

ВЕСТНИК

Ленинградского государственного
университета имени А. С. Пушкина

Pushkin Leningrad State
University Journal

№1
2024

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. Кобрина	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 (Санкт-Петербург, Россия)

The certificate of the mass media registration
ПН № 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. Mikeshev	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 (Sankt Peterburg, Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- 8 В. К. Шохин
Исходная версия буддийской анатмавады и её философское и духовно-практическое измерения
- 32 Д. А. Кузнецов
Эсхатология Н. А. Бердяева:
триумф творчества в свете конца времён
- 50 О. А. Канышева
Духовные основания сознания в философии
С. Л. Франка

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- 66 Т. И. Дьяконова
Некоторые тенденции в эволюции концепций
идентичности личности
- 78 В. С. Глаголев, М. В. Силантьева
Проблема категоризации творчества
в методологической призме «антропологии
данных»: кейс ChatGPT
- 98 А. Н. Фортунатов, А. А. Фоменков
Коммуникативные аспекты кризиса семьи
как социального феномена
- 112 Ю. Е. Музалевская
Культурфилософская трактовка эротизма в моде
- 123 М. Д. Бахарева
Эволюция образа России в немецком путевом
очерке: культуролого-имагологическая
перспектива

- 140 В. А. Виравчева
Образы прошлого в свете модели культуры
Стюарта Холла (исследовательская традиция
Cultural Studies)
- 158 В. И. Кравченко
Секреты почерка: философско-антропологический
нарратив

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- 173 Е. С. Элбакян
Методологические принципы научного изучения
религии и их применение в современной
религиоведческой практике
- 187 Е. М. Мирошникова
Аксиологические аспекты пострелигиозности
- 200 И. А. Тульпе
Трансгуманизм и постгуманизм в контексте
религиоведения
- 215 А. А. Буров
Религиозные мыслители русского зарубежья
в межвоенный период: в поисках «третьего пути»
- 236 В. А. Курилов
Научно-атеистическая работа в системе
политико-идеологических отношений
советского общества
- 261 Е. А. Епихина
Жанр видений в современном шаманизме
- 284 М. Ю. Смирнов
Российское религиоведение в лиминальном
пространстве

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

- 8 Vladimir K. Shokhin
The Incipient Version of the Buddhist Anātmavāda
and its Philosophical and Spiritual Dimensions
- 32 Dmitrij A. Kuznetsov
Eschatology of N. A. Berdyaev:
Triumph of Creativity in the Light of the End of Times
- 50 Ol'ga A. Kanysheva
Spiritual Foundations of Consciousness
in the Philosophy of S. L. Frank

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

- 66 Tat'yana I. D'yakonova
Some Trends in the Evolution of Personal Identity
Concepts
- 78 Vladimir S. Glagolev, Margarita V. Silantieva
The Problem of Categorization of Creativity
Through the Prism of Data Anthropology:
The Case of ChatGPT
- 98 Anton N. Fortunatov, Artjom A. Fomenkov
Communicative Aspects of the Family Crisis
as a Social Phenomenon
- 112 Yuliya E. Muzalevskaya
Cultural and Philosophical Interpretation of Eroticism
in Fashion
- 123 Mariya D. Bakhareva
The Evolution of the Image of Russia in German
Travel Essays: A Cultural-imagological Perspective

- 140 Viktoria A. Viracheva
**Images of the Past in the Light of the Stuart Hall's
Model of Culture (Cultural Studies Research Tradition)**
- 158 Vladimir I. Kravchenko
**Secrets of Handwriting:
A Philosophical and Anthropological Narrative**

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- 173 Ekaterina S. Elbakyan
**Methodological Principles of the Scientific Study
of Religion and Their Application in Modern Religious
Studies Practice**
- 187 Elena M. Miroshnikova
Axiological Aspect of the Post-religiosity
- 200 Irina A. Tul'pe
**Transhumanism and Posthumanism in the Religious
Studies Context**
- 215 Aleksander A. Burov
**Religious Thinkers of Russia Abroad During
the Interwar Period: In Search of the "Third Way"**
- 236 Viktor A. Kurilov
**Scientific-Atheistic Work in the Soviet Society
Political-Ideological Relations System**
- 261 Ekaterina E. Epikhina
The Genre of Visions in the Modern Shamanism
- 284 Mikhail Yu. Smirnov
Russian Religious Studies in the Liminal Space

Научная статья
УДК 1(091)+24.1
EDN: UBBLKY
DOI: 10.35231/18186653_2024_1_8



Исходная версия буддийской анатмавады и её философское и духовно-практическое измерения

В. К. Шохин

*Институт философии РАН,
Москва, Российская Федерация*

Введение. Несмотря на то что доктрина анатмавады/анаттавады (отрицание самодидентичного и континуального субъекта опыта) оформляет всю структуру буддийской философии и лежит в основании буддийской медитативной практики, полемика о том, насколько эта доктрина означает радикальный разрыв с брахминистской мыслью и восходит к самому Будде, остается в центре буддологической дискуссии уже более столетия. В статье предпринимается авторское решение этих вопросов.

Содержание. На основании текстов Палийского канона автор показывает, что обсуждаемая доктрина была исконным ядром философствования самого Будды в контексте его проповедническо-миссионерской деятельности, анализирует предложенные рациональные аргументы в ее пользу, демонстрирует, что для Будды было неприемлемо не только субстанциальное «я», но и эмпирическое, а также проводит очевидные линии преемственности между «палийским Буддой» и ранними стадиями буддийских философских школ – как традиционных (прежде всего тхеравада), так и махаянских (прежде всего – мадхьямика), показывая как они развивали различные аспекты той же доктрины.

Выводы. Делается заключение о несостоятельности попыток «смягчения» этой в первую очередь контрэмпирической доктрины (которую многие апологеты буддизма позиционируют как именно эмпирическую), демонстрируются серьезные прорехи в опровержениях «палийским Буддой» существования атмана и их несовместимость с исходными сущностями религиозного сознания, но также отмечается и потенциал самого размышления об анатмаваде в контексте практической философии.

Ключевые слова: буддизм, Будда, Палийский канон, брахманизм, атман, эмпирическое «я», субстанциальное «я», проповедническая стратегия, рациональная аргументация, религиозные а priori.

Для цитирования: Шохин В. К. Исходная версия буддийской анатмавады и её философское и духовно-практическое измерения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 8–31. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_8. EDN: UBBLKY

Original article
UDC 1(091)+24.1
EDN: UBBLKY
DOI: 10.35231/18186653_2024_1_8

The Incipient Version of the Buddhist Anātmavāda and its Philosophical and Spiritual Dimensions

Vladimir K. Shokhin

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. In spite of the fact that the doctrine of anātmavāda/anattāvāda (i. e. the denial of the self-identical and continual subject of experiences) has framed the whole structure of Buddhist philosophy and underlain Buddhist meditational practice, discussions between Buddhologists as to whether it means the radical severance from Brahmanism and comes back to the Buddha himself have abided for more than a century. The author's decisions on these issues are undertaken here.

Content. While basing himself on the texts included into the Pāli canon the author argues that the doctrine under discussion constituted the original core of the Buddha's philosophizing in the context of his preaching and missionary activity, scrutinizes rational arguments offered by him for it, demonstrates that not only substantial but empirical self inadmissible for him. He also states lineages between "the Pāli Buddha" (the founder of Buddhism as he was presented in the fullest corpus traditionum) and his heirs, i.e. the early stages of the Buddhist philosophical schools both traditional (Theravāda in the first place) and Mahāyanistic ones (headed by Madhyamaka) and displays how the latter developed different aspects of the same doctrine.

Conclusions. The author infers that all attempts to "soften" this in the first place anti-empirical doctrine (in spite of all attempts from the side of Buddhist apologetics to state its purely empirical character) are not justified by the Buddhist text sources. Some salient shortcomings in "the Pāli Buddha's" arguments contra the concept of ātman are displayed as well as their incompatibility with the essentials of religious consciousness. Nevertheless, the author acknowledges significance of the very reflection on anātmavāda in the framework of practical philosophy.

Key words: Buddhism, the Buddha, Pāli canon, Brahmanism, ātman, empirical self, substantial self, preaching strategy, rational arguments, religious *a priori*.

For citation: Shokhin, V. K. (2024) Iskhodnaya versiya buddijskoj anatmavady i eyo filosofskoe i dukhovno-prakticheskoe izmereniya [The Incipient Version of the Buddhist Anātmavāda and its Philosophical and Spiritual Dimensions]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 8–31. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_8. EDN: UBBLKY

Введение

Ровно 100 лет назад была опубликована одна из основных работ выдающегося буддолога Ф. И. Щербатского под названием «Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма”» (1923). Наша идея состоит в том, что при всей системообразующей значимости для буддизма теории дхарм, сама эта теория является в определенном смысле «записью» другой теории, которая оформляет всю инфраструктуру буддийской философии, является ее основным различительным признаком соотносительно с великим множеством индийских философских направлений, если угодно, ее визитной карточкой и определяет основной вектор буддийской сотериологии, т. е. буддизма как духовного пути. Именно эта теория стала довольно скоро и основным объектом критики со стороны оппонентов буддизма в Индии. Но именно она, и даже сама ее идентификация до настоящего времени, притом в настоящее время даже более, чем раньше, является едва ли не наибольшим предметом разногласия историков и интерпретаторов буддизма.

Причин этому несколько. Первая объективная – сама неоднозначность термина *anātmavāda* (пал. *anattāvāda*), в котором однозначна только отрицательная частица, потому что слово *ātma* (*attā*) имеет отнюдь не одно значение. Другая причина дискуссий также объективная – по некоторым причинам ни сам Будда, ни его самые значительные последователи (такие, как Нагарджуна) сознательно не стремились к тому, чтобы их воззрения на этот важнейший предмет всеми были одинаково поняты и для всех понятны, а потому для буддологов открываются очень широкие интерпретативные возможности. А вот третья причина уже субъективная: тем буддологам, которые буддизму сочувствуют, хотят быть его последователями или уже стали таковыми, а тем более буддийским миссионерам, апеллирующим к современной аудитории, очень не хочется выбирать между учением Будды и собственной личной «субстанциальной идентичностью», а потому они и ищут компромиссы.

Колебания буддологов

Попробуем вначале выявить сам диапазон разномнений, а в конце нашего изыскания попытаемся их протестировать, опираясь на подлинники. В общем виде нам, кажется, удалось

разделить позиции буддологов по отношению к анаттаваде на три категории.

К первой относятся те, кто убеждены в том, что мы имеем дело с сердцевинной буддийского онтологического учения, как оно было изложено уже самим его основателем. Их позицию подробно освещать не будем, так как она совпадает с нашей, которая будет представлена ниже, но сделаем исключение для видения концепции *anattā* у буддолога с мировым авторитетом Стивена Коллинза (1951–2018), как оно представлено в его монографии 1982 г. Книга эта хорошо вводит в предмет.

В первом основном понятие *anattā* указывает на видение всего, что составляет существование квази-индивида как «не-я» (*not-self*) – с таким оттенком, как отсутствие самостоятельности, «самости» (каково и есть первое значение *attā*, происходящее от возвратного местоимения), но также и на то, что все вещи в мире вообще (включая нирвану) подпадают под эту отрицательную характеристику (наряду с не-постоянным (*anicca*) и не-устроенным (*dukkha*)).

Во втором значении *anattā* маркирует неправильные, ошибочные воззрения, типа «мое», «я есть», «это – я», которые возводятся к человеческим страстям стяжания и самоутверждения, и отсюда, например, выражение: «иллюзия того, что я есмь» (*asmīti māna, asmi-māna*). Третье значение формируется из таких словоупотреблений, при которых к основе добавляется аблативный аффикс – *attato* и *anattato*. Синонимом *anattato* является *parato* («в терминах чужого»), а потому *attā* должно переводиться именно как «я», а не как «душа» (так как для души «чужое» не может быть антонимом), как показал авторитетный буддолог-палист К. Норман [20, с. 95–96].

При этом анаттавада в раннем буддизме несет на себе несколько функциональных нагрузок – это и «правильный взгляд», и маркировка всей сотериологической стратегии. Только целостная панорама значений этого термина позволяет избежать такого рода спекуляций, что Будда, например, признавал трансцендентное Я, но считал его невыразимым. Коллинз приводит основные аргументы в пользу анаттавады именно как теоретической доктрины в палийских текстах: это и невозможность контроля над теми «объективными» факторами, получившими название *skandha* (пал. *khandha*), которые

определяют жизнедеятельность индивида¹, и невозможность предикации им требуемых для Атмана характеристик (неизменяемость и удовлетворительность), и невозможность установить для «я» опытную верификацию [20, с. 97–103]. Знаменитое учение о зависимом происхождении состояний существования *pratītyasamutpāda* (пал. *paṭṭiccasamuppāda*)² было представлено как альтернатива аттавады. Вместе с тем буддолог не отрицает, что анаттавада имела и практическо-процедурное значение – в качестве маркера определенной ментальной культуры. Для «буддиста-профессионала», как и для специалиста по медитации, употребление персональных терминов, таких как местоимение первого лица, было табуировано (хотя и не для всех членов общины) [20, с. 77].

