методологии и методики классифицирования применительно к такой предметной области как религии. В частности, это вопросы о специфике классифицирования религий, о классификации малоизученных религий, о построении классификации в ситуации отсутствия общепризнанного определения религии, о классифицировании трансформирующихся религий, о включении в классификационное множество тех религий, которые прекратили существование, а также вопрос о том, от чего зависит степень совершенства и развитие классификаций в разных науках, в том числе в религиоведении.

Выводы. Основным выводом явился тезис о том, что классификация адекватно описанных объектов, даже если таковые имеют социальную природу, не имеет дисциплинарной специфики, кроме проблемы выбора свойства в качестве основания классификации.

Ключевые слова: классификация, классиология, методология религиоведения, теория религии.

Для цитирования: Покровский М. П., Васильева Е. Н. Как возможна классификация религий / М. П. Покровский, Е. Н. Васильева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 230–247. DOI 10.35231/18186653_2022_3_230

Interview
UDC 21/29
DOI 10.35231/18186653_2022_3_230

How the classification of religions is possible

Mikhail P. Pokrovskij¹, Elena N. Vasil'eva²

¹Zavaritsky Institute of Geology and Geochemistry,
Russian Academy of Sciences Ural Branch,
Ekaterinburg, Russian Federation

²Moscow State Linguistic University,
Moskva, Russian Federation

Introduction. The publication presents an interview with M. P. Pokrovskij dated April 28, 2022. M. P. Pokrovskij is a modern classiologist, Cand. Sci (Geological and Mineralogical), a participant in the classification movement of the 1970s–80s. He has been dealing with the problems of scientific classifications since 1967. In 2014, his fundamental work “Introduction to Classiology” was published, which presents the concept of classiology as a science of classification and discusses general and particular issues of classification theory. Currently, the researcher is developing concepts of branch classiology; in this interview, the main topic is the classification of religions.

Content. The interview explains the concept of “classiology” and discusses the methodology of classification in relation to such a subject area as religion. In particular, these are questions about the specifics of the classification of religions, about the classification of little-studied religions, about the construction of a classification in the absence of a universally recognized definition of religion, about the classification of transforming religions, about the inclusion in the classification set of those religions that have ceased to exist, as well as the question of what determines the degree of perfection and development of classifications in different sciences, including in religious studies.

Conclusions. The main conclusion was the thesis that the classification of adequately described objects, even if they have a social nature, has no disciplinary specifics, except for the problem of choosing a property as the basis of classification.

Key words: classification, classiology, methodology of religious studies, theory of religion.

For citation: Pokrovskij, M. P., Vasil'eva, E. N. (2022). Kak vozmozhna klassifikatsiya religij [How the classification of religions is possible]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 230–247. (In Russian) DOI 10.35231/18186653_2022_3_230

[232]

Елена Васильева (далее – Е.В.): Михаил Павлович, в прошлом году исполнилось 40 лет, как был предложен термин «классиология». Что это за сфера знания такая?

Михаил Покровский (далее – М.П.): В 1981 г. В. Л. Кожара предложил обозначать термином «классиология» учение о классификации. Но более чем за 10 лет до этого, в конце 1960-х, я вдруг осознал, что термином «классификация» контекстуально обозначаются три различных понятия: система классов, процедура построения такой системы и процедура отнесения объекта к одному из классов такой системы [3, с. 97]. В 2002 г. я был вынужден дополнить этот перечень ещё одной позицией – комбинаторной, рассматривающей объекты названных трёх типов в неразрывной связи, попарно или все три в совокупности. Таким образом, есть некая область знания, рассматривающая: 1) системы классов (системы типов) объектов, 2) процедуры создания таких систем, 3) процедуры их использования для диагностики объектов и 4) системы, представляющие комбинацию систем трёх только что названных типов.

Е.В.: Допустимо ли классифицировать объекты, если они мало изучены (пример – закрытые религиозные сообщества)? Или сначала нужно досконально изучить их?

М.П.: Это как вопрос о том, что раньше – яйцо или курица. Выдающийся биолог А. А. Любищев говорил, что классификация – это альфа и омега любой науки. Любая наука начинается и итожится классификацией. Процесс этот итеративен, цикличен и может быть инициирован в любой своей фазе: исходная информационная систематизированная картина (классификация) -> в её рамках изучение неких объектов в некотором аспекте, накопление новой информации -> систематизация этой новой информации, приведение в скорректированную с учётом полученных данных систему (модификация существовавшей до этого классификации).

Е.В.: Как Вы думаете, должна ли быть у классификации социальных сообществ своя специфика?

М.П.: Классификация верно и точно описанных объектов, даже если классифицируемые объекты имеют социальную природу, мне кажется, не несёт какой-то принципиально-дисциплинарной специфики. Кроме, разумеется, чисто содержательной проблемы выбора свойства в качестве основания классификации. Например, по идеологическим (теологическим), культово-прагматическим, социально-этническим или др. особенностям религии. Объекты-то классификации в каждой науке – своей природы.

Классификация религий представляется мне построением, принципиально не отличающимся от таковых в других отраслях знания и требующим просто корректности в создании.

Е.В.: Первый вопрос, когда речь заходит о классифицировании религий – как это возможно, когда нет общепризнанного определения религии. К тому же, есть большая разница между теистическими и нетеистическими религиями, а также размытая граница между религиозным и нерелигиозным. Отдельная «головная боль» – индуизм: конгломерат самых разных культов, объединённых лишь некоторыми элементами общеиндийского мировоззрения. Центральный предмет религиоведения ускользает от попыток определения. А это значит, в Вашей терминологии, что невозможно вычленить классификационное множество путём описания (определения); можно только перечислением. Но второй путь – это же утопия? В мире, по некоторым данным, более 5000 разных религий. Крупные религии имеют огромное количество разделений, так что, наверное, ни один религиовед не возьмётся точно подсчитать их и собрать достаточно полную информацию. Как возможно проанализировать признаки всего этого многообразия?

М.П.: Сначала отвечу на последнее. Думаю, что проанализировать все признаки всего многообразия религий возможно только в результате бесконечного процесса познания. То есть – никогда.

Говоря же об определении религии, Вы поднимаете две проблемы: «определение множества» и «возможность классификации множества в зависимости от наличия его определения» (можно ли классифицировать множество в отсутствии его определения).

Первое. *Определение множества.* Мне кажется, что скользье Вы говорите о трёх аспектах этой проблемы. Первое. «Общепризнанность» определения. Понятие «общепризнанность» расплывчато – всегда найдётся какая-то часть социума, предпочитающая иной вариант чего бы то ни было; и как научная категория оно неконструктивно и потому несостоятельно – трудно предложить процедуру его конструктивного определения (% придерживающихся его?). Стремление к общепризнанности чего бы то ни было (в частности – определения религии) это, по-моему, погоня за фантомом. Стремиться надо, я думаю, к корректности и конструктивности определения, к удачности его для обрисовки некой ситуации или для решения задачи, в частности – стоящей перед вами. Но не к его общепризнанности.

|234|

Второе. *Объективность* определения. Похоже, что Вы хотите понять, «что такое на самом-то деле религия»: так, как будто речь идёт о некой «объективной реальности», которую следует познать, уяснить. И с сожалением констатируете, что «центральный предмет религиоведения ускользает от попыток определения». Так ведь он и будет ускользать, пока мы будем подходить к процедуре определения как к познавательной задаче: «как *узнать*, что такое ...». В своей «Классиологии» я специально посвятил четыре страницы тому, чтобы показать, что вопрос «что такое ...» как познавательная процедура – бессмыслен, ставить его неразумно и решить как познавательную задачу невозможно [1, с. 68–72]. Можно сказать, что давая определение чему бы то ни было, мы не устанавливаем объективную реальность, а всего лишь говорим, что мы имеем в виду, когда говорим о чём-то, что мы называем тем-то. Стремление к «объективности» определения – ещё одна погоня за фантомом. Стремиться надо, я думаю, к корректности и конструктивности определения, к удачности его для обрисовки некой ситуации или для решения задачи, в частности – стоящей перед вами. Но не к объективности его, не к отражению в нём того, что определяемое представляет собой «на самом деле».