Других мнений придерживаются сегодня многие авторитетные буддологи. Им надо отдать должное: они не без оснований ссылаются на многочисленных именитых предшественников, которые либо совсем не хотели признавать разрыва Будды с брахманистским учением об Атмане, либо пытались его по крайней мере значительно смягчить (К. Рис-Дэвидс, А. Курмарасвами, К. Бхаттачарья, Ж. Пржилюски, Э. Конзе, А. Миго и другие). Например, британский патриарх буддологии Ричард Гомбрич теперь считает (в книге с претенциозным названием «Что думал Будда»), что слово *атман* для буддистов изначально ассоциировалось с чем-то неизменным, существование чего они решительно отрицали, а потому правильной передачей термина *анаттавада* было бы всего только «учение о том, что нет неизменной сущности в живых существах» [23, с. 9].

Ему очень близка позиция Александра Уинна, который опубликовал статью под вопросительным названием «Раннее свидетельство об отрицании “я”?». Суть позиции в том, что в так называемой второй проповеди Будды (так и названной «Анатталаккхана-сутта» – «Наставление об отсутствии признаков Атмана») акцент ставится на отрицании неизменности в пяти

¹ Речь идет о факторах существования психофизической организации в виде телесности, ощущений, представлений, интенциональных установок и сознания.

² Речь идет о цепочке звеньев, определяемой отношением скорее «условие – обусловленное», чем «причина – следствие», которая в начальном буддизме была представлена как такая последовательность, при которой старость и смерть обуславливаются рождением, оно – «становлением» (*bhava*), оно – «схватыванием» (*upādāna*), оно – вожделением, оно – ощущением, оно – контактом органов чувств с объектами, он – «именем и формой», они – сознанием, а оно, наконец, снова «именем и формой», и таким образом круг замыкается (позднее были добавлены новые звенья). Такова самая первая, вероятно, версия данного учения, зафиксированная в «Маханидана-сутте» [5, с. 55–63].

агрегатах-скандхах, что не столько закрывает вопрос о личной идентичности человека, сколько открывает его; а сами скандхи суть не конституэнты человеческой природы, но лишь различные аспекты опыта в этом мире (здесь Уинн ссылается на Руперта Гетина и Сью Гамильтон), т. е. рассматриваются в области не онтологии, а феноменологии [30, с. 63]. Сдвиг в буддизме в направлении редукционизма произошел, согласно такой точке зрения, уже после того, как от первоначального учения о том, что скандхи не суть субстанциальное «я» (not self), был сделан шаг к утверждению, что субстанциального «я» нет как такового (no self) [20, с. 76–77].

Историк индийской философии Иоханн Бронкхорст предполагал, что первоначальный буддизм не отрицал существования души, хотя позже буддисты настаивали на том, что Будда отказывался отвечать на вопрос об этом существовании или прямо отрицал его. А в более поздней его книге, вышедшей одновременно с публикациями Уинна и Гомбрича, швейцарский индолог также свел вопрос к стратегии религиозной практики: если брахманисты считали, что «освобождение» возможно при признании Атмана, то буддисты, напротив, связывали его возможность с избавлением от того, чтобы идентифицировать Атмана с тем, что им не является (и сводится к скандхам) [19, с. 25].

Не менее известный буддолог, ставший по его признанию буддистом, Питер Харви, в специальной монографии, посвященной анатмаваде, утверждает, что его коллеги, настаивая на том, что она есть учение о «не-Я» (no-Self), уделяют недостаточное внимание первоисточникам [24, с. 8]. Основным своим оппонентом он называет как раз Стивена Коллинза (см. выше), рассматривая свою книгу в определенном смысле как ответ ему. На деле источники, использованные центральной школой традиционного буддизма, тхеравадой, т. е. тексты начального буддизма, оснований для этого не дают. Прямо ложным следует считать тот вывод из этих источников (который сделал Коллинз), что Будда отрицал любое «Я» – и метафизическое, и эмпирическое. Равно как и то, что рассмотрение пяти скандх приводит в этих текстах к утверждению учения о «не-Я», тогда как на деле Будда учил своих последователей лишь истине о важности осмысления эмпирических факторов существования личности [24, с. 7]. Более того, хотя в настав-

лениях Будды и содержится отрицание неизменного, перманентного Атмана, совершенный (архат) трактуется в них как личность, достигая высокого уровня развития эмпирического «я», тогда как адепт, достигший нирваны – и это парадокс буддизма – сам есть зрелая личность, которая знает, что «нет ничего, содержащего “я”» [24, с. 54–56].

Попытки подкорректировать начальную анатмаваду принимаются и в российской литературе. Например, очень авторитетный среди «эзотериков» исследователь Е. А. Торчинов полагал, что Будда отрицал не Атмана, а только душу (*джива*), но не захотел обозначать свою доктрину как адживизм, чтобы его не ассоциировали с враждебной ему общиной детерминистов-адживиков [15, с. 222–223]. По нашему мнению, этот глубокий «психологизм» свидетельствует о том, что исследователь больше опирался на свои прозрения и меньше на серьезную литературу (того же Коллинза, не говоря о Нормане – см. выше), да и на первоисточники, в которых отрицается не «душа», а именно Атман. Значительно серьезнее относится к вопросу В. Г. Лысенко, которая признает, что анатмавада уже в наставлениях Будды работает как именно онтологическая доктрина, но старается сделать ее философски более привлекательной, считая, что и у Будды все решалось в контексте срединного пути между крайними мнениями, и что буддологи также должны этому пути во всем следовать. Основной локус анатмавады она хочет видеть в замечании основателя буддизма о том, что он предлагает промежуточное учение между натуралистической учхедавадой («учение о всеразрушаемости») и идеалистической сассатавадой («учение о вечной и неизменной душе»). На деле, однако, как мы убедимся, Будда был значительно ближе к первому учению, чем ко второму. «Диалектично» и общее решение Лысенко представить отношение Будды к брахманистской атмаваде как середину между позициями «континуалистов» (считающих, что вообще никакого разрыва не было) и тех, кто акцентирует только разрыв, не учитывая, что Будда в зависимости от адресатов его проповеди высказывался «стратегически» – по-разному [13, с. 98]. В целом она придерживается апологетического подхода к буддизму¹, но с историзмом все-таки не разрывает.

¹ Лысенко считает, что анатмавада решает две задачи, которые оставили нерешенными брахма-

Трактовка анатмавады как только морально-педагогической стратегии Будды популярна в собственно тхеравадинской литературе. Признанный столп лесной аскетической школы Тайланда Ачаан Маха Бува (1913–2011) считал, что анатмавада была призвана лишь отвращать сознание адептов от «одержимостью своим “я”» и после того, как данная цель достигнута, может быть отброшена, как и сама концепция Атмана. Американский монах Таннисаро Бхикшу (той же медитативной школы) считает, что высказывания Будды об этом предмете следует рассматривать лишь как проповеднический призыв, а не как утверждение универсальной доктрины и ссылается на «Ананда-сутту» (из собрания «Сутта-нипата»), где Будда отвечает молчанием на вопрос о существовании «я». В своем ответе ему другой американский монах Бхиккху Бодхи соглашается с ним в том, что смысл анаттавады – прежде всего социологический, однако это не означает, что она не содержит в себе и «имплицитной онтологии» – установления правильного взгляда на действительность (*sammāditṭhi*), а потому может быть полезна даже архату (для достижения иных целей и помимо нирваны) [18, с. 25–26].

Палийский Будда и его преемники

После представленного обзора разномнений (а он совсем пунктирный, так как о предмете обсуждения имеется обширная литература) можно выделить две aberrации, которые мешают пониманию анатмавады в первую очередь. Прежде всего это представление о том, что она может восходить не к самому Будде. Революционная доктрина «не-я», прямо противоречащая как элементарному опыту самосознания любого человека, так и всем религиозным мировоззрениям Индии, никаким образом не могла бы быть включена изначально в общевуд-

нисты: учитывались изменения, происходящие в человеческой личности, и усиливалась моральная ответственность человека в каждое мгновение его жизни (а не только за посмертное воздаяние). Как и другие симпатизанты буддизма, она находит подтверждение для него и в современной науке – на сей раз в том, что нейрологи не находят в мозгу такой управляющей клетки, которая была бы ответственна за идею «я» [13, с. 99, 100] (более подробный экскурс в проблематику анатмавады представлен в книге [14, с. 133–148]). По поводу этих сравнений с брахманизмом можно сразу задать вопросы о том, каким образом можно исследовать «изменения в личности» при отрицании самой личности, а также кто может нести эту ежеминутную ответственность, когда самого кто нет, а есть только что. А по поводу сравнений с нейрологией можно заметить, что искать в клетках обсуждаемый «центр управления» так же философски безвкусно, как «центр веры в Бога», который ищут нейротеологи, и это весьма схоже с тем, как материалист князь Паяси ставил опыты на людях, чтобы найти в их телах душу. С хорошим русским переводом «Паяси-сутты» А. Я. Сыркина можно ознакомиться по изданию: [2, с. 503–529].

дийскую повестку, если бы не было авторитета основателя учения. Более того, самому Будде атрибутировались (и тхеравадинами и махасангхиками) наставления, прямо тематизирующие эту доктрину, каковая, например, считается второй по времени вербализации в его проповеди (после проповеди о четырех благородных истинах о страдании). Что же касается идеи вторичной онтологизации этой первоначально лишь со-териологической доктрины, то здесь, помимо субъективного фактора, обнаруживается и «объективный» – непонимание того, что любая духовная практика в любой религиозной традиции неотрывно связана с ее доктринальной составляющей и является ее реализацией. Обозначение же «палийский Будда» указывает на два момента: и на тот, что следует опираться на тексты Палийского канона как наиболее полной версии учений основателя буддизма, и на тот, что все-таки эти учения не были стенографированы при его жизни (V в. до н. э.¹), и тем не менее, несут на себе печать как стилистики, так и формулировок школы тхеравадинов.

Что же касается самой доктрины (а она, как и все прочие основоположения буддизма, чисто философская), то для того, чтобы ее понять в аутентичном виде, целесообразно обратиться к тому, как Стивен Коллинз распределил аргументы Будды в ее пользу. В этом есть смысл, поскольку Будда был очень искусным аргументатором, охотно пользовавшимся всеми ресурсами тогдашней полемической диалектики². Но, помимо этого, именно рассмотрение аргументов в пользу анаттавады позволит понять, от каких собственно «самостей» и, соответственно, «я» основатель буддизма хотел освободить человеческий род. В буддологической литературе этот важнейший момент прояснен недостаточно.

¹ Наиболее популярная и до сих пор не сдавшая в буддологии своих позиций датировка жизни Будды в диапазоне 563–483 гг. до н. э. (основанная на расчете ланкийских хроник о временном промежутке между кончиной Будды и интронизации Ашоки) подвергается уже более столетия обоснованному, на наш взгляд, упозднению, особенно после сравнительно недавних изысканий Х. Бехерта и других представителей Геттингенской школы буддологии. Об истории дискуссии по этому вопросу еще к началу XX века можно узнать по [29, с. 572–576], с аргументами геттингенской школы ознакомиться по [11] и [21], с очень обстоятельным изложением биографии Будды прямо по годам традиционной хронологии – по [27], с нашими аргументами в поддержку геттингенской датировки – по [16, с. 28–29].

² О Будде как о практикующем философе, свободно и очень искусно распоряжавшемся всей «инфраструктурой» полемической диалектики его времени см.: [16, с. 212–227]. Монументальный материал по инструментам рациональности, которыми пользовались Будда и его современники содержится в классической монографии [25].

При рассмотрении этих аргументов надо иметь в виду прежде всего то, что это были не только рациональные, но и тактические доводы, так как только что признанное владение Буддой диалектической техникой было обращено на достижение прежде всего проповеднических результатов – миссионерских с будущими обращаемыми, и воспитательных с уже обращенными. Именно миссионерские задачи объясняют, почему Будда только в единичных случаях прямо, «в лоб» призывал своих слушателей решительно освободиться от убеждения в существовании Атмана, тогда как в большинстве случаев он весьма искусно подводил к этому заключению методом «наведения», внешне однозначно напоминающем сократовское «повивальное искусство», майевтику, но то была майевтика прозелитическая.

К немногим случаям первого рода относится участие Будды в подавлении несостоявшейся «ереси» в общине, о котором сообщает «Махатанхасанкхья-сутта» из собрания Маджджхима-никаи. А именно, некий Сати, сын рыбака (подчеркивается его демократическое происхождение, чтобы и его воззрение представить как простонародное), осмелился трактовать учение Будды как допускающее континуальное сознание (*viññāna*), могущее все чувствовать в этой жизни и пожинать добрые и недобрые плоды действий, совершенных в прошедшей. Монахи в жалобе учителю на это воззрение, как и он сам, называют его «дрянным» (*pāpaka ditṭhigata*), а Будда, обращаясь к нему и не скрывая большого раздражения, прямо называет его, притом дважды, «ты, дурак» (*moghapurisa*), чего вообще-то он себе обычно не позволял [6, с. 256–258]. Более того, он выносит Сати (вместе с общиной) вердикт, что такими взглядами тот себя «покалечит», будет иметь очень дурные последствия на долгое время и совершенно отпадет даже от отблеска дхармы [6, с. 259], после чего несчастный впадает в глубочайшую депрессию. Истинный же взгляд, который ведет к блаженству, состоит в том, что сознание обусловлено ближайшими причинными факторами и отсутствует как таковое, но есть сознание от видимого, от слышимого, от обоняемого, от вкушаемого, от осязаемого, от мыслимого – в зависимости от того, какое оно получает в тот или иной момент «питание» от объектов чувств, подобно тому как нет огня как такового, но только огни от соответствующего топлива – огонь от палю-

чек, от стружек, от травы и т. д. [6, с. 259–260]. Сознание, как и все прочее, является лишь одним из звеньев цепочки обусловливающих факторов по схеме *paṭīccasamuppaṇa*.

Таким образом, в данной модальности анаттавада выступает как отрицание существования континуального «я» как самосознания, и при этом Будда демонтирует его и по вертикали (настоящее – прошлое), и по горизонтали (через его фрагментацию). Необычайная резкость отповеди Будды объясняется тем, что сын рыбака (до своего, разумеется, «исправления») попал в то, что для Будды было, вероятно, самым проблемным – показать совместимость отрицания континуального субъекта с неоспоримыми ни для кого (кроме материалистов) учениями о карме и перевоплощении.

Другой, констатирующе-утвердительный (и уже не «силовой») ответ Будда дает монаху Молии Пхаггуне на вопрос о том, кто является субъектом ощущения. Сама постановка вопроса, разъясняет Будда, неправильна, а правильна та, которая соответствует вопросу об условии появления такого «факта», как чувственный контакт, – это шесть сфер способностей чувств (чувственный же контакт является условием ощущения, оно – причиной жажды, она – причиной привязанности) [9, с. 13–14]. Подразумевается, таким образом, что вопрос о самом субъекте опыта – просто некорректный, «ненаучный», простительный последователям других групп, но не ученикам Будды.

Разумеется, то, что Будда предложил Сати, было лишь аргументом от силы авторитета (и экскоммуникации), а то, что предложил Молии – лишь альтернативным решением вопроса, без обоснования. То, что больше похоже на аргументы в нашем понимании, демонстрируется в полемике с «внешними» – при «разоблачении» уже не просто континуального «я», а примерно такого Атмана, которому учили Упанишады.

Основной полемический прием, который здесь использовал Будда, можно назвать логическим термином «умозаключение по остатку», а в данном случае – по отсутствию остатка. А именно, для того чтобы принять существование некоего объекта *X*, предлагается считать, что его атрибуты должны быть присущи объектам *A, B, C, D, E*, но если те ими не обладают, то и *X* не существует.

В этом отношении очень характерно рассуждение из так называемой второй проповеди Будды, как она представлена

в той «Анатталаккхана-сутте», на которой строил свои заключения А. Уинн. Будда применяет метод «майевтики», делая проход по всем пяти скандхам, начиная с телесной. Он спрашивает, каким может быть телесное – вечным или невечным, и получает второй ответ. Далее он также запрашивает, может ли оно быть устроенным или неустроенным¹, и также получает второй ответ. А далее он имплицитно вводит еще одну пару противоположностей (неизменное и изменяющееся) и задает уже риторический вопрос: может ли непостоянное, неустроенное и изменяющееся быть тем, о чем можно сказать: «Это – мое, это – я есмь, это – мой Атман»? Разумеется, нет, и то же относится и к остальным скандхам, в которых нет ничего из перечисленных трех «параметров». Хотя здесь прямо не отрицается существование Атмана, о котором учили Упанишады, но поскольку кроме скандх ничего не признается (а это принимается за самоочевидное, без обоснования), то «по отсутствию остатка» и делается заключение «по наведению», что слова «мое», «я есмь» и «мой Атман» на самом деле ни к чему не применимы².

Хотя крупнейший буддолог-энциклопедист Г. П. Малаласекра считал, что эта сутта воспроизводится и в собрании Самъютта-никаи как «Панча-сутта» («Наставление о пяти [скандхах]») [26, т. 1, с. 63], это не совсем точно. Описанной схеме там предшествует введение еще одной характеристики для онтологического «кандидата на должность» Атмана – возможность или невозможность так повлиять на скандхи, чтобы они были такими, как кто-то хочет. И здесь все тем же методом «наведения» Будда получает от монахов отрицательные ответы о телесном и о четырех прочих конституэнтах психофизической организации. А когда скандхи тестируются на постоянство и прочие характеристики, монахам сразу предлагается практическое заключение из этих посылок: видя все это, разумный ученик должен испытывать отвращение и к телу, и к ощущениям, и к представлениям, и к намерениям, и к сознанию, испытывая же это отвращение, он обретает освобождение, и так завершаются его перевоплощения, и все его задачи оказываются выполненными [10, с. 67–68].

¹ Так автор статьи трактует *sukha* и *dukkha* в контексте буддийской онтологии, но, разумеется, возможны и другие варианты. Очевидно только, что привычные «счастье» и «несчастье» скорее относятся уже к проявлениям этих «ноуменов».

² Виная-питака I.13–14 (римская цифра означает том, арабская – страницу в издании Виная-питаки в Pali Text Society).

Та же самая аргументация развертывается и в беседе Будды с нигантхом (последователем Джины Махавиры) Саччакой, который изложил ему учение о пяти «срезах» Атмана, первый из которых – телесный. Правда, это срезы не «Гайттирия-упанишады» (см. ниже), а снова те же самые скандхи. Саччака верит, что «моя телесная оболочка – мое “я”, мои ощущения – мое “я”, мои представления – мое “я”, мои намерения – мое “я”, мое сознание – мое “я”». Будда и его через то же «повивальное искусство» наводит на нужное решение, задавая вопросы о том, может ли Саччака влиять на тело и прочие «слои», которые он считает «своими», может ли считать их устойчивыми и не подверженными изменениям и «устроенными», и вынуждает его таким образом давать на эти вопросы отрицательные ответы. Из этого делается заключение, что ни один из этих «слоев» (а других нет) не соответствует понятиям «Это – мое», «Это – я», «Это – мой Атман» [6, с. 230–233].

Другая стратегия аргументации фиксируется в очень авторитетной «Маханидана-сутте» из собрания Дигха-никаи – в той, где самым обстоятельным образом изложено учение о зависимом происхождении состояний любой кармически обусловленной формы существования¹. Тут к идее несуществования объекта X (атмана) участник диалога подводится уже не через его отождествление с другими объектами (скандхи), не отвечающими его признаваемым характеристикам, но через несостоятельность атрибутов, приписываемых уже только ему.

Вначале Будда предлагает Ананде набор трех онтологических возможностей – атман² и имеет форму и пространственно ограничен, и имеет форму и безграничен, и не имеет формы и безграничен. При этом все, кто придерживаются этих доктрин, считают, что с природой атмана что-то можно делать³. Будда не опровергает этой трилеммы, но только упоминает, что есть (симметрично) те, кто отрицают атмана также в этих трех позициях. Соответственно, эта симметрия должно сделать наглядным, что предикаты атмана проблематичны.

¹ Заимствуем эту удачную, на наш взгляд, формулировку (Daseinsform) у одного очень корректно мыслившего немецкого буддолога, который также очень правильно трактовал скандхи как «группы схватывания» (Aneignungs-Gruppen) [28, с. 51, 66].

² В тех случаях, когда духовная субстанция описывается с точки зрения отрицающих ее буддистов, мы обозначаем ее со строчной буквы; когда же речь идет об этой субстанции у утверждающих ее брахманистов – с прописной.

³ Автор статьи переводил это как «Я преобразую [ее], неистинную в истинную» [16, с. 386–387].

Но далее деавуирование предикатов осуществляется уже прямым текстом. У признающих существование атмана могут быть только три позиции: «Мой атман – это ощущение (*vedanā*)», «Мой атман не есть ощущение, он бесчувственный (*appaṭisaṃvedana*)» и, наконец, «Мой атман не есть ощущение и он не есть бесчувственный, но он имеет ощущение, ощущение является его свойством» [5, с. 66; 16, с. 388].

Первые опровергаются тем, что ощущения бывают приятные, неприятные, и ни те, ни другие, но все они преходящие, обусловленные, самоустраняющиеся и т. д., и потому тот, кто отождествляет себя с ними, должен будет после иллюзии «Это мой атман», признавать, что «Мой атман ушел», следовательно, считать преходящим самого атмана (но это не будет соответствовать понятию атмана). Доктрина о том, что атман – бесчувственный, устраняется тем, что с бесчувственным началом нельзя связать идею «Это – я». А тем, кто полагает, что атман только обладает свойством иметь ощущения, предлагается подумать над тем, что станется с их атманом, если все ощущения исчезнут, уничтожатся. Вывод, который из этого делается (на наш взгляд, поспешный), состоит в том, что тот, кто не признает ни одну из этих трех идентификаций атмана (а других быть не может), избавляется от всех привязанностей, ни перед чем «не трепещет» и таким образом достигает совершенного мира, что и является конечной целью [5, с. 66–68].

Тот же суггестивный вывод о несуществовании Атмана брахминистов выстраивается в «Поттхапада-сутте» из Дигха-никаи. Странствующему философу (париббаджаку) Поттхападе, который придерживался учения Упанишад о «слоях Атмана», признавая три его уровня – телесный (*oḅāriko*), «состоящий из ума» (*manomāyat*), и «бесформенный и состоящий из сознания» (*agūri sa saññāmayat*)¹. Будда предлагает решить вопрос о том, может ли хотя бы один из них быть причастным состояниям сознания (*saññā*), так как без этого атман следовало бы признать бесчувственным началом (наподобие куска дерева), что никого устроить не может. И делается заключение, что не только первый атман, но также второй и даже третий

¹ Это было довольно удачное сокращение пяти слоев Атмана в древней «Тайттирия-упанишаде» (II, 2–5). Атманы у Поттхапады соответствуют там атману, состоящему из пищи, состоящему из разума и состоящему из распознавания. Опущены атман, состоящий из дыхания (второй) и атман, состоящий из блаженства (пятый).

к этим состояниям сознания не может быть причастен, так как каждый из них «фиксированный», а они мимолетны, преходящи [4, с. 186–187]. Из этого снова делается вывод, что избавление от всех трех, которому учит Будда, является освободительным, так как «загрязняющие дхармы устраняются, очистительные возрастают», и уже в этой жизни можно достичь полноты мудрости как условия достижения конечной цели.

А присоединившегося к их беседе Читту, сына дрессировщика слонов, Будда укрепляет в мысли, что человек одновременно может владеть только одним атманом, тогда как два других в это время «ложны», и это так же истинно как то, что атманом можно обладать либо в настоящем, либо в будущем, либо в прошедшем времени [4, с. 199–200]. Это снова должно доказать, что Атман брахманистов – фикция, так как ему приписывается не темпоральность, но безначальность и вечность (а Будда такие начала отрицает).

Обзор приведенных пассажей показывает, что Будда считал основным объектом разоблачения (вопреки его апологетам среди буддологов) идею Атмана, разрабатывавшуюся в Упанишадах. Однако в очень важном диалоге с монахом Молией крушению подвергается даже и обычное эмпирическое «я», так как твердо указывается, что нет субъекта восприятия, но есть только сами восприятия (без него).