Третье. Как же быть, если перечислением классифицируемое множество задать нельзя, религии такие разные и известно их более 5000... На это я могу возразить: откуда известно, что религий – более 5000, если в отношении ни одного феномена из этих 5000 нельзя утверждать, что это – религия? Ведь определения, «что такое религия» нет, а корректно утверждать в отношении чего бы то ни было, религия это или нет, в отсутствие такого определения нельзя.

Предлагаю несколько иной взгляд на ситуацию. Представления о мире и взаимоотношения с ним, базирующиеся на мифологическом начале, могут быть различны. Допустим (условно) – религии, культы, верования, суеверия, магические обычаи или др. Проклятье (и благо) классиологии в том, что любые два объекта имеют и сходство, и различие. Даже практически одинаковые объекты имеют индивидуальные отличия (даже однояйцевые близнецы), и у двух сколь угодно сопоставимых объектов (вроде лягушки и галактики, ЭВМ и ландшафта) всегда найдутся схожие особенности. И в приведённом выше перечне духовных феноменов *можно найти общее*. Для любой их совокупности на этом общем можно построить её определение, обозначив эту группу специальным гиперонимом – придуманным или взятым из научного обихода.

Так же обстоит дело с определением и единичного для приведённого перечня понятия «религия». Поперебирайте то, что вы интуитивно (ибо внятного определения ещё нет) считаете религией, найдите общее для всех и на основе этого формулируйте дефиницию. Другое дело, что интуиция сама по себе вряд ли скажет, резонно ли включать индуизм в число религий, или общие особенности того, что следует называть религией, надо выявлять на множестве, не включающем индуизм. Впрочем, можно посмотреть, что общего у членов множества духовных сообществ, включающего индуизм, и членов множества, не включающего его. Зафиксировать, в чём различие этих двух обобщённых характеристик и решать, резонно ли особенности, составляющие это «различие», включать в определение религии.

Теперь – о возможности классификации множества в зависимости от наличия его определения. Мне привычно говорить о «нормативе классификации» – о том, какой классификация должна быть (и почему она должна быть такой). Но всегда надо помнить, что кроме того, «как оно должно быть», имеет место «как оно есть в реальности» или «как оно есть на сегодня».

Любая корректная классификация должна иметь внятное определение классифицируемого множества. Иначе в классификацию тигров может оказаться включённым матрас – он тоже полосатый. Словом, если вы что-то классифицируете, неплохо бы сказать, что именно вы классифицируете. Звучит почти тривиально.

В конце 1960-х я проанализировал порядка 100 классификаций месторождений полезных ископаемых (далее – МПИ), охватывающих период с 1791 по 1971 гг. [2]. Классификаций, в которых было бы задано классифицируемое множество, я не встретил. Но классификации МПИ появлялись, использовались, служили ориентиром в многообразии накапливаемого материала о месторождениях. Отсутствие определения центрального понятия классификации может быть обусловлено и цеховой атмосферой, расхожестью понятия. Человек предлагает классификацию месторождений полезных ископаемых. Неужели какому-то геологу надо объяснять, что такое «месторождение полезного ископаемого»? Да вот и в религиоведении, как я понял, говорят о 5000 религий, предлагают их классификации, а корректного определения религии пока нет. Возвращаясь же к теме классификаций МПИ, можно констатировать, что, как бы то ни было, в течение 180 лет классификации МПИ появлялись и несомненно как-то служили науке, хотя классифицируемое мно-

[236] жество в них и не было задано. Хорошо это или плохо? С точки зрения теоретической зрелости науки, её методологической корректности и чистоты – плохо. Но это – так.

Если же вернуться в сферу дисциплинированного мышления, можно сказать, что связь определения классифицируемого множества и самой классификации может быть и прямой, и обратной. Можно начать с задания множества и потом, детализируя его, разбивая его на подмножества всё меньшего объёма, создавать классификацию (путь, по преимуществу дедуктивный). Можно строить классификацию, объединяя схожие объекты во всё более и более крупные классы, приводя их в систему, и потом, исходя из перечня типов классифицируемых объектов, обобщая, дать определение классифицируемого множества (путь по преимуществу индуктивный). Может быть и комбинированный, при этом итеративный, путь. Но самое главное – во всех случаях это может быть полуинтуитивной «внутренней кухней» исследователя и вообще не фигурировать в публикации явным образом. А фиксируемый результат во всех случаях будет один и тот же: 1) определение классифицируемого множества и 2) классификация как система классов (типов) объектов, которую можно анализировать и оценивать.

Е.В.: Если мы классифицируем некое отобранное множество, опираясь на достаточно большой набор существенных признаков, то в случае с исторически изменчивыми объектами может возникнуть проблема: в некий промежуток времени, скажем, за 15 лет, у одного или нескольких объектов изменилось несколько признаков. Если бы это был только один признак, то модель этого объекта можно было бы поделить на 2 модели в той временной точке, где произошло это изменение. Но когда меняются несколько признаков, то объект вообще распадается. Какие в этом случае возможны решения?

М.П.: Вы затронули вопрос динамики, временной изменчивости классифицируемых объектов. Вначале хочется предложить чуть более широкий взгляд на ситуацию, потом можно вернуться к классификации объектов, изменяющихся во времени. По содержанию характеристик объекта, служащих основанием классификации, можно выделить следующие разновидности классификаций.

1. Классификация – система типов объектов, выделенных по вещественно-структурным или генетическим особенностям объектов (далее для краткости – «вещественным»). Скажем, – жёлтые, зелёные и синие объекты.

2. Районирование – система типов объектов, выделенных по вещественным признакам, жёстко связанным с пространственными координатами объектов. Скажем, объекты образуют концентрически зональный ореол неких формы и размеров, причём центр ореола составляют синие объекты, промежуточную зону – жёлтые, наружную, периферическую – зелёные. А могли бы образовывать систему параллельных полос различной ширины и различного чередования цветности, или три самостоятельных изолированных одноцветных агломерации.

3. Периодизация – система типов объектов, выделенных по вещественным признакам, жёстко связанным с временными координатами объектов [1, с. 245]. Скажем, объекты образуют три временные совокупности: допустим, самые ранние, формировавшиеся на протяжении 100 лет – синие, позже – в течение 15 – жёлтые, и самые поздние – в течение 240 лет – зелёные. Возможна и относительно-временная чисто качественная классификация: самые ранние объекты – синие, позже них образовывались жёлтые и самыми последними – зелёные. Конечно, кроме названных, условно – простых, возможны и комбинированные случаи. Но давайте, краткости ради, ограничимся этими «простыми» случаями.