Мы уже знаем, что апология буддизма часто сопровождается замечанием, что Будда не столько отрицал Атмана, сколько не хотел обсуждать вопрос о его существовании, относя к бесполезным и отвлекающим от главного – освобождения от страдания (как психологического, так и онтологического). Для этого иногда ссылаются на то, что топос соотношения души и тела игнорировался им, наряду с вопросом о вечности/невечности и бесконечности/конечности мира, свободы/несвободы выбора, о существовании/несуществовании другого мира, а также «совершенного» после физической смерти. На это, несомненно, есть определенные основания¹. Основатель буддизма называл, однако, эти вопросы теми, по которым у него нет решения (avyākata), когда хотел показать свое превосходство над всеми мыслителями своего времени, которые копаются

¹ Тот же «пилигрим» Поттхапада задавал ему эти канонизированные в дискуссиях вопросы, другой видный «пилигрим» Ваччаготта также «экзаменовал» по ним его. См.: [4, с. 187–188; 6, с. 484–485].

в умозрениях, не переходя к «корневым» экзистенциальным задачам, давая понять, что он знает не только ответы на них, но и само происхождение их в сознании людей¹.

Однако он не защищал ни одного «рога» этих дилемм и по более принципиальной причине – он не считал, что мир как таковой есть некая идентичная реальность, которой корректно приписывать вечность или невечность, а также конечность или бесконечность. Тем более, это относилось к душе и телу, которые делятся без остатка на скандхи. А то, что «совершенный» после смерти существует или не существует, было также некорректно, ибо и его с точки зрения конечной истины можно было бы также поделить на скандхи, но не хотелось лишать адептов (и состоявшихся и будущих) хороших «религиозных надежд». Это было бы стратегической ошибкой, а основатель буддизма в стратегиях (*упая*) превосходно разбирался.

Учение Будды о не-Я претворилось в основополагающий догмат буддизма, который удалось продвинуть уже на третьем соборе при Ашоке под председательством Тиссы Моголипутты (сер. III в. до н. э.). К нему восходит полемический трактат тхеравадинов «Катхаваттху» (вошедший в канон Типитака), в котором «устраняются» более двухсот неправильных доктрин, первая из которых принадлежала влиятельной школе ватсипутриев и фактически воспроизводила «глупое учение» сына рыбака Сати, вводя, помимо скандх, еще дополнительную псевдоперсону (*пуггала*, скр. *пудгала*), призванную как-то объяснить совершенно необъяснимые в рамках анаттавады пере-воплощения (I.1.1–2)². Это же учение получило очень наглядное оформление в другом трактате тхеравадинов – в неканонической, но весьма авторитетной «Милиндапаньхе» (ок. I–II вв.), второй раздел которой начинается с того, что любая персона (*puggalo*) есть настолько же условная фикция при единственно реальных скандхах, как «колесница» при единственно реаль-

¹ См. знаменитую «Брахмаджала-сутту», открывающую все собрание Дигха-никаи, где экспозиция доктрин постоянно сопровождается рефреном: «Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это, и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце – знание об «успокоенности», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устраненность Татхагата» [16, с. 292, 295–296, 297–301, 304–305, 397–309].

² О доктрине ватсипутриев (пудгалавадинов) и тонких опровержениях ее ортодоксальными тхеравадинами см., в частности [17, с. 136–142]. Исследованию «Катхаваттху» как источника по ранней буддийской философии посвящена весьма тщательная статья [12].

ных дышле, оси, колесах, кузове, поручнях. (II. 1)¹. Буддагхоса, руководитель комментаторов всего Палийского канона, в стихотворном трактате «Висуддхмагга», ссылаясь на «древних» (скорее всего, для придачи авторитетности своим словам), истолковывает каноническую «Брахмаджала-сутту» таким образом, что «еретики», придерживающиеся ложных 62 взглядов (там обозначенных), не достигнут овладения собой, и среди них прежде всего те, которые считают, будто помимо дхарм есть тот, кто совершает действия и пожинает их плоды (XIX.20) [8, с. 627].

Однако не только тхеравадины считали наибольшей опасностью для доктрины рассуждения пудгалавадинов – их основные оппоненты сарвастивадины также считали, что учение о квазиперсоне несовместимо с основоположениями буддизма и также требовали от них ясности в том, отличается ли она от непреходящего Атмана (Виджнянавайя II.1), а та же вторая проповедь Будды (не говоря о прочих) читалась и у махасангхиков. Но не только в школах традиционного буддизма была принята доктрина не-Я: в «Аштатасахасрика-праджняпарамите» (самая древняя рукопись I в.), едва ли не исходном тексте жанра «сутр совершенства мудрости» утверждается, что и те, кто учат дхарме, и те, кто учатся ей, и все, кто достиг плода совершенных, их учеников и «одиноких будд», суть по учению Будды лишь миражи и сновидения (глава 2). А в «Мулямадхьямака-карике» Нагарджуны (II–III вв.), едва ли не основополагающем философском тексте махаяны, предлагается два решения вопроса. С одной стороны, вполне в духе тхеравадинской критики пудгалавадинов утверждается, что если атман не отличается от скандх, то он должен рождаться и умирать, как и они (что противоречит приписываемой ему природе), а если отличается, то у него должны быть иные характеристики (что также невозможно, поскольку кроме скандх ничего нет). Но здесь же осуществляется и переход к практическому результату: если освободиться от «мое» и «я», то прекращается привязанность к чему-либо, а вслед за этим прекращается и повторное рождение (XVIII.1–4)². С другой стороны, будды учили и тому, что атман есть, и что его нет, и что ни атмана ни отсутствия атмана не существует, и потому когда

¹ См. прекрасный русский перевод этих (как и всех прочих) пассажижей текста в [1, с. 80–81].

² См. комментированный перевод наряду с оригинальным текстом Нагарджуны в [7, с. 263–268].

постигается, что нет ни будд, ни их учеников, то проявляется совершенная мудрость «одиноких будд»¹ (XVIII. 6–7, 12) [7].

Анатмавада, однако, определила, на мой взгляд, и основную вектор махаянской философии, который маркируется через учение о пустотности (*шуньявада*). Ведь понятия субъекта и объектов коррелятивны, и потому если решительно демонтируется первый, то онтологический статус вторых ничем, следуя этой закономерности, не должен отличаться от сновидений (как и «я»). Так, собственно, их и трактовали и мадхьямика, и йогачара². При устранении же и субъектов и объектов должно устраниться и сознание, и именно в таком кадре видели состояние нирваны (при устранении самой «нирваны») махаянские последователи Будды.

Выводы

В качестве выводов предлагаются некоторые оценочные суждения. Мне неоднократно доводилось высказывать мысль, что задачей историка философии не обязательно должно быть только летописание изучаемых «философских событий», но таковой может быть и их оценка. Особенно в контексте преобладания апологетики в буддологии.

Если принимать аргументацию анаттавады палийского Будды всерьез (а она того вполне заслуживает), то можно отметить, что ему удалось найти реально слабые места в учении своих современников об Атмане. Именно ввиду многозначности этого понятия, при котором включали в него и тело, и психические функции, и сознание индивида, и чистое «я», и космическое первоначало (идентичное и в индивиде, и в мироздании), это понятие оказалось достаточно рыхлым, чтобы основатель новой религии мог удобно этим воспользоваться. Это хорошо демонстрируется на примере его диалога со странствующим философом Поттхападой. Однако очень популярное настаивание на том, что спекулятивному идеализму Упанишад он противопоставил опытную, т. е. практически научную философию (ввиду распространенности

¹ Pratyekabuddha – тот, кто добился состояния будды без учителя и сам никого не учит.

² Завершивший строение доктрины виджнянавада Васубандху (IV в.) в кратком изложении ее эссенции «Вимшатики» обосновывает учение о несуществовании экстраментальных объектов тем, что и во сне некоторые вещи видятся только в определенном хронотопе, а также что и действия по отношению к объектам также могут предприниматься во сне (ст. 1–4). См.: [3, с. 161–163, 422].

этого взгляда я его не документировал), отражает положение вещей с точностью до наоборот.

Демонтирование эмпирического «я», которое предстает из его обращений Будды к Сати и Молии, как раз и является противэмпирический подход – как противоречащий элементарной интроспекции. Отрицание «Я вижу» в пользу «Есть видение», видимо, столь же мало соответствует суждениям опыта, как констатация знаменитой кошачьей улыбки без кота. Контрэмпирическим является и расщепление единого сознания на сознание видимого, слышимого, осязаемого и т. д., так как субъект опыта не веник, чтобы развязывать его на прутья. Но и примененная Буддой стратегия редукционизма, примененная к субстанциальному «я», вряд ли выдерживает критику: из того, что атрибуты некоего X не «улавливаются» через A , B , C , D и E , еще не следует, что и с F ему делать нечего. Для этого надо было бы доказать, а не констатировать только, что F нет. Будда разложил квазииндивида только на пять скандх, но не учел, того, о чем риши Яджнявалкья предупреждал своего совопросника Ушасту: «ты не можешь видеть того, кто видит видение, слышать того, кто слышит слышание, мыслить того, кто мыслит мышление, познавать того, кто познает познание» (Брихадараньяка-упанишада III.1.4). А тот аргумент, который казался, вероятно, ему (и его последователям) самым сильным – что мы не можем воздействовать на наше тело, ощущение, представления, установки и сознание – доказывает как раз то, что мы вполне можем отделять свое «я» от «не-я», т. е. доказывает противоположное ожидаемому. То же самое относится и к популярнейшей в настоящее время в буддийской апологетике аналогии с колесницей: ведь колеса, кузов, поручни, ярмо, вожжи и т. д. никак не меньше зависят от колесницы, чем она от них, потому что их попросту не было бы без нее как без их целевой причины.

Что же касается того особого «режима благопритствования» анатмавады для сотериологии, на котором настаивали и Будда, и исторические буддисты, и современные, то устранение «я» должно способствовать устранению привязанностей ко всем объектам никак не в меньшей степени, чем отделение головы от тела лечению головной боли. В целом же данная доктрина обеспечила решающий разрыв между буддизмом как

философией и буддизмом как религией: религиозный субъект никак не может обойтись без континуального «я», так как, если принимать его отсутствие всерьез, то никакое самосовершенствование, самоисправление и само религиозное целеполагание невозможны, ибо для всех, говоря языком феноменологии, религиозных а priori (без чего религии нет) это континуальное «я» с необходимостью требуется¹.

Буддисты сами это, вопреки себе, осознавали и в значительной мере как раз для того, чтобы совместить несовместимое (например, анатмаваду с назидательными чтениями из прошлых жизней Будды), разработали учение о двух уровнях истины (истины «относительная» и «абсолютная») и те тетралеммы, в обеих из которых более всех преуспел, видимо, Нагарджуна. Однако эта стратегия равнозначна той, при которой путь к высшей истине лежит через то, что таковой не является, а паром (исконный буддийский образ) используется для переправы от одного берега не к другому, а к морской бездне, в которой «совершенный» окончательно избавившийся от «я» и «мое», подобно щепотке соли должен растворяться без осадка. Разумеется, такое «высшее благо» является делом вкуса, весьма, конечно, утонченного. Очевидно, однако, что простоватые руководители тех католических монашеских общин, которые уже сравнительно давно считают возможным применять буддийскую медитацию для созерцания христианских истин (во имя «межрелигиозного диалога»), по-видимому, совсем не осведомлены в сравнительном религиоведении.

Обсуждавшаяся доктрина, однако, как и все в этом мире, может иметь не только одни отрицательные результаты, а именно: Будда был совершенно прав в том, что человек в его аффективном, дезинтегрированном состоянии (т. е. в том, в котором находится подавляющее большинство людей в уносящем их жизненном потоке) не в состоянии владеть не только своим

¹ Некоторые из приведенных аргументов близки и тем, которые против анатмавады выдвигали брахманистские философы. Так, в специально направленном против этой доктрины сочинении найяика Удаяны «Атмататтвавивека» (X–XI вв.) акцентируется, что самоосознание «Это – я» есть базовое непропозициональное суждение любого нормального сознания, не отличающееся по своей конституции от «Я вижу голубое». Допущение самого феномена памяти при отрицании самоидентичности, по совершенно верному суждению Удаяны, равнозначно признанию того, что сын, например, может вспоминать то, что воспринимал его отец. Он был прав и в том, что в сочетании с законом кармы (который для буддистов был неоспорим) данная доктрина означает бессмыслицу пожинания семян не тем лицом, которое их сеяло [22 с. 548–550]. Однако совсем не обязательно принимать учение о карме, как то делал Удаяна, чтобы утверждать, что в буддизме оно обесмысливается, так как дело обстоит даже не так, что А вкушает плоды, заработанные B, но что здесь вообще никто ничего не сеет и не пожинает.

телом, но и чувствами, желаниями и устремлениями, мыслями, с которыми себя отождествляет. А это значит, что духовное субстанциальное «я», которое с точки зрения христианского платонизма дается человеку по творению, не только ему дано, но и для него задано, и потому для его реализации человек должен прилагать постоянные усилия по установлению господства над собой из своего духовного центра – усилия, результаты которых, однако, ввиду глубокой укорененности этой дезинтегрированности в человеческую природу (первоначально ей чуждую), невозможны без трансцендентной поддержки. В этом и заключается смысл реальной сотериологии.

Список литературы

Первоисточники

1. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. – М.: Восточная литература, 1989.
2. Дигха-Никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи и коммент. А. Я. Сыркина. – М.: Наука-Восточная литература, 2020.
3. Anacker S. Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor. – Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1984.
4. The Dīgha Nikāya / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. I. – London: Pali Text Society, 1899.
5. The Dīgha Nikāya / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. II. – London: Pali Text Society, 1903.
6. The Majjhima Nikāya / ed. by V. Trenckner. Vol. I. – London: Pali Text Society, 1888.
7. Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way / Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by D. J. Kalupahana. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
8. The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa / transl. from the Pali by Bhikkhu Ñāṇamoli. – Colombo: Buddhist Publication Society, 2010.
9. The Saṃyutta Nikāya. Pt. II. Nidāna-Vagga / ed. by L. Feer. – London: Pali Text Society, 1888.
10. The Saṃyutta Nikāya. Pt. III. Khandha-Vagga / ed. by L. Feer. – London: Pali Text Society, 1890.

Исследования

11. Бехерт Х. Противоречия в датировке паринирваны Будды и источники тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории. – 1993. – № 1. – С. 3–24.
12. Ложкина А. В. «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») как историко-философский источник // Философские науки. – 2010. – Т. 63. – № 12. – С. 81–101.
13. Лысенко В. Г. Анатмавада, анаттавада // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2011. – С. 97–103.
14. Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия. – М.: ИФ РАН, 2003.
15. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. – СПб: Петербургское востоковедение, 1998.

16. Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н. э.). – СПб: СПбГУ, 2007.
17. Шохин В. К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). – М.: Восточная литература, 2004.
18. Bhikkhu Bodhi. Investigating the Dhamma. A Collection of Papers. – Kandy: Buddhist Publication Society, 2015.
19. Bronkhorst J. Buddhist Teaching in India. – New York: Simion & Schuster, 2013.
20. Collins S. Self-less Persons: Imagery and thought in Theravāda Buddhism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
21. The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historisches Buddhas / ed. by H. Bechert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
22. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / ed. by K. H. Potter. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
23. Gombrich R. What the Buddha Thought. – London: Equinox, 2009.
24. Harvey P. The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism. – London; New York: Routledge, 2013.
25. Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge. – London: Allen & Unwin, 1963.
26. Malalasekera G. P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. I–II. – London: John Murray, 1937–1938.
27. Schumann H.-W. Der historische Buddha: Leben und Lehre des Gotama. – München: Diederichs, 1994.
28. Schumann H.-W. Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme. – München: Diederichs, 1997.
29. Wintemitz M. History of Indian Literature / a new authoritative English translation by V. S. Sharma. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature. – Delhi etc., 1983.
30. Wynne A. Early Evidence for the “no self” doctrine? A note on the second anātman teaching of the Second Sermon // Thai International Journal for Buddhist Studies. – 2009. – Vol. 1. – P. 59–79.

References

Primary sources

1. *Voprosy Milindy (Milinda Pañha)* (1989) [The Questions of King Milinda] transl. from the Pāli and comment. by A. V. Paribok. Moskva: Nauka; Vostochnaya literatura. 1989. (In Russian).
2. *Dīgha Nikāya. Sobranie dinnykh pouchenij* (2020) [Dīgha Nikāya. A collection of long teachings] transl. from the Pāli and comment. by A. Ya. Syrkin. Moskva: Nauka; Vostochnaya literatura. (In Russian).
3. Anacker, S. (1984). *Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi etc.: Motilal Banarsidass.
4. The Dīgha Nikāya (1899). Vol. I. / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. London: Pāli Text Society.
5. The Dīgha Nikāya (1903). Vol. II. / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. London: Pāli Text Society.
6. The Majjhima Nikāya (1888) Vol. I. / ed. by V. Trenckner. London: Pāli Text Society.
7. *Mūlamadhymakārikā* of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way (1991) Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by D. J. Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass.
8. The Path of Purification (*Visuddhimagga*) by Bhaddantācariya Buddhaghosa (2010) / transl. from the Pāli by Bhikkhu Ñāṇamoli. Colombo: Buddhist Publication Society.
9. The Saṃyutta Nikāya. Pt. II. Nidāna-Vagga (1888) / ed. by L. Feer. London: Pāli Text Society.
10. The Saṃyutta Nikāya. Pt. III. Khandha-Vagga (1890) / ed. by L. Feer. London: Pāli Text Society.

11. Bekhert, Kh. (1993) Protivorechiya v datirovke parinivany Buddy i istochniki tkheravadinskoj khronologii [Contradictions in the dating of the Buddha's Parinirvana and the sources of Theravada chronology]. *Vestnik drevnej istorii* [Bulletin of Ancient History]. No. 1. Pp. 3–24. (In Russian).
12. Lozhkina, A. V. (2010) "Katkhavattkhu" ("Voprosy diskussii") kak istoriko-filosofskij istochnik ["Katkhavattkhu" ("Issues of discussion") as a historical and philosophical source]. *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences]. Vol. 63. No. 12. Pp. 81–101. (In Russian).
13. Lysenko, V. G. (2011) Anatmavada, anattavada [Anatmavada, anattavada]. *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: an encyclopedia] ed. by M. T. Stepanyants. Moskva: Nauka; Vostochnaya literatura. Pp. 97–103. (In Russian).
14. Lysenko, V. G. (2003) *Rannij buddizm: religiya i filosofiya* [Early Buddhism: Religion and Philosophy]. Moskva: Institute of philosophy; Russian Academy of Sciences. (In Russian).
15. Torchinov, E. A. (1998) *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World: The Experience of the Beyond: Psychotechnics and transpersonal states]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian).
16. Shokhin, V. K. (2007) *Indijskaya filosofiya. Shramanskij period (seredina I tys. do n. e.)* [Indian philosophy. The Shraman period (mid-I millennium BC)]. Sankt-Peterburg: SPbGU. (In Russian).
17. Shokhin, V. K. (2004) *Shkoly indijskoj filosofii: Period formirovaniya (IV v. do n. e. – II v.)* [Schools of Indian philosophy: The period of formation (IV century BC–II century AD)]. Moskva: Vostochnaya literatura. (In Russian).
18. Bhikkhu Bodhi (2015) *Investigating the Dhamma. A Collection of Papers*. Kandy: Buddhist Publication Society.
19. Bronkhorst, J. (2013) *Buddhist Teaching in India*. New York: Simion & Schuster.
20. Collins, S. (1982) *Self-less Persons: Imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historisches Buddhas (1991) / ed. by H. Behert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
22. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa (1977) / ed. by K. H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass.
23. Gombrich, R. *What the Buddha Thought*. London: Equinox, 2009.
24. Harvey, P. (2013) *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. London; New York: Routledge.
25. Jayatilleke, K. N. (1963) *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: Allen & Unwin.
26. Malalasekera, G. P. (1937–1938) *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. I–II. London: John Murray.
27. Schumann, H.-W. (1994) *Der historische Buddha: Leben und Lehre des Gotama*. München: Diederichs.
28. Schumann, H.-W. (1997) *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme*. München: Diederichs.
29. Wintemitz, M. (1983) *History of Indian Literature*. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature / a new authoritative English transl. by V. S. Sharma. Delhi etc.
30. Wynne, A. (2009) Early Evidence for the "no self" doctrine? A note on the second anātman teaching of the Second Sermon. *Thai International Journal for Buddhist Studies*. Vol. 1. Pp. 59–79.

Об авторе

Шохин Владимир Кириллович, доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-2111-8740, e-mail: vladshokhin@yandex.ru

About the author

Vladimir K. Shokhin, Dr. Sci (Philos.), Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-2111-8740, e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Поступила в редакцию: 30.11.2023
Принята к публикации: 15.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 30 November 2023
Accepted: 15 January 2024
Published: 22 March 2024

Эсхатология Н. А. Бердяева: триумф творчества в свете конца времён

Д. А. Кузнецов

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

Введение. Эсхатологическая проблематика – один из ключевых аспектов в философии Николая Бердяева. Хотя взгляд русского мыслителя на проблему конца истории хорошо изучен, всё ещё в недостаточной степени артикулирована связь между его историсофскими интуициями и экзистенциальной тематикой. Необходимо осмыслить, насколько практически эффективными являются, казалось бы, уточнённо метафизические гипотезы Бердяева. На основе знакомства со значительным корпусом текстов русского философа, относящихся к разным периодам его творчества, подводятся обобщающие итоги развития в них эсхатологической темы. В спорных моментах мысли Бердяева подвергаются анализу с помощью герменевтико-майевтического метода.

Содержание. Николая Бердяева влечёт идея конца времён. Такой интерес связан с его пессимистическим взглядом на историю и с отрицанием идеи последовательного прогресса человечества. Постулируя конец истории как неизбежный, философ связывает с этим определённую надежду. Бердяев убеждён в возможности и даже необходимости другого мира, построенного на принципиально иных познавательных и этических началах. Он развивает мысль о том вкладе, который каждый человек может и должен внести в свершение небывалого бытия за пределами времени. Бердяев стремится преодолеть границу между имманентным и трансцендентным, сократить философскую дистанцию между практической деятельностью и религиозной мечтой. Он добивается этого путём введения концепции экзистенциального времени. В ракурсе этой концепции деятельность человека в рамках истории перестаёт быть бессмысленной. Несмотря на обречённость этого мира, творческий труд в рамках жизненных, временных границ получает духовное обоснование.

Выводы. В эсхатологии Бердяева прослеживаются традиционные апокалиптические мотивы, что позволяет называть его философию религиозной. Тем не менее, мыслитель делает акцент на возможности продуктивного вклада в вечность человеком, скованным условиями обречённого мира. Следовательно, творчество получает мотивацию, выводящую рефлексию субъекта из рамок эгоизма. Кроме того, дискредитируются пассивное ожидание конца времени и обречённая скованность индивида. Несмотря на очевидную абсурдность идеи бесконечного прогресса человечества во времени, необходимость вклада в вечность и во всеобщее благо внутри неё становится эффективной мотивацией для раскрытия персональных талантов.

Ключевые слова: Бердяев, история, свобода, творчество, долг, экзистенциальное время, эсхатология, этика.

Для цитирования: Кузнецов Д. А. Эсхатология Н. А. Бердяева: триумф творчества в свете конца времён // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1 – С. 32–49. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_32. EDN: UWNTZV

Eschatology of N. A. Berdyaev: Triumph of Creativity in the Light of the End of Times

Dmitriy A. Kuznetsov

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

Introduction. Eschatological problems are one of the key aspects in Nikolai Berdyaev's philosophy. Although the Russian thinker's view on the problem of the end of history has been well studied, the connection between his historiographical intuitions and existential themes is still insufficiently articulated. It is necessary to comprehend how practically effective Berdyaev's seemingly subtly metaphysical hypotheses are. Based on an acquaintance with a significant body of texts by the Russian philosopher relating to different periods of his work, the author summarizes the development of the eschatological theme in them. In controversial moments, the author subjects Berdyaev's thoughts to analysis using the hermeneutical-maieutic method.

Content. Nikolai Berdyaev is attracted by the idea of the end of time. This interest is connected with his pessimistic view of history and with the denial of the idea of consistent human progress. Postulating the end of history as inevitable, the philosopher associates a certain hope with this. Berdyaev is convinced of the possibility and even the necessity of another world built on fundamentally different cognitive and ethical principles. He develops the idea of the contribution that every person can and should make to the achievement of an unprecedented existence beyond time. Berdyaev strives to overcome the boundary between the immanent and the transcendent, to reduce the philosophical distance between practical activity and a religious dream. He achieves this by introducing the concept of existential time. From the perspective of this concept, human activity within the framework of history ceases to be meaningless. Despite the doom of this world, creative work within the limits of life, time boundaries receive a spiritual justification.

Conclusions. In Berdyaev's eschatology, traditional apocalyptic motifs can be traced, which allows us to call his philosophy religious. However, the thinker emphasizes the possibility of a productive contribution to eternity by a person constrained by the conditions of a doomed world. Consequently, creativity receives motivation that takes the subject's reflection out of the framework of egoism. In addition, the passive expectation of the end of time, the doomed constraint of the individual, is discredited. Despite the obvious absurdity of the idea of infinite progress of humanity through time, the need to contribute to eternity and to the common good within it becomes an effective motivation for the disclosure of personal talents.

Key words: Berdyaev, history, freedom, creativity, duty, existential time, eschatology, ethics.