Например, в языкознании Н. Н. Пшеничнова говорит об ареальной и структурно-типологической классификации русских говоров (2-й и 1-й названные типы классификаций соответственно) [4]. В геологии историю Земли делят на временные отрезки разного масштаба, от наиболее крупных (от 500 млн до 2 млрд лет) до довольно мелких (от 1,5 млн до 10–15 млн лет). Своего рода иерархия временных отрезков. Каждый такой отрезок любого масштаба выделяется по происходящим в нём геологическим событиям, возникающим в это время геологическим образованиям (комплексы пород и др.) и существующей в это время биоте (так сказать, по «вещественным особенностям» этого периода), а также – по характерному изменению всего названного, в первую очередь биоты – устанавливаются границы этих временных отрезков. Это – 3-й из названных тип классификации.

То, о чём говорите Вы, касается выделения периодов в ходе эволюции классифицируемых объектов с фиксацией рубежей этих периодов. В ситуации, обрисованной Вами, необходимо определить-ся вот с чем. Меняется одна или несколько особенностей объекта, само по себе, мне кажется, не так уж и важно. Важно, стал ли при этих изменениях объект *другим* объектом (объектом другого типа).

[238] Если – да, то следует считать, что на этом временном рубеже существовавший ранее объект перестал существовать и возник объект другого типа. Если нет – объект остался самим собой, хотя и претерпел некие изменения (может быть, очень значительные). Именно в этом и состоит Ваш вопрос, если я правильно понял. В каждом случае надо смотреть конкретику. Если фигурирующие в вопросе признаки действительно существенные, то, скорее всего, сущность поменялась и, значит, объект стал другим. Хотя и остаётся вопрос, поменялась «вся» или «не вся» сущность, что порождает уточняющие вопросы... Если они существенны лишь «по определению», Вами даваемому, – надо всё-таки обращаться к определению сущности и решать, изменилась ли она при наблюдаемом изменении признаков.

Но для общего случая можно предложить такую постановку вопроса: определить, изменилась ли на этом рубеже сущность объекта [1, с. 67–116]. Для решения этого вопроса, в свою очередь, можно предложить два приёма. Один – определить, входят ли изменяющиеся особенности в сущность объекта. Если нет, т. е. они не существенны, – считать, что классифицируемый объект всего лишь претерпевает изменения, оставаясь самим собой. Если да – считать, что это объекты двух разных типов и классифицировать их соответственно. Другой – то же самое, но «с другого конца»: найти общее в объектах до трансформации и после неё (а общего у них не может не быть), и решить, это общее отражает сущность объекта, существовавшего прежде, или нет. Если да – считать, что классифицируемый объект всего лишь претерпевает изменения, оставаясь самим собой, и классифицировать его как таковой. Если нет – считать, что это объекты двух разных типов и классифицировать их соответственно.

Кстати, в том случае, если это объекты двух разных типов, что представляет собой то общее, которое в них есть (и, повторим, – которого не может не быть)? Это – атрибут более общего понятия, отвечающего таксону следующего более высокого иерархического уровня классификации. Скажем, раннее христианство, существовавшее до разделения церквей в XI веке, и католицизм и православие – это всё ведь христианство.

Е.В.: «Классифицировать как объекты двух разных типов...»? Но ведь один из них – объект, уже не существующий. Позволительно ли классифицировать ныне не существующее? Или, если, например, мы хотим классифицировать православную церковь, то вообще не должны учитывать историю её становления и изменения, а можем учитывать только её состояние на данный конкретный

момент времени? Так можно ли классифицировать уже не существующие объекты?

М.П.: Да, конечно. Если известен объект, известны характерные присущие ему особенности, почему же этот объект не может быть включён в таксономическую систему всех объектов множества? В биологии, например, в систематические перечни таксонов определённого ранга включены в том числе вымершие представители. В классификацию могут включаться не только «уже не существующие» объекты, но и «ещё не существующие» – объекты, которые ещё только могут появиться или могут уже существовать, не будучи известными науке. Можно вспомнить прогностическую функцию классификации и предсказания новых химических элементов и новых элементарных частиц, сделанные на основе их классификации.

Не думаю, что в религиоведении предсказание новых форм религий – актуальная проблема. Но фиксация религиозных систем, предковых для современных форм религии или просто предшествующих им – мне кажется и актуальным, и важным аспектом изучения религий. Да и вообще, история, эволюция религий – одна из важнейших составляющих в познании этого духовного феномена.

Я считаю, что история религии наиболее сжато и при этом ёмко может быть описана именно с помощью классификации. С фиксацией в этой классификации *исторических разновидностей религии* как классификационных подразделений.

Е.В.: Напоследок я хотела бы задать ключевой вопрос нашего интервью: как возможна классификация религий? Можно ли сегодня (и вообще) создать классификацию религий, которая бы отвечала основным требованиям классиологии?

М.П.: Боюсь, что огорчу Вас. Реалии мешают дать простые и краткие рекомендации по совершенствованию классификации и столь же ясные и уверенные прогнозы её развития. И побуждают к выделению и анализу самих реалий – различных обстоятельств, которые влияют на появление новых вариантов классификации и на её общее развитие: особенности личной позиции учёного, общей научно-социальной обстановки, социальной контрсуггестии и т. д.

Предлагаю по возможности *объективно* посмотреть на ситуацию. Более 50 лет назад я предложил методiku оценки соответствия классификации общеклассификационным требованиям [1]. (Когда Вы говорите об «основных требованиях классиологии», я думаю, Вы имеете в виду нечто подобное). По этой методике я оценил общие

[240] классификации МПИ и *единичные* классификации из разных отраслей знания [2]. Соответствие сформированному списку общеклассификационных требований оценивалось показателем, изменяющимся от 0 до 1; 0 – полное несоответствие, 1 – полное соответствие заданным требованиям. Для классификации МПИ этот показатель – среднее из 86 классификаций за 180 лет, для классификаций из других отраслей знания – это показатель одной классификации. Учение о МПИ – 0,24; общая биология – 0,41; общая геохимия – 0,40; минералогия – 0,55; минералогическая кристаллография – 0,69; геометрическая кристаллография – 1,00; проективная геометрия – 1,00. Конечно, всё предварительно сказанное позволяет сравнивать эти данные лишь ориентировочно. И всё-таки сомнительно, чтобы разница в приведённых показателях объяснялась разницей в интеллекте или в силе желания авторов классификаций создать наиболее совершенную классификацию. Нельзя сказать, что по сравнению с математиками, скажем, геологи–специалисты по МПИ были примерно в 4 раза глупее или желание создать такую классификацию было у них в 4 раза слабее, а минералоги уступали в этом отношении математикам примерно в 2 раза. Степень соответствия общеклассификационным требованиям классификаций из разных отраслей знания, по-видимому, увязывается с теоретической зрелостью науки. И вряд ли позволяет возлагать надежду в деле совершенствования классификаций исключительно на субъективные намерения классификатора.

Ещё хотелось бы обратить внимание на *объективность процессов развития классификации*. С. С. Розова в 1964 г. предложила классификацию научных классификаций по этапам их развития, которая позже вошла в ее монографию 1986 г. Автор выделяет следующие три вида классификаций, отвечающие трём последовательным этапам развития научных классификаций. *Описательные классификации* – перечень классов, для каждого из которых приводится описание, но не определение; собственно таксономические признаки при этом не формулируются. *Переходные классификации* – в которых сначала для некоторых, потом для всех классов формулируются таксономические (диагностические) признаки, исходя из особенностей объектов, отнесённых к этим классам; таксономические признаки «считываются» с объектов класса, «выводятся из класса». *Сущностные классификации* – в которых набор таксономических признаков, «наработанный» на предыдущем этапе (в классификациях предыдущего вида), организуется системно и такой упорядоченный, систе-

матизированный набор признаков определяет собой набор классов; т. е. классы «выводятся» из системы признаков, а не наоборот, как на предыдущем этапе (при этом, добавлю я, набор классов, сформированный на предыдущих этапах, может потребовать модификации) [5, с. 51–57; 6].

Изученные мной классификации МПИ за 180 лет не прошли эти три этапа. Большинство изученных классификаций были, по С. С. Розовой, описательными, начали появляться переходные. В течение всего анализировавшегося периода средняя оценка качества классификации оставалась низкой (0,24). Но и в этой ситуации в эволюции классификации МПИ обнаружены ритмичность разного порядка (~15 лет, ~50 лет), зафиксированы рубежи нелинейных изменений [2]. Один из них – около 1870 г. – появление и всё большее расширение генетического подхода в классификации МПИ. Примечательно, что примерно в это же время появились эпохальные работы в биологии – в 1859 г. «Происхождение видов» Ч. Дарвина (заложившая начала теории биологической эволюции), в 1866 г. «Исследования над растительными гибридами» Г. Менделя (заложившая начала генетики), в 1864–1866 Ф. Мюллер и Э. Геккель сформулировали то, что сейчас называют законом Геккеля-Мюллера или правилом рекапитуляции – явление сокращённого повторения филогенеза в онтогенезе. Самое крупное деление МПИ (деление на верхнем уровне классификации) преобладает в двух исторических вариантах: первое – в течение примерно 100 лет и второе, с перекрытием около 20–30 лет с первым, тоже примерно в течение 100 лет; в ближайшее время следует ожидать установления третьего, синтезирующего первые два типа. Говорю всё это только для того, чтобы показать на материале эволюции классификаций МПИ: эта эволюция подчиняется неким *объективным закономерностям*. Учитывал ли хоть один из авторов изученных классификаций МПИ эти эволюционные особенности, будучи – объективно говоря – вписанным в них? Любой из них даже не знал об их существовании. Он делал «своё» дело. Как не вспомнить А. Шопенгауэра: «Человек может делать то, что хочет, но не может хотеть по своему желанию».

На языке вертится один из выводов, сделанных в отношении классификаций МПИ по результатам их изучения с помощью упомянутой методики. Вывод, полагаю, без большой погрешности может быть экстраполирован на классификации в других отраслях знания:

«Классификация ... – не только продукт "творческой воли" её автора. Она может рассматриваться как своеобразный объект со своими особенностями, свойства-

[242]

ми, подчиняющийся объективным закономерностям строения и развития. Знание этих закономерностей может помочь при усовершенствовании классификации...» [2, с. 132].

Я думаю, что в религиоведении, наверное, тоже можно найти какие-то общие объективные закономерности исторической эволюции религий и исторической эволюции их классификаций.

Итак, всё, что я сказал до сих пор, отвечая на Ваш вопрос, диктовалось желанием показать, что не всё зависит от персональных намерений автора классификации, что степень совершенства и развитие классификаций в разных науках подчиняется неким закономерностям, изученным пока довольно слабо. Закономерностям, не зависящим или зависящим не только от усилий конкретной личности классификатора. Носителем же и реализатором этих закономерностей является социум.

А что делать в этой ситуации конкретному исследователю, энтузиасту, бьющемуся над той или иной классификационной проблемой? Работать. «Делать, что должно». Непременно надеясь, что результаты его работы могут благотворно повлиять на ситуацию. Но помня при этом и будучи готовым к тому, что самая блистательная классификация, самые «прорывные» результаты, самые ценные методические и методологические находки могут оказаться отторгнутыми, не ассимилируемыми и просто не замеченными.

Для настоящего исследователя есть ценности выше социального признания: логичность и истина, которая всегда проста и ясна (и чем глубже она постигнута – тем она проще и яснее), глубина проникновения в тему, органичная системность созданного научного построения, его эвристический потенциал, в конце концов – изящество и красота этого построения. Франц Эрнст Нейман, известный физик XIX в., многие открытия которого не были опубликованы, где-то в 1870-х гг., отвечая на запрос одной академии о принципах оценки научных заслуг, сказал: «Открытие новой истины само является величайшим счастьем; признание почти ничего не может добавить к этому».

Уместно затронуть некоторые *целевые моменты* работы по созданию новой или совершенствованию имеющейся классификации и определить направления, в которых разумно прилагать усилия.

1. Осмысленное создание классификации предполагает наличие явно сформулированных *требований*. Тема эта звучит и в Вашем вопросе – «соответствие классификации религий основным требованиям классиологии». Определиться с требованиями к классиофи-

кации – значит определиться с тем, что мы хотим получить, какими особенностями должна обладать создаваемая классификация. В нашем случае было бы разумным кроме требований общеклассификационных, предъявимых к *любой классификации* (значит, и к классификации религий), а это – преимущественно формально-логические и в меньшей мере методологические требования, определиться с требованиями к *классификации религий* – преимущественно содержательными требованиями (необходимость строить классификацию религий по тем или иным особенностям религии; по чистой статике этих особенностей – присущести их религии сейчас или в прошлом, или по их динамике – специфике исторического развития религии). Формирование такого списка требований может решаться как фундаментальная, весьма трудоёмкая задача. Но список такой может быть и просто *принят*, зафиксирован как исходные условия решения задачи. Также необходимо помнить: даже при осознанном стремлении исследователя достичь в создаваемой им классификации выполнения всех принятых требований реально это получается не всегда.

Во-первых, потому, что при большом объёме накопленного в науке материала по классифицируемым объектам создание классификации идет с неременной опорой на него (религиоведение, по-моему, относится к этому случаю). А накопление материала шло отнюдь не методом раскладывания по заранее заготовленным полочкам или в соответствии с некоей системой описания, строжайше унифицированной для объектов любого типа. Поэтому стихийно накопленный в науке материал не всегда легко ложится в строгую классификационную систему. Кстати, в минералогии, палеонтологии, биологии описание объектов более или менее подчиняется единой системе описания (даже если она и не называется так), иногда даже зафиксированной в международных научных институтах. Поэтому не кажутся случайными относительно высокие оценки качества классификаций в этих науках, приводившиеся мной.

Во-вторых, невыполнение отдельных требований может быть связано с отсутствием острой необходимости их выполнения. Например, невыдержанность единства основания деления будет восприниматься весьма остро (как, например, деление кошек на рыжих, длинношёрстых и хромоногих). А числовая выраженность границ классов при некоем уровне развития науки может считаться излишней роскошью (вроде железнодорожного расписания с точностью до секунды). И невыполненность этого требования может не ме-

[244] шать широкому использованию классификации, особенно – удобной в практическом отношении. Всё это не означает, что следует отказаться от совершенствования классификации в плане соответствия всем требованиям. Просто пока этого достичь не удаётся или в 100%-м соответствии какому-либо требованию нет прагматической необходимости. Но развивать классификацию в плане всё большего соответствия фиксированным требованиям – необходимо.

2. *Опора на разработки предшественников.* Момент, как и многое в науке, неоднозначный. С одной стороны, зачем ломиться в открытую дверь, если то, что ты намерен сделать, уже сделали до тебя? И поэтому – надо знать, что до тебя сделано. С другой стороны, – обилие материала... «Он слишком эрудирован в этой области, чтобы открыть в ней что-либо принципиально новое». Конечно, если у вас возникла сверхоригинальная идея по созданию классификации, достаточно беглого, поверхностного просмотра разработок предшественников, чтобы увидеть, делал уже кто-нибудь что-то подобное или нет. Но если вы не гений и сознаёте это, вам лучше с результатами, полученными по вашей теме до вас, ознакомиться основательно.