For citation: Kuznetsov, D. A. (2024) *Eskhatologiya N. A. Berdyaeva: triumf tvorchestva v svete kontsa vremeni* [Eschatology of N. A. Berdyaev: Triumph of Creativity in the Light of the End of Times]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 32–49. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_32. EDN: UWNTZV

Введение

Текущая социально-политическая обстановка является благоприятной для роста эсхатологических настроений. Общественная значимость соответствующих размышлений повышается. Ещё недавно они присутствовали лишь на периферии интеллектуальных прений – в качестве маргинальной, узкорелигиозной тематики. Теперь эсхатология предстает как одна из магистральных тем русской философии. В связи с этим представляется необходимым обратиться к богатому отечественному наследию в данной сфере.

Эта статья посвящена историософской мысли выдающегося представителя «русского религиозно-философского ренессанса» Н. А. Бердяева, в ней рассматриваются ключевые аспекты и тематические взаимосвязи эсхатологических воззрений Бердяева. Этот философ осмыслил исторический процесс не просто как последовательность событий, а как их нерасторжимое единство с метафизическими основаниями, как связь времени и вечности, жизненных задач и судьбы. Конечно, творчество Бердяева уже достаточно хорошо исследовано, в том числе и его философия истории. Однако, на наш взгляд, недостаточно подробно проработана принципиальная связь между ней и ещё одной общеизвестной тематикой Бердяева – философией свободы. В тех же случаях, когда исследователи брались за подобную тему, в качестве результата получались, как правило, пространные, полные абстрактного пафоса рассуждения о философии культуры Бердяева. Тем самым, как кажется, снижался эффективный потенциал его мирозерцания, его пафос конкретности, обращённый не к человечеству вообще, а к каждому человеку в частности, в его персональном, уникальном бытии. В данной статье акцент сделан именно на соотношении эсхатологической и экзистенциальной проблематики. Творческая активность у Бердяева определяется не только как метафизический долг, но и как духовная привилегия человека, как свобода. Мы намерены показать, что эсхатологический подтекст истории, по Бердяеву, тесно связан с этикой. Практическая деятельность человека в истории и его духовные горизонты образуют динамическое единство, которое реализуется, даёт о себе знать в процессе творчества, протекающего, в свою очередь, в «экзистенциальном време-

ни». Русский философ стремится установить интеллектуальный баланс между физикой и метафизикой человеческого присутствия в мире. Задачей данного исследования является установить связь между эсхатологией Бердяева и его же философией творчества, с тем чтобы определить антропологический потенциал его апокалиптической интуиции, её всеобщую жизненную ценность.

Содержание исследования

Философия Н. А. Бердяева в самом своём истоке наполнена тем мироощущением, который можно назвать *этосом великой надежды* – оптимистическим взглядом на духовную судьбу человечества в целом и каждого человека в отдельности. Оптимизм этот имеет апокалиптический характер, он связан с неизбежным концом «мира сего» и потенциальной реальностью мира преображённого, который Бердяев по устоявшейся в христианстве традиции называет *царством Божьим*. Для Бердяева не стоит вопрос, возможно ли оно – это является предметом его веры, каркасом его жизненного мира, его философской интуицией. Можно называть это верой в Бога, а можно – верой в утверждение смысла, в победу над абсурдом. Бердяев не готов допустить дурную бесконечность времени и поэтому утверждает царство Божье как царство справедливости, победы над злом, и в конечном счете – победы над временем: «Мир должен кончиться именно потому, что в мире нет совершенной целесообразности, то есть сообразности царству Божьему» [8, с. 254].

Стоит отметить, что взгляд Бердяева на мир сущего достаточно мрачный. Он описывает так называемую *объективацию*, сущностную эрозию пространства и времени, в которых мы живём. Мир лежит во зле – таков суровый вердикт русского мыслителя, и в то же время – его точка философского отсчёта, стартовый пункт интеллектуального пути. Бердяев берётся за осмысление природы объективации. Имманентный взгляд, созерцание сущего субъектом, присутствующим в этом мире – это объективирующая интенция, т. е. навязчивая тенденция к опредмечиванию сущего, к априорному приданию ему определённого гносеологического статуса. Трагедия истории заключается в том, что так называемая реальность сжалась до размера жизненного мира как царства необходимости, где

свобода заведомо дискредитируется её предвзятым рассмотрением по линии причин и следствий. Бытие фиксируется в состоянии раскола, субъектно-объектном дуализме, который в одном из своих модусов предстаёт противоречивой диспозицией имманентного и трансцендентного. Характерно, что Бердяев не ограничивает трагизм миропорядка гносеологической ошибкой. Великий раскол бытия – не проблема человеческого непонимания, не проблема недостатка знания. Превратное понимание действительности человеком – лишь результат онтологического разлада, неизбежная защитная реакция на него. Сам разлад коренится в *контрвременной бездне*, что является одной из самых радикальных, спорных и вместе с тем – ключевых тем творчества Бердяева. Он пишет: «Существование этой таинственной бездны, этой глубины иррационального и обуславливает собой символизм, который есть единственный путь богопознания и богомудрия» [7, с. 56].

Мы учитываем этот аспект, но в рамках данной статьи не детализируем его. Это грозило бы неизбежным углублением в теологическую (в частности, христологическую) проблематику, которая, на наш взгляд, заслуживает отдельного рассмотрения. Отметим лишь, что, исходя из указанных предпосылок, Бердяев полагал недостаточным изменить взгляд на мир. От человека требуется связать смысл бытия с творчеством, осмыслить последнее как великое делание, решиться проявить свою активность в мире не столько в силу изменчивых внешних обстоятельств, сколько в силу необоримого внутреннего зова. Необходимо подчеркнуть, что творческое одухотворение для Бердяева не является практикой личного спасения. Принципиальным является именно сочетание индивидуального творческого достижения и всеобщей духовной пользы. Важно заметить, что объективация, навязывая человеку себя в качестве общепринятой метафизической схемы «имманентное-трансцендентное», неразрывно связана с восприятием мира через статичную призму линейных причинно-следственных связей. Значит, она навязывает покорность необходимости и нивелирует потенциал свободных проявлений духа. Мышление и бытие, по Бердяеву, не совпадают, но находятся в неразрывной связи, которая проявляется как соотнесенность высшей, эсхатологической идеи и повседневного, однако «за-

ряженного» трансцендентным проектом действия: «Царство Божье не только ожидается, оно создается, начинает создавать уже здесь и сейчас на земле. Это требует активного, творческого понимания эсхатологии» [8, с. 271].

Таким образом, конец объективации становится желательным именно в силу оптимистической тенденции Бердяева к преодолению зла, в силу вышеупомянутого этоса великой надежды. Очевидно, что конец объективации стал бы концом исторического времени. Отсюда следует, что завершение истории является для Бердяева желанным, причём не просто как завершение некоего объективного процесса в рамках всеобщего времени, который мы могли бы назвать историей, а завершение истории как таковой, т. е. конец, прекращение времени.

Отношение Бердяева к мировому процессу в своей основе не отличается от традиционного апокалиптического ожидания, с последующим свершением духовного царства. Подобная концепция присуща многим мировоззренческим системам. Так в чём же заключается философское своеобразие эсхатологии Бердяева? Ответ на этот вопрос связан с тем, как русский философ развивает базовую установку победы над временем.

Прежде чем определить, в чём заключается смысл истории, Бердяев утверждает необходимость наличия этого смысла как такового. Под смыслом здесь следует понимать оправданность тех или иных событий, фактов бытия в контексте определённой высшей цели. Русский философ утверждает смысл истории через моральный императив. История должна быть оправдана, иначе индивидуальное человеческое существование становится абсурдным, что для Бердяева категорически недопустимо. Предыдущие, нынешние и грядущие поколения людей не должны стать расходным материалом на пути к идеальному миру, что лежит за пределами истории. Преображённый мир в будущем исторического времени попросту невозможен, поскольку в таком случае предшествующие ему поколения как раз оказались бы лишь средством для исполнения эпохи радости, наслаждаться которой смогут лишь поколения счастливых, избавленные через труд и жертву своих героических предшественников от трагических аспектов бытия. Таким образом, императив Бердяева является этически обоснованным. Можно характеризовать его как гуманистический,

но с одной важной оговоркой: человеколюбие Бердяева уклоняется от обобщающей, абстрактной любви к человечеству как биологическому виду и масштабируется до желания оправдать каждую человеческую жизнь, каждую частную судьбу в отдельности. Оправдать в данном контексте значит показать, что вклад каждого человека в реализацию царства Божия возможен, а следовательно, ни одна жизнь не лишена высшего смысла – трансцендентного, преодолевающего историю с её объективацией и созидающего новый мир. Эта всеобщая причастность пока что лишь потенциальна и должна быть реализована, актуализирована через активное делание, через свободное творчество. Так, оправдание человечества, его роли в истории оборачивается экзистенциальным заданием и ещё одним этическим императивом.

Ещё Василий Зеньковский отмечал «основоположное значение моральной сферы во всём творчестве Бердяева» [11, с. 722]. Выше речь шла о том, что человек в своей частной судьбе не должен оказаться лишь средством достижения всеобщего благополучия, и этим Бердяев задал неизбежность царства Божия как некоторого горизонта мечты, свершение которого должно совпасть с упразднением времени. Этот аспект историко-философской мысли Бердяева – связь человеческой свободы и божественного обетования – затрагивает Якоб Таубес, когда пишет, что «согласно Николаю Бердяеву, в котором примечательным образом соединяются Восток и Запад, история может совершаться лишь потому, что Бог принял свободу» [14, с. 11].

Ещё христианским теологом Оригеном спасение мыслилось для всех без исключения. Бердяев относится к этой идее с симпатией. В частности, он пишет: «... я не могу спастись индивидуально, изолированно, пробираться в Царство Божье, рассчитывая на свои заслуги <...> Рай невозможен для меня, если близкие мои, родные мне или даже просто люди, с которыми мне приходилось быть вместе в жизни, будут в аду...» [3, с. 236]. Русский философ делает акцент на необходимости личного, активного и творческого участия в деле всеобщего спасения. Тем самым он усиливает индивидуальный жизненный потенциал возможностью уникального вклада в благодеяние других, ближних и дальних. Очевидно, что перспектива проявления свободного духа через творчество, или, иначе

говоря, творчество через свободу, неразрывно связана с невероятной ответственностью. Пройдя через стадии этоса надежды и этоса гуманизма, эсхатологическая тема Бердяева раскрывается этосом ответственности – и он вновь делает это через императив: «Человек должен принять на себя ответственность не только за свою судьбу и судьбу своих ближних, но и за судьбу своего народа, человечества и мира» [3, с. 322]. Действительно, возможность сделать вклад во всеобщее спасение от пут объективации, предполагает актуализацию личной ответственности. Порой религиозному сознанию всеобщее спасение представлялось зоной божественной ответственности, но Бердяева такой подход категорически не устраивает. Из модальности пассивного упования чаяние «жизни будущего века» должно преобразиться в исполненность персональным мессианским проектом.

Заметим, что бердяевская концепция вклада в вечностьотягчена важной проблемой. Если царство Божье неизбежно – а на утверждении этой неизбежности основан весь его эсхатологический нарратив – тогда не все ли равно, сделает или не сделает какой-либо индивид собственный творческий вклад в этот процесс? Зачем стараться индивидуально, к чему персональный мессианский пафос, если можно относительно пассивно и спокойно ждать «конца света» и наступления принципиально иного бытия, спасительного, свободного от объективации? Эта имманентная проблема ставит под вопрос легитимность эсхатологической идеи в качестве проводника творческих сил и, как может показаться на первый взгляд, оставляет эту идею в лучшем случае в регистре благородного обмана для неискушенных умов, а в худшем – в формате противоречивого, морализирующего мечтательства. Данная претензия является общим местом в критике позиции русского философа. Какой ключ, какую путеводную нить использует мыслитель для выхода из этого тупика?

Дело в том, что Бердяев, не ставя себе задачу выразить рациональным языком принципиально невыразимое, тем не менее манифестирует особенную концепцию времени – другого, «хорошего» времени, которое он также называет экзистенциальным. По его словам: «... для самой глубины бытия, для жизни божественной предполагается существование ка-

кого-то хорошего истинного времени, не противоположного вечности, а представляющего внутренний момент самой вечности, некоторую эпоху вечности» [4, с. 67].

Размышления о возможности и необходимости исторического вклада в вечность должны пройти процедуру философской легитимации, с тем чтобы проявить себя не просто как некий сентиментально-мотивирующий посыл, но именно как нравственный долг. Упрощенно говоря – следует уяснить, почему для вечности, для победы над временем и над объективацией важен и нужен вклад каждого, почему, как полагает Бердяев, «мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня. Моя неудача, неудача любого существа будет и мировой, всечеловеческой неудачей» [8, с. 277].