В религиоведении, насколько мне известно из наших с Вами бесед, накоплен немалый опыт классификации религий (Белл, Пучков, Мелтон, Холэнд, Уорд, Парриш и др.). При этом особое внимание стоит обращать на наиболее общие классификации, классификации «всех» религий и, возможно, на более широкие классификации миропонимания, классификации отражения мира человеком, в которых религия является лишь одним из компонентов. Скорей всего, весьма немногочисленные. Скажем, наука – искусство – религия. Впрочем, разумно не упускать из вида и классификации отдельных, особенно крупных, групп религий. Анализ накопленного – хорошая стартовая площадка для дальнейшего развития темы. Если имеющаяся классификация чем-то представляется вам неудачной или, тем более, для вас она полностью неприемлема – осознайте, чем именно. Отталкиваясь от этого, вы таким образом и определите направление дальнейшей работы по улучшению классификации, по созданию более совершенного его её варианта.

3. *Особое внимание – верхним уровням классификации.* Самые крупные классы (выделяемые на самом верхнем уровне классификации) играют роль едва ли не научной парадигмы. Они наиболее устойчивы исторически (если помните, я говорил, что, например, в классификации МПИ это около 100 лет). Именно они обеспечивают историческую преемственность в развитии классификации,

что чрезвычайно важно в развитии любой системы, ибо обеспечивает её адаптивность к поступлению новых данных: накопление и ассимиляция новшеств в рамках единого стабильного мегакаркаса этой системы. К тому же, чем дольше существует такая система, тем больший опыт она может аккумулировать. И если перечень этих (верхних) классов в чём-то несовершенен, в первую очередь надо совершенствовать его. Что, правда, может вызвать модификацию перечней классов на уровнях, следующих за первым.

4. *Использование алгоритмов классификации, алгоритмов группирования.* Я с высочайшим пиететом отношусь к соответствующему разделу классиологии, объектом которого являются *процедуры построения (создания) классификации*. Однако сам в течение всей своей классификационной биографии привык в этой сфере работать «вручную». По-видимому, потому, что всегда имел обыкновение строить классификацию «сверху вниз»: выделяя сначала наиболее крупные (и потому немногочисленные) группы объектов классификации, подразделяя их на более дробные далее. Причём и то, и другое – по малому числу особенностей, считаемых наиболее важными. Но если работать с огромным массивом объектов классификации, каждый из которых описан большим числом признаков (ситуация, о наличии которой в религиоведении Вы говорили), – алгоритмы группирования, да к тому же с программно-компьютерной реализацией их, могут оказаться очень полезны. Скажем, уже упоминавшаяся Н. Н. Пшеничнова построила классификацию 4195 говоров русского языка по 4416 признакам. Разумеется, с мощной предкомпьютерной разработкой аппарата группирования и подготовкой классифицируемого материала и с компьютерной реализацией. Может быть, и вам, религиоведам, с вашими 5000 религий, описываемых множеством признаков, попробовать подобный подход? Только для этого нужна очень хорошо организованная база исходных данных.

Мне очень жаль, что ответ на Ваш такой алчущий ответа вопрос получился не кратким, ясным и определённым, а таким как получился. Но, думаю, на этот вопрос и невозможно дать простой однозначный ответ, после которого всё станет ясно и следование которому обеспечит появление в ближайшие 5–10 лет безупречной классификации религий. Главное, надеюсь, я показал. Не всё зависит от личных усилий классификатора. Во-первых, он творит не на пустом месте. Его субъективные намерения неявно регламентируются накопленным в научном социуме материалом по теме, пусть и интер-

[246] претированным сколь угодно оригинально и неожиданно, или увиденным в сколь угодно неожиданном ракурсе. Во-вторых, он творит не в вакууме. Восприятие результатов индивидуальной работы, их поддержка и развитие во многом определяет этот неопределённый научный социум. Но всё-таки даже и такой двойственный научно-социальный фильтр не делает усилия отдельного классификатора бессмысленными. Классифицировать значит – думать.

Да, не всё в силах одного исследователя. Но в его силах сделать всё, от него зависящее, чтобы классификация религий становилась всё совершеннее. И чем больше будет таких исследователей и чем самоотверженнее и успешнее будет работать каждый из них – тем скорее появится классификация религий, которая станет действительным лоцманом в море (в мире) религиоведения. Позволяя просто, выпукло и ясно увидеть и в феномене религии, и в религиоведении самое главное, самое глубинное, самое существенное.

Список литературы

1. Покровский М. П. Введение в классиологию. – Екатеринбург: ИГГ УрО РАН, 2014. – 484 с.
2. Покровский М. П. О некоторых результатах анализа и оценки классификаций месторождений полезных ископаемых // Геология и поиски месторождений редких и цветных металлов (Труды Свердловского горного института, вып. 131). – Свердловск: СГИ, 1976. – С. 118–133.
3. Покровский М. П. О требованиях к геологическим классификациям // Геология и поиски месторождений редких и цветных металлов (Труды Свердловского горного института, вып. 81). – Свердловск: СГИ, 1971. – С. 97–107.
4. Пшеничнова Н. Н. Типология русских говоров. – М.: Наука, 1996. – 208 с.
5. Розова С. С. Классификационная проблема в современной науке. – Новосибирск: Наука, 1986. – 223 с.
6. Розова С. С. Научная классификация и ее виды // Вопросы философии. – 1964. – № 8. – С. 69–79.

References

1. Pokrovskij, M. P. (2014). *Vvedenie v klassiologiyu* [Introduction to the Classiology]. Ekaterinburg: IGG UrO RAN. 484 p.
2. Pokrovskij, M. P. (1976). O nekotorykh rezul'tatakh analiza i otsenki klassifikatsij mestorozhdenij poleznykh iskopaemykh [About some results of the analysis and evaluation of mineral deposits classifications]. *Geologiya i poiski mestorozhdenij redkikh i tsvetnykh metallov* [Geology and prospecting for deposits of rare and non-ferrous metals] Trudy Sverdlovskogo gornogo instituta, vyp. 131. Sverdlovsk: SGI. pp. 118–133.
3. Pokrovskij, M. P. (1971). O trebovaniyakh k geologicheskim klassifikatsiyam [About the requirements for geological classifications]. *Geologiya i poiski mestorozhdenij redkikh i tsvetnykh metallov* [Geology and prospecting for deposits of rare and non-ferrous metals] Trudy Sverdlovskogo gornogo instituta, vyp. 81. Sverdlovsk: SGI. pp. 97–107.
4. Pshenichnova, N. N. (1996). *Tipologiya russkikh govorov* [Typology of Russian dialects]. Moskva: Nauka. 208 p.

5. Rozova, S. S. (1986). *Klassifikatsionnaya problema v sovremennoj nauke* [Classification problem in modern science]. Novosibirsk: Nauka. 223 p. [247]
6. Rozova, S. S. (1964). Nauchnaya klassifikatsiya i eyo vidy [Scientific classification and its types] *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 8. pp. 69–79.

Об авторах

Покровский Михаил Павлович, кандидат геолого-минералогических наук, старший научный сотрудник, Институт геологии и геохимии им. акад. А.Н. Заварицкого УрО РАН, Екатеринбург, Российская Федерация, e-mail: pokrovsky@igg.uran.ru

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 authors

Mikhail P. Pokrovskij, Cand. Sci (Geological and Mineralogical), senior researcher, Zavaritsky Institute of Geology and Geochemistry, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg, Russian Federation; e-mail: pokrovsky@igg.uran.ru

Elena N. Vasil'eva, Cand. Sci (Philos.), assistant professor, Moskow State Linguistic University, Moskva, Russian Federation, ORCID: 0000-0002-4780-567X, e-mail: falsafa@list.ru

Поступила в редакцию: 20.06.2022

Received: 20 June 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022

Рецензия
УДК 1(470) (051)
DOI 10.35231/18186653_2022_3_248



К выходу в свет журнала «Русская философия»

Е. Ю. Машукова

*Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. Предметом рецензии являются первый и второй выпуски журнала «Русская философия», изданные Русской христианской гуманитарной академией в Санкт-Петербурге в 2021 году.

Содержание. Обращение к национальной специфике отечественной формы философствования сегодня необычайно актуально, так как мы живем в переломное время истории, меняется коренным образом мировой порядок. В этой ситуации обращение к русской философии может быть продиктовано желанием осмыслить место и роль России в мировой истории, так называемую «русскую идею». Необходимо отметить, что русская философская мысль является важнейшим фактором национального самосознания. С определенной долей условности, в русской философии можно выделить два направления исследований: одно связано в большей степени с прояснением вопроса о различиях русской и западной философии, второе направление представлено размышлениями о своеобразии русской религиозно-философской мысли.

Выводы. Несмотря на разнообразие тем и персонажей исследований в текстах статей нового журнала прослеживается сквозная тема о своеобразии русской философии и ее отношении к западной, как правило, либеральной традиции.

Ключевые слова: своеобразии русской философии; либеральная цивилизация, национальный тип философствования, русская идея, соборное единство.

Для цитирования: Машукова Е. Ю. К выходу в свет журнала «Русская философия» / Е. Ю. Машукова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 248–258. DOI 10.35231/18186653_2022_3_248

Review
UDC 1(470) (051)
DOI 10.35231/18186653_2022_3_248

To the publication of the journal “Russian Philosophy”

Elena Yu. Mashukova

*A. F. Mozhaiskij Military Space Academy,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. Russian Philosophy is the subject of the review of the first and second issues of the journal “Russian Philosophy”, published by the Russian Christian Humanitarian Academy in St. Petersburg in 2021.

Content. The appeal to the national specifics of the domestic form of philosophizing is extremely relevant today, since we live in a critical time of history, the world order is radically changing. Russian philosophy in this situation may be dictated by the desire to comprehend the place and role of Russia in world history, the so-called “Russian idea”. It should be noted that Russian philosophical thought is the most important factor of national consciousness. Russian philosophy can be distinguished with a certain degree of conditionality in two research areas: one is mainly related to clarifying the issue of the differences between Russian and Western philosophy, the second direction is represented by reflections on the uniqueness of Russian religious and philosophical thought.

Conclusions. The author believes that despite the variety of topics and research characters, the texts of the articles of the new journal trace a cross-cutting theme about the uniqueness of Russian philosophy and its relation to the Western, as a rule, liberal tradition.

Key words: originality of Russian philosophy; liberal civilization, national type of philosophizing, Russian idea, conciliarity.

For citation: Mashukova, E. Yu. (2022). K vykhodu v svet zhurnala “Russkaya filosofiya” [To the publication of the journal “Russian Philosophy”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 248–258. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2022_3_248

Введение

Вышли два номера нового журнала, посвященного истории русской философии. Необходимость появления такого журнала очевидна. Мы живем в переломное время и в этой ситуации обращение к русской философии в первую очередь может быть продиктовано желанием осмыслить место и роль России в мировой истории, раскрыть «русскую идею» или «русский эйдос», вкладывая в это понятие платоновский поиск глубинной сущности. Об этом пишут и авторы журнала:

«Русская философская мысль является важнейшим фактором национального самосознания и маркером культурной идентичности. Поэтому на переломных этапах истории нашей страны традиционно возрастает интерес к наследию русской философии; к нему обращаются в поисках идейной опоры, насущных ответов и исторических ориентиров, оно подвергается переосмыслению и актуализации в духе времени» [1, с. 113].

В создании журнала приняли участие исследователи истории русской философии не только со всей России, но и из других стран. Несмотря на разнообразие заявленных тем, центральным стал вопрос о своеобразии русской философии. С известной долей условности, можно выделить два направления исследований: одно связано в большей степени с прояснением вопроса о различиях русской и западноевропейской философии, второе направление представлено размышлениями о своеобразии русской религиозной традиции. Структурно журнал состоит из основного раздела – «Актуальные вопросы отечественной мысли», рубрики «Архив русской философии» с публикациями трудов отечественных философов разных времен, и раздела «Научная жизнь», в котором освещаются научные конференции и помещаются рецензии на книги из истории русской философии. Журнал будет выходить два раза в год.

Содержание

Первый выпуск открывается статьей учредителя журнала, ректора Русской христианской гуманитарной академии профессора Д. К. Богатырева «Русская философия в России». Статья может считаться программной, так как в ней очерчивается «идеология», которая будет определять тематические и аксиологические приоритеты журнала. Автор считает, что говорить о своеобразии и оригинальности русской философии вполне возможно и нужно. Оригинальность русской философии проявляется в различных разделах философского знания: в гносеологии – это концепция «цельного знания»,

восходящая к славянофилам, в онтологии – переосмысление гегелевской идеи развития (центральные фигуры здесь В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев), в антропологии – концепция богочеловечества В. С. Соловьева и идея «многомерности духовного мира человека» Ф. М. Достоевского, в аксиологии – превалирование теории социального действия. Говоря об актуальной повестке, автор вспоминает тезис Гумбольдта о том, что язык – не просто форма выражения мысли, а та среда, без которой мышление просто неосуществимо. Поэтому философия на русском языке России необходима для сохранения своей идентичности. В этом автор видит одну из задач журнала [1, с. 25].

Во втором номере журнала также есть статья Д. К. Богатырева, написанная в соавторстве с Л. В. Богатыревой и К. В. Преображенской, «Философия культуры от Гегеля до Бердяева». В статье рассматривается концепция философии культуры Гегеля и ее влияние на западную и русскую философские традиции. Несмотря на то, что Гегель нигде в своей системе не употребляет термин «философия культуры», его вклад в развитие этой отрасли по-прежнему остается фундаментальным. Он внес в рассмотрение культуры историзм, системность, принцип формационности, но главное – ему удалось обосновать культуроцентризм. Практически все линии последующего изучения культуры или продолжают идеи Гегеля, или пытаются их отвергнуть. Авторы обращают особое внимание на философию культуры Бердяева, которая оригинально соединяет линии развития русской мысли, сохраняя главную гегелевскую интенцию понимания мировой истории как объективации духа [2, с. 40].

Продолжает тему своеобразия русской философии текст «Иван и Дмитрий Карамазовы: два типа русского философствования», написанный В. Ш. Сабировым и О. С. Соиной. Авторы акцентируют внимание на антропологической проблематике Достоевского, предполагающей «выделку» русских в новый культурно-исторический тип, в полной мере отвечающий великому будущему историософскому предназначению России [1, с. 39]. В духовном и метафизическом противостоянии Ивана и Дмитрия Карамазовых мы можем наблюдать гениально предчувствованное Достоевским идейное, а главное духовно-антропологическое противостояние друг другу двух великих человеческих типов: общечеловека, космополита и крайнего нигилиста Ивана Карамазова, мечтающего о некой глобалистской утопии, где установится правильное разделение людей на извечно рабствующих и извечно владычествующих; и русского мыслите-

[252]

ля-почвенника Дмитрия Карамазова, провидящего возникновение соборного единства «униженных и оскорбленных», дерзающих вопреки всему основать некую особую общность людей, противостоящую тотальному и, казалось бы, совершенно незыблемому всемирному порядку вещей [1, с. 45]. Остается добавить, что творчеству Достоевского посвящены еще две статьи второго выпуска журнала: С. М. Капилупи «Свобода и власть у Достоевского» и Н. К. Сюндюкова «Великий инквизитор как великий гуманист». Тексты написаны к 200-летию Ф. М. Достоевского.