Без участия свободы царство Божие оказывается нелегитимным проектом. Верующий субъект может полагать, что оно придёт и без его участия. Но всё не так в экзистенциальном времени. Здесь причина и следствие не линейны. Их связь таинственна, мистериальна, антиномична – и познать её можно только интуитивно и деятельностно, т. е. как процесс, в который непосредственно вовлечён сам философствующий субъект, причём вовлечён всем своим существом, своей экзистенцией, своими потом и кровью, своим трудом и своей смертью. Нет смысла пытаться понять эту связь как стабильный онтологический факт, к осознанию которого мышление подходит как бы со стороны. Сверхзадачей человечества является победа над временем, и рассуждать в логических категориях о том, как сказывается делание в истории на судьбе человечества в вечности – проблематично.

Важно понимать, что свобода и необходимость в экзистенциальном времени вступают в нелинейную диалектику. Если будущее уже наступило в вечности, тогда настоящее является необходимой, как бы заранее утвержденной в вечности прелюдией к победному эсхатологическому маршу. Можно было бы предположить, что прошлое в своем волевом творчестве, своем жертвенном героизме уже сделало свой вклад и находится в стадии ожидания вечности. Однако вечность – это не очередное время в будущем, а значит, и прошлое находится не столько в ожидании вечности, сколько в актуальном, живом процессе духовного перехода, является таким же ак-

тивным деятелем на поле духовной брани, как и настоящее. Ещё ничего не решено, и никогда не будет решено во времени. Ведь времени – нет, если его понимать как дискретные, пусть и последовательные, моменты. То, что есть – это повседневное бытие, с его врожденным пороком объективации. Экзистенциальное время реальнее, чем сущее, историческое время, но дело не ограничивается их разведением. Речь идёт о взаимопроникновении испорченного времени и вечности, точкой соприкосновения которых является для человека творческая жизнь в духе, свободная активность, ориентированная на горный мир. Это представление Бердяев неоднократно формулировал в своих трудах, приведём всего одно характерное высказывание: «...весь мировой и исторический процесс может быть вобран в вечность, и тогда он есть внутренний момент в свершении мистерии духа» [8, с. 286].

Если, исходя из воззрений Бердяева, возможность, а главное – необходимость для каждого человека реального вклада в победу над временем становится обоснованной, то попробуем определить, что даёт нам подобный философский подход в отношении повседневно жизненном. Мы видим, что русский философ не желает отдать человека на откуп будущему. Исключительно прагматический смысл существования для него также неприемлем. Безусловно, Бердяев не отказывается от идеи личного вклада человека во всеобщее благоденствие. Личный героизм, жертва жизнью, трудом, временем ради потомков не дискредитируется как моральное явление. С другой стороны, и это принципиально, личный вклад должен стать именно вкладом в вечность. Временное человечество более ценно, чем временный человек, но ещё более ценен – человек вечный. Ведь времени – нет. Об этом Бердяев знает от Августина, который дезавуирует, разоблачает устоявшиеся представления о времени в своей «Исповеди»: «Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, не прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трёх времён: прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего» [1, с. 300]. Существует только история и только она по-настоящему реальна. Степень её реальности колеблется в зависимости от того, насколько

явно в ней раскрывается экзистенциальное измерение персонального творчества.

Следует помнить, что история, согласно Бердяеву, не равна последовательности временных фрагментов. Слияние исторических горизонтов образует вечную реальность. Горизонт прошлого – это наш взгляд на былое как действующее в настоящем. Горизонт настоящего ориентирован и на историческую память, и на исторический проект. Горизонт будущего открыт по определению – ведь ещё ничего не решено. От живого прошлого, от пробудившегося настоящего зависит как будущее, так и обобщающая все времена сверх-реальность царства Божия.

В попытке приблизиться к осознанию этой парадоксальной интуиции, Бердяев предложил концепцию экзистенциального времени. Философ отказывается от принципиального разрыва между миром подлунным и миром божественным, преображённым. Он сохраняет дистанцию между мирами и тем самым отрекается от монизма и пантеизма, но только с тем, чтобы возвести между ними мост, установить его на границе таинственного перехода между пластом исторического и утопией внеисторического. Сам ритуал перехода не остается фигурой умолчания – и это вовсе не экстатическая трансгрессия в бессознательное, не мистический опыт откровения, а вполне понятное для рационального сознания творческое делание. Бердяев располагает свой философский континуум в виртуальном пространстве синхронности двух ориентаций – повседневной и вечностной.

Уместно задаться вопросом, а почему именно творчество заявлено Бердяевым в качестве деятельного вклада в вечность, а не, допустим, вера, законопослушность, молитвенное правило, или по крайней мере труд. Ясно, что конец времени, конец истории для Бердяева как неизбежен, так и желателен. Неизбежность конца времён и его желательность причастны к отрицанию Бердяевым абсурда, к волевому утверждению смысла человеческого бытия. Абсурд отрицается через смысл, но смысл утверждается именно через творчество. Русский философ связывает творчество с решительным волеизъявлением, с духовной свободой, которая сказывается в создании новых фактов культуры – философских, поэтических, живописных, а также и в явлениях социально-политических,

этико-правовых, научных. Бердяев не довольствуется сентиментальным признанием акта творчества как чего-то возвышенного. Он утверждает, что именно творчество является живым проявлением, а значит – и подтверждением динамической свободы духа через те события в историческом процессе, где, выражаясь с известной долей условности, происходит синхронизация времени и вечности. По сути, именно ситуацию творческого озарения, охваченности утончённым энтузиазмом Бердяев и относит к экзистенциальному времени.

В моменты *ослабленной реальности* время закрыто объективацией от общения с вечностью и тогда оно теряет реальность, становится пародией, симулякром, превратным пониманием прошлого как набора случайных фактов и ошибочных жестов, лживой интерпретацией новостной сводки, неоправданным футуристическим прогнозом.

Значит, ответственность за утверждение реальности в её трансцендентной полноте лежит на творцах – именно на основании того, что они *призваны*, что они в своем сознании фиксируют зов вечности, отражают его и в акте этой рефлексии осознают свою обязанность принять участие в духовной мобилизации, во время которой, талант и даже гениальность, перестают быть лишь привилегией, от которой можно при желании отказаться, и становятся почётным долгом. Если человек может творить – значит он должен творить, поскольку он призван духом, и манкировать этой привилегией, уклоняться от призыва вечности – неэтично. Достойным ответом на *призыв*, аутентичной рефлексией становится творчество. Отсюда – недоумение Бердяева по поводу того, что великих художников и поэтов никогда не канонизировали, в отличие от аскетов, царей и военачальников. Гениальность, возможность творчества не является безвозмездным даром, мимолётным моментом удачи. Позыв к творчеству, некий художественный или деловой талант, искра творческого энтузиазма, столь часто гаснущая то от обилия повседневных дел, то от неверия в самого себя, то осознанно гасимая аскетическим сознанием как претензия на самовозвышение – перестает быть всего лишь даром. Это вызов, команда, задание совершить бросок в направлении вечности. Он неизбежным образом связан с принятием пол-

ной ответственности за свою личную судьбу, за судьбу своего народа, человечества в целом.

Судьба – это не биография. Жизнь в подлунном мире есть лишь отблеск, символ вечной, спасительной судьбы. В экзистенциальном времени Бердяева происходит слияние вечности и воли, созерцания и дела в едином ритме. Личность перестает быть изолированной, исчезает разрыв между «я» и пустотой, прагматикой и утопией, актуализируется единое смысловое поле, в котором неуместным становится акцент на противоречиях между физикой и метафизикой.

В экзистенциальном времени должна случиться мистерия жизни. Люди должны вкусить плоды победы над вечностью, и сделать это можно прежде всего через творчество. «При более глубоком взгляде на творчество можно сказать, что в нем есть элемент профетический <...> оно пророчествует об ином <...> преображенном, состоянии мира. Но это значит, что творческий акт эсхатологичен, в нем сказывается невозможность довольствоваться этим данным миром, в нем кончается этот мир и начинается иной мир» [8, с. 251]. Через творчество утверждается свобода, и поэтому оно укореняется в вечности. Бердяев предполагает через творчество достигнуть «сдвига в глубине человеческой природы как онтологической реальности» [2, с. 139].

Интересно, что творчество и его смысл, по Бердяеву, можно рассматривать и как противовес творческому эгоизму. Человек делает вклад в вечное блаженство, и для защиты от естественного пессимизма, связанного с тем, что в историческом времени прагматический эффект (и с точки зрения эгоизма, и с точки зрения альтруизма) творческого делания никогда не гарантирован. Бердяев пишет: «Исключительная погружённость в кризис личного творчества и страх собственного бессилия – безобразно самолюбивы» [5, с. 18].

Как отмечает исследователь творчества Бердяева В. Н. Порус, из трудов русского философа следует, что «прорыв к “иному” миру невозможен вне культуры. Это дело тех, кому культура обязана своим существованием, людей, постигающих мистическим чутьём глубину духа, внемлющих его призыву» [12, с. 175]. Время построения непротиворечивых онтологий давным-давно прошло, к тому же мы живем в эпоху смены

социально-политических формаций, в то время, когда «нельзя спать». Н. А. Бердяев утверждает волю как инструмент вклада во всеобщее спасение. Это – не воля к абстрактному саморазвитию, не воля к вкладу в прогресс цивилизации, ни даже жертвенная воля. Это воля, по сути, мессианская, и уж точно – героическая. Мы видим, что экзистенциальная философия Бердяева обоснована религиозным оптимистическим взглядом на реальность. Личность перестает быть изолированной от метафизической инстанции, и внутри этого обособленного и защищённого пространства возникает возможность осмысленного самосовершенствования, духовно оправданного творческого труда. «Только переход к христианству эсхатологическому, к свету, идущему от грядущего, может вновь сделать христианство творческой силой» [8, с. 263]. А. Г. Дугин пишет о том, что Бердяев с помощью эсхатологии разрешает «противоречия между свободой и роком» [9, с. 617].

Заметим, что христианство эсхатологично в самых своих истоках. «Эсхатология – это кульминация Священного Писания, ибо конец света обнаружит религиозный смысл человеческих деяний и люди будут судимы по своим поступкам», – констатирует М. Элиаде, и он же указывает, что постепенно церковь сместила фокус сознания от апокалиптического к мирскому, т. е. «приняла мир таким, каков он есть» [15, с. 70, 72]. Бердяев разрабатывает в своих трудах эту сложную теологическую проблематику даже более методично, включая в неё критику церкви. Острие этой критики направлено на нивелирование идеи конца времён в богословском дискурсе. Бердяев аранжирует апокалиптическую тему такими установками, что для человека, принявшего их, становится невозможным пассивное ожидание конца времён. Даже уготовление личного спасения, будь то через покаяние, или через благие поступки, становится недостаточным. От каждого человека зависит свершение царствия небесного. Парадоксальным образом, оно неизбежно и всё же не гарантировано.

Сам Бердяев никогда не стеснялся антиномичности своей философии: «Апокалиптический план, к которому мы относим наступления конца мира, разрешение всемирной истории нельзя мыслить ни совершенно имманентно, ни совершенно трансцендентно <...> Это и есть антиномическая для нашего

рационального сознания проблема отношения времени и вечности <...> Так и внутри самой истории <...> дан апокалипсис как иное измерение её» [6, с. 265–266]. Согласно русскому философу, человек должен прислушиваться к истории, к актуальной событийности с целью не пропустить обращённый лично к нему зов реальности, которая включает в себя не только настоящее, но и будущее, и прошлое. Реально в конечном счёте только историческое. Философия имеет дело не с двумя сторонами расколотой личности, «несчастливого сознания», а с реальным действием в зоне философского пограничья, умозрительной «ничьей земли», в зоне между фактической насущностью и метафизической мечтой. Мы имеем дело с территорией высокой философской мощности, где аккумулируется абстрактная энергия веры, которая в свою очередь индуцирует конкретные творческие процессы. А. А. Ермичёв даже полагает, что в сознании Бердяева «творческая свобода человека таинственно трансформируется в Богоданную – творчество есть исполнение воли Божьей» [13, с. 22]. Редко философия бывает столь жизненно эффективной, как у Бердяева. Еще реже религиозное сознание получает от философии столь конкретные мирозадающие задачи. «Эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределённого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа. Эон конца есть раскрытие Духа» [8, с. 286].