Исследование И. И. Евлампиева «Русская философия о либеральной цивилизации» посвящено философской критике западного либерального общества русскими дореволюционными мыслителями. Автор рассматривает взгляды П. Я. Чаадаева и В. Ф. Одоевского, А. И. Герцена и Ф. М. Достоевского, Б. Н. Чичерина, А. Д. Градовского, С. Л. Франка. Русские философы доказывали ложность главных философских принципов западного либерализма, заимствованных из философии французского Просвещения и английского эмпиризма – полагания личности, независимой от общества, сведение свободы к внешнему материальному выбору и признания материального успеха в качестве главной ценности жизни. Они были убеждены, что на этих принципах нельзя построить устойчивое государство. Русские мыслители основывались на идеях немецких философов (Кант, Фихте, Гегель), которые указывали на зависимость человека от общества и государства, но одновременно доказывали *абсолютное значение личности в ее внутреннем духовном измерении*.

И. И. Евлампиев отмечает, что Чаадаев, Герцен, Достоевский восхищаются «Европой великих культурных традиций» и именно по сравнению с ней негативно оценивают Россию; новую либеральную Европу они вообще не считали за значимое явление. Интересно что, русские мыслители считают себя даже большими европейцами, чем сами европейцы, так как русский культурный человек в большей степени приобщен к великой культуре старой Европы, чем современные ее жители, живущие преимущественно материальной выгодой.

В заключение своей статьи автор отмечает, что рассмотренная традиция критики западной либеральной цивилизации особенно актуальна в нашу эпоху, когда самые мрачные пророчества русских мыслителей начинают сбываться:

«Западный либерализм был основан на совершенно ложных философских принципах, прямо противоречащих основным законам человеческого бытия. Поэтому

его триумфальное шествие в XX веке обернулось антропологической катастрофой, процессом радикальной деградации человека, оторванного от своих глубинных корней в бытии» [1, с. 61].

Продолжает тему противостояния русской и европейской цивилизаций статья А. Л. Казина «Белое, красное и желтое: метафизика русского спора», где белое – наследственная монархия, желтое – рыночная демократия, красное – большевистский проект. Исследование посвящено духовным и культурно-историческим основаниям русских цивилизационных революций – от реформы Петра Великого до 1991 года. Автор анализирует противоречивое взаимодействие между ценностно-смысловым ядром православно-русской цивилизации и его конкретно-историческими осуществлениями и приходит к выводу о сохранении в основе русского религиозно-культурного типа классической ценностной вертикали, что позволяет России успешно противостоять вызовам модерна и постмодерна вплоть до настоящего времени.

К данному блоку исследований можно отнести и статью Р. В. Светлова «Империя и Россия: версии К. Леонтьева и О. Шпенглера». Предмет исследования – природа российской государственности, цивилизации и культуры, которую по-разному понимали К. Леонтьев (влияние Византии) и О. Шпенглер (влияние Западной Европы). Согласно Шпенглеру, имперский проект в России стал итогом привнесения чуждых для нас европейских форм и ценностей жизни. Не пройдя стадию культуры, заимствовав ее формы у другого культурно-исторического типа (Запада), Россия оказалась на стадии цивилизации, что, по Шпенглеру, является признаком близящегося краха [2, с. 97]. Итоги деятельности Петра Великого, по мнению Шпенглера, оказались совершенно не органичны русской душе, а потому вызвали отторжение и ненависть к западной культуре. В итоге, вестернизация закончилась провалом, так как она полностью противоречила «душе» еще только зачинаемой русской культуры.

Автору представляется более точной версия К. Леонтьева. Он отмечает, что Шпенглер не смог ухватить важнейшую черту русского государственного самосознания – идею «святости», олицетворяемую фигурой самодержца. Леонтьев оказался более точен в понимании сути монархической власти в России, что позволило ему сформулировать ряд прогнозов, которые пусть и не в буквальном виде, но были подтверждены историей нашей страны. Например, наиболее интересным прогнозом Леонтьева стало его предполо-

[254] жение о «социалистической монархии» в России. Социализм может явиться новым феодализмом, а главным признаком феодализма служила сословность. История Советской России показала нам как сословность начинает формироваться в качестве естественного явления. Постепенно появляется нечто вроде советской аристократии. Таким образом Леонтьев очень точно схватил суть социальности, формирующейся при реализации социалистических идей.

Статья профессора М. А. Маслина посвящена ключевой (по мнению автора) теме творчества Белинского – личности и реформам Петра Великого. Исследование ставит несколько важных целей: развенчать миф о «революционном демократизме» самого известного русского литературного критика, а также доказать, что Белинский был государственным и рассматривал свою журналистскую деятельность как род служения и защиту интересов империи. Этатизм Белинского выражается, в частности, в его высокой оценке реформ Петра Великого. Автор подчеркивает, что апология империи была многократно выражена Белинским публично в журнале «Современник», самом известном столичном журнале (тогда как пресловутое «покаяние за примирение с действительностью» прозвучало только в частном письме, не предназначенном для печати). Также автор отмечает, что особым примером патриотизма и даже определенной имперскости была резкая критика Белинским украинского литературного сепаратизма¹. В заключение автор предполагает, что статус революционера-демократа присвоили Белинскому большевики во главе с Лениным, которые конструировали себе соответствующих предшественников из истории отечественной мысли.

Ко второму направлению исследований (о своеобразии русской религиозной философии) принадлежит статья профессора философии Пекинского университета Чжань Байчуня «Две модели процесса русской философии у С. С. Хоружего». Автор статьи пишет о том, что Хоружий предложил две модели развития русской философии: внутреннюю (имманентную) и внешнюю. По внешней модели русская философия находилась в западной философской традиции. По внутренней, имманентной линии развития, оригинальная русская философия связана с православием. Хоружий создал свою синергичную антропологию (в ее основе лежит опыт исихазма), ко-

¹ Белинский отмечает зародыши украинского сепаратизма в «Повести об украинском народе» П. Кулиша, где сказано, что «Малороссия или должна отторгнуться от России или погибнуть» (Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в XIII т. XII. Письма 1841–1848. М.: АН СССР, 1956. С. 441).

торая, по мнению автора, является его великим вкладом в историю русской и мировой философии.

Продолжает данное направление исследований текст, написанный профессором Нижегородского педагогического университета Л. Е. Шапошниковым. Автор обращается к идейному наследию В. С. Соловьева. Цель работы – выявить специфику оценки его творчества различными представителями богословской мысли. Богословами, по мнению Шапошникова, позитивно оценивалось стремление Соловьева снять оппозицию между религией и наукой, обосновать ложность материализма. Негативными аспектами его системы считались рационализм, стремление обосновать примат католицизма над православием. Автор приводит и примеры тотального отрицания идей Соловьева, что на его взгляд является неправильным. Главная цель статьи – дать объективную характеристику и позитивных и негативных установок мыслителя.

Исследование А. Ю. Григоренко предлагает сравнительный анализ религиозных идей древней Руси и русской философии «Серебряного века». В статье анализируется творчество Сергея Булгакова и Иосифа Волоцкого. Автор отмечает, что в их сочинениях рассматривается ряд одних и тех же проблем. Наиболее значимой среди них является проблема богоявлений и ангелоявлений. Но решается она различным образом. Иосиф Волоцкий утверждал, что пророком являлся сам Бог, выступая сторонником идеи о возможности непосредственного общения Бога с людьми. Булгаков же считал, что пророком являлся не сам Бог, а посланные им ангелы. По мнению автора статьи, выявление таких соответствий и различий является плодотворным для дальнейшего изучения как русской философии Серебряного века, так и для изучения духовной культуры древней Руси.

К направлению исследований специфики русской религиозной философии следует отнести также статью А. Г. Гачевой «Идея христианской политики в философском и художественном ракурсе». Текст посвящен становлению и развитию в русской мысли идеи *христианской политики*, требующей внесения нравственных принципов во внутригосударственную и международную жизнь. Автор выделяет основные характеристики этой идеи, показывает ее связь с идеей оправдания истории и человека, с представлением о христианстве как творческой силе истории, преобразующей социальные установления. Также выделены особенности трактовки идеи христианской политики у славянофилов, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева,

[256]

С. Н. Булгакова. Рассмотрены художественные проекции идеи христианской политики в творчестве Ф. М. Достоевского и В. Н. Муравьева. Автор полагает, что своеобразие русской христианской философии заключается в стремлении к оправданию истории и человека в истории, поэтому, обращаясь к политической теории, русская христианская философия стремилась поставить тему политики в контекст христианской аксиологии. Русские религиозные мыслители видели в политике не инструмент достижения локальных, чаще всего эгоистических и корыстных целей, но орудие в руках человечества, поставленного Творцом преобразовать этот мир, превращая его в Царство Божие. Судьба идеи христианской политики показывает, что главное – не внешние формы социума, а тот образ нераздельного единства личностей, основанный на вере, любви, благом действии, который должен сквозь них прорасти [2, с. 76].

К несомненным достоинствам журнала можно отнести и наличие солидного блока статей, написанных иностранными авторами. Кроме уже упомянутого Чжань Байчуня, это статья польской исследовательницы Т. Оболевич «Восточнохристианская традиция в творчестве Томаса Мертона», исследование автора из Белграда В. Меденицы «Проективный геоцентризм Николая Федорова», беседа с С. Хоружим болгарского исследователя Э. Димитрова, а также материалы, подготовленные профессором из Мюнхена О. Назаровой, посвященные памяти профессора В. Дитриха, который был крупнейшим исследователем творчества Н. Бердяева в Германии. Доклад В. Дитриха «Ф. Степун и Н. Бердяев» опубликован в первом номере журнала.

Исследование С. Н. Корсакова и А. В. Черняева «Сто лет изучения истории русской философии в Институте философии» печатается в трех номерах журнала. Рассматриваются процессы становления и развития истории русской философии как научно-исследовательской дисциплины в Институте философии Академии наук СССР в течение первого полувека существования данного учреждения. Сложные идеологические коллизии этого времени отразились на направлениях исследований по истории русской философии и личных судьбах ряда ученых. Многие судьбы были трагичны – расстрелян Г. Г. Шпет, создатель института научной философии, погиб в лагере академик И. К. Луппол (в 1930-е годы был инициатором крупномасштабной программы исследований по русской философии), расстреляны видный исследователь русской философии Ю. М. Стеклов и Л. О. Пипер – ведущий лектор по курсу истории рус-

ской философии в Институте красной профессуры, репрессированы и многие другие исследователи русской философии.

К сожалению, объем рецензии не позволяет рассмотреть все статьи, представленные в журналах, но все-таки некоторые из них упомянуть необходимо. Так, несколько особняком стоит статья С. В. Никоненко «Бертран Рассел в России: рецепция идей и влияние на формирование отечественной школы аналитической философии». В этой статье рассматриваются идеи советских и российских авторов, посвященные творчеству Рассела, среди которых И. С. Нарский, А. С. Богомолов, М. А. Киссель, А. С. Колесников, В. В. Бибахин.

В традиционном для журнала разделе «Архив русской философии», кроме уже упомянутой беседы болгарского философа Э. Димитрова с С. С. Хоружим, представлены также тезисы и конспект вступительной лекции И. А. Ильина «Мирозерцание и характер», подготовленные А. И. Вакулинской. Завершается первый выпуск журнала блоком рецензий, где читатель встретится с текстами А. А. Ермичева, главного редактора журнала. Рецензии посвящены книгам П. Н. Базанова об русском эмигранте, историке, публицисте Н. И. Ульянове, и А. Я. Кожурина о Н. Я. Данилевском. Написанные живым, остроумным языком (не лишенным порой едкого сарказма) рецензии возвращают нас к замечательным традициям русской литературной критики. В конце второго выпуска, в разделе «Научная жизнь» дана информация о работе международных научных конференций, состоявшихся осенью 2021 года в Санкт-Петербурге – «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций» и во Фрибурге – «Сергий Булгаков – 150 лет со дня рождения».

Выводы

Обзор первых выпусков журнала показывает, что несмотря на разнообразие тем и персонажей исследований в текстах статей прослеживается сквозная тема о своеобразии русской философии и ее отношении к западной, как правило, либеральной традиции. Выделяются два направления исследований: одно связано в большей степени с прояснением вопроса о различиях русской и западноевропейской философии, второе направление представлено размышлениями о специфике русской религиозной традиции.

В качестве замечаний можно сказать, что тексты не очень хорошо вычитаны, встречаются опечатки. В тоже время необходимо отметить чрезвычайно высокий профессиональный уровень пред-

[258] ставленных статей и пожелать редакции не останавливаться в городском деле освоения и популяризации неисчерпаемого богатства русской философской мысли.

Список литературы

1. Русская философия. Санкт-Петербург: РХГА, 2021. Выпуск 1.
2. Русская философия. Санкт-Петербург: РХГА, 2021. Выпуск 2.

References

1. Russian Philosophy [Sankt-Peterburg] (2021). Issue 1.
2. Russian Philosophy [Sankt-Peterburg] (2021). Issue 2.

Об авторе

Машукова Елена Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-8606-3907, e-mail: lilacrainbow@yandex.ru

About the author

Elena Yu. Mashukova, Cand. Sci (Philos.), assistant professor, department of history and philosophy, A. F. Mozhaiskij Military Space Academy, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-8606-3907, e-mail: lilacrainbow@yandex.ru

Поступила в редакцию: 12.06.2022

Received: 12 June. 2022

Принята к публикации: 11.07.2022

Accepted: 11 July 2022

Опубликована: 30.09.2022

Published: 30 Sept. 2022

научный журнал

ВЕСТНИК

Ленинградского государственного
университета имени А. С. Пушкина

№3

2022

Редактор Т. Г. Захарова

Технический редактор Н. В. Чернышева

Верстальщик Е. И. Ягин

Оригинал-макет и обложка Е. И. Ягина

Подписано в печать 30.09.2022. Формат 60x84 1/16.

Гарнитуры Arsenal, Nunito. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 16.25. Тираж 500 экз. (первый завод – 50 экз.)

Заказ №1809

Адрес учредителя, издателя

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.
тел. +7(812) 451-98-43 <http://lengu.ru/>
e-mail: vestnik_ph@lengu.ru