Выводы

Наиболее перспективный, жизненно значимый аспект эсхатологии Бердяева – это тема перехода от религиозной покорности судьбе к манифестации индивидуальной воли к творчеству. Такая воля принимается как дар свыше, уникальная возможность вклада, и всё же – как нравственный долг перед предками, современниками и будущим поколениями. Это долг перед вечностью, внутренними аспектами которой являются отдельные временные отрезки, отдельные эпохи. Такова философская интенция того религиозного сознания (вне зависимости от конфессиональной принадлежности, хотя сам Бердяев и оставался всю свою жизнь в лоне православной церкви), которое стремится свою веру обосновать не доказа-

тельностью, а целью, т. е. сделать ее осмысленной, а жизнь – активной, плодотворной и в конечном счете – мирозозидающей.

Фактически эсхатологический посыл Бердяева – это основа уникальной стратегии той повседневности, которая по умолчанию ориентирована вертикально. Его философия – программа для человека, который желает обрести традиционные ориентиры в хаотическом мире. Причём ориентация идёт не на восстановление формальных признаков традиционного общества, а на возрождение в современных формах его внутренней, сущностной ориентации. Тигр современной цивилизации не должен быть сокрушен обскурантистским жестом. Он должен быть оседлан, покорён сильным, ответственным, свободным субъектом. Главное здесь – это утверждение воли жертвенной, однако счастливой, не наивно альтруистической, а осознанно героической, без двусмысленностей, связанных с отрицанием себя и собственного спасения. Индивидуальность не менее ценна, чем всеобщее благо, однако не по причине приоритета *свободы-от*, а поскольку личное и всеобщее оказываются таинственным образом связаны в эсхатологическом процессе всеобщего деятельного спасения.

Современные исследователи русской философии пишут: «Надо признать, что в антроподицейном персонализме Бердяева много символизма, много романтики, но именно этой своей мистической возвышенностью, этой таинственной глубиной он влиял и продолжает оказывать влияние на развитие современной философской антропологии» [10, с. 226]. Бердяев, в сущности, обращается вообще ко всем творцам, ко всем талантливым людям, независимо от того, привержены они этосу великой надежды, верят ли они в другой мир или нет. Только ориентированным вертикально, т. е. на воссоединение человечества с превосходящим человеческую природу принципом бытия, может быть оправдано само творчество. Через вертикальную ориентацию творчество может быть избавлено как от подозрений в эгоизме, так и от самоубийственной рефлексии о тщете повседневных попыток. Творчество – это мост между профанным и сакральным, между историей и вечностью, а точнее говоря, – место их встречи, их совместное бытие. Действительно, восстановление воли к творчеству в её правах, этическое узаконивание деятельности, в том числе

философской, её ориентация на Традицию в эпоху, отягчённую либеральными идеями и нигилизмом, становится возможным только в ракурсе неизбежного конца времён.

Список литературы

1. Аврелий Августин. Исповедь / пер. с лат. М. Сергеевко. – СПб.: Азбука-классика, 2011. – 400 с.
2. Бердяев Н. А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). – М.: Канон+, 2004. – 448 с.
3. Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
4. Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье. – М.: Канон+, 2016. – 448 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: АСТ, 2007. – 668 с.
6. Бердяев Н. А. Философия неравенства. – М.: ИМА-пресс, 1990. – 288 с.
7. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
8. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
9. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. – М.: Академический проект, 2020. – 980 с.
10. Замалеев А. Ф., Замалеев Ф. А. Начальный курс русской философии: Историческое введение. – СПб.: Петрополис, 2016. – 288 с.
11. Зеньковский В. История русской философии. – М.: Академический проект, 2001. – 880 с.
12. Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 336 с.
13. Н. А. Бердяев: pro et contra / сост. А. А. Ермичев. – СПб.: РХГИ, 1994. – 573 с.
14. Таубес Я. Западная эсхатология / пер. с нем. А. Шурбелёв. – СПб.: Владимир Даль. – 2023. – 427 с.
15. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В. Большаков. – М.: Академический проект, 2014. – 235 с.

References

1. Avreliy Avgustin (2011) *Ispoved'* [Confession]. Sankt-Peterburg: Azbuka. (In Russian).
2. Berdyayev, N. A. (2004) *Mutnye liki (Tipy religioznoy mysli v Rossii)* [Muddy faces. Types of religious thought in Russia]. Moskva: Kanon+. (In Russian).
3. Berdyayev, N. A. (1993) *O naznachenii cheloveka* [About the appointment of a person]. Moskva: Respublika. (In Russian).
4. Berdyayev, N. A. (1994) *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the free spirit]. Moskva: Respublika. (In Russian).
5. Berdyayev, N. A. (1995) *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The kingdom of the spirit and the kingdom of Caesar]. Moskva: Respublika. (In Russian).
6. Berdyayev, N. A. (2007) *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka* [The meaning of creativity. Experience of justification of a human]. Moskva: AST. (In Russian).
7. Berdyayev, N. A. (2016) *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The meaning of the history. New Middle Ages]. Moskva: Kanon+. (In Russian).
8. Berdyayev, N. A. (1990) *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Moskva: IMA-press. (In Russian).
9. Dugin, A. G. (2020) *Noomakhia: vojny ума. Ruskij Logos III. Obrazy russoj mysli* [Noomachia: wars of the mind. Russian Logos III. Images of Russian thought]. Moskva: Akademicheskij proekt. (In Russian).
10. Eliade, M. (2014) *Aspekty mifa* [Aspects of myth]. Moskva: Akademicheskij proekt. (In Russian).

11. Porus, V. N. (2007) *N. A. Berdyaev i edinstvo evropeyskogo dukkha* [N. A. Berdyaev and the unity of the European spirit] ed. by. Moskva: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey. (In Russian).

12. *N. A. Berdyaev: pro et contra.* (1994) [N. A. Berdyaev: pro et contra]. Sankt-Peterburg: RKHGI. (In Russian).

13. Taubes, Ya. (2023) *Zapadnaya ehschatologiya* [Western eschatology]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).

14. Zamaleev, A. F., Zamaleev, F. A. (2016) *Nachal'nyj kurs russskoj filosofii: Istoricheskoe vvedenie* [Beginning Course of Russian Philosophy: Historical Introduction]. Sankt-Peterburg: Petropolis. (In Russian).

15. Zen'kovskij, V. (2001) *Istoriya russskoj filosofii* [The history of Russian philosophy]. Moskva: Akademicheskij projekt. (In Russian).

Об авторе

Кузнецов Дмитрий Александрович, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0002-1661-1685; e-mail: kuznetsow@vk.com

About the author

Dmitrij A. Kuznetsov, postgraduate student, St. Petersburg State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0002-1661-1685; e-mail: kuznetsow@vk.com

Поступила в редакцию: 21.12.2023
Принята к публикации: 30.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 21 December 2023
Accepted: 30 January 2024
Published: 22 March 2024

Духовные основания сознания в философии С. Л. Франка

О. А. Канышева

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

Введение. В статье рассматривается трактовка проблемы сознания в философии С. Л. Франка в контексте философской тенденции конца XIX – начала XX в. к деонтологизации сознания. Философ изучает идеи разных мыслителей во вневременном контексте, видя их самобытность и уникальность при постижении идеи всеединства.

Содержание. Несмотря на популярность психоанализа, С. Л. Франк игнорирует фрейдовскую концепцию структуры души и создает свое, метафизическое понимание души, которая имеет мистическое свойство быть открытой в своей глубине иной реальности, нежели природа. Описание духовного опыта постижения души приводит творческую мысль Франка к пониманию души как индивидуальной духовности, укорененной изначально во всеединстве, благодаря которому мы имеем опыт безусловного бытия. С. Л. Франк дает рабочее определение сознания, которое имеет такие модусы бытия как «Я», или как душа. В первом случае сознание отделяет себя от других сознаний, рассматривает себя как отдельная личность. В другом случае, сознание понимается как непосредственное переживание бытия, которое не противостоит сознанию как объект и является единством субъекта и объекта. «Я» как психический субъект противостоит «я» как духовному субъекту. Сознание возвышается до живознания благодаря интуиции, как единство жизни и знания. Наше сознание в потенциальной форме есть абсолютное бытие, как всеединство, или полнота бытия. Сознание есть единство переживания и направленности на предмет, которое пребывает в абсолютном бытии, или в самосознании. Чувствующее сознание, или мыслящее чувство есть любовь, постигаемая как полнота бытия, или благо.

Выводы. Проблема сознания стала маргинальной в дискурсе современной культуры, которая рассматривает его как симулякр по причине прагматизации и утилитаризации духовных ценностей, что превращает человека в вещь, случайность природы, мгновение бытия. С. Л. Франк показывает, что человек есть метафизическая реальность и в этом смысле он превращается в условие самого бытия, так как является проводником подлинной, а не кажущейся реальности. Методологией философа является идея трансрациональности, определяющей границы разума и выходящей на уровень мистической интуиции в постижении безусловной реальности. Цельность философии С. Л. Франка позволяет увидеть человека в системе природной, духовной и социальной жизни, где на каждом уровне разворачивается система диалога человека с абсолютным началом, или с живой реальностью. Идея всеединства позволяет философу увидеть человека связующим звеном между разными уровнями реальности через духовную жизнь сознания, которое содержит в себе иерархию бытия. Дихотомия духа и мира выражается в осознании человеком дуализма самой реальности.

Ключевые слова: всеединство, дух, душа, духовность, реальность, сознание, «мы», «я», «ты».

Для цитирования: Канышева О. А. Духовные основания сознания в философии С. Л. Франка // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 50–65. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_50. EDN: VAMXTR

Spiritual Foundations of Consciousness in the Philosophy of S. L. Frank

Ol'ga A. Kanysheva

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

Introduction. The article examines the problem of consciousness interpretation in the philosophy of S. L. Frank in the context of the late XIX – early XX centuries philosophical tendency to deontologize consciousness. The philosopher studies the ideas of different thinkers in a timeless context, seeing their originality and uniqueness when comprehending the idea of unity.

Content. Despite the popularity of psychoanalysis, S. L. Frank ignores Freud's structure of the soul concept and creates his own metaphysical understanding of the soul, which has the mystical property of being open in its depth to a reality other than nature. The description of the spiritual experience of comprehending the soul leads Frank's creative thought to the understanding of the soul as an individual spirituality, rooted initially in unity, thanks to which we have the experience of unconditional being. S. L. Frank gives a working definition of consciousness, which has such modes of being as "I", or as a "soul". In the first case, consciousness separates itself from other consciousnesses, considers itself as a separate person. In another case, consciousness is understood as a direct experience of being, which does not oppose consciousness as an object and is the unity of subject and object. The "I" as a psychic subject opposes the "I" as a spiritual subject. Consciousness rises through intuition, as the unity of life and knowledge. Our consciousness in its potential form is an absolute being, as an all-unity, or the fullness of being. Consciousness is the unity of experience and focus on an object, which resides in absolute being, or in self-consciousness. Feeling consciousness, or thinking feeling, is love, comprehended as the fullness of being, or goodness.

Conclusions. The problem of consciousness has become marginal in the discourse of modern culture, which considers it as a simulacrum due to the pragmatization and utilitarianization of spiritual values, which turns a person into a thing, an accident of nature, an instant of being. S. L. Frank shows that a person is a metaphysical reality and in this sense he turns into a condition of being itself, since he is a conductor of genuine and not the apparent reality. The philosopher's methodology is the idea of transrationality, which defines the boundaries of reason and reaches the level of mystical intuition in comprehending unconditional reality. The integrity of Frank's philosophy allows us to see a person in the system of natural, spiritual and social life, where at each level a system of dialogue between a person and an absolute beginning, or with a living reality, unfolds. The idea of unity allows the philosopher to see a person as a link between different levels of reality through the spiritual life of consciousness, which contains a hierarchy of being. The dichotomy of the spirit and the world is expressed in a person's awareness of the dualism of reality itself.

Key words: all-unity, spirit, soul, spirituality, reality, consciousness, "we", "I", "you".

For citation: Kanysheva, O. A. (2024) Dukhovnye osnovaniya soznaniya v filosofii S. L. Franka [Spiritual foundations of consciousness in the philosophy of S. L. Frank]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 50–65. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_50. EDN: VAMXTR

Введение

Творчество С. Л. Франка связано с продолжением идей В. С. Соловьева, но при этом заметно отличие, которое заключается в том, что философ больше уделяет внимание синхронному методу изучения сознания, тогда как В. С. Соловьев рассматривает проблему сознания диахронно. «Сравнение произведений обоих мыслителей до такой степени затруднительно (несмотря на близость, их построение и содержание существенно отличаются друг от друга), что современный исследователь, принимая во внимание учение о всеединстве, мог бы усмотреть во Франке систематизатора Соловьева» [20, с. 18]. Если для В. С. Соловьева сознание является единым понятием, то С. Л. Франк видит необходимость глубинного изучения сознания и раскрытия его уровней, таких как переживание, предметное сознание, самосознание. С. Л. Франк, как и В. С. Соловьев стоит на стороне метафизики в понимании сознания и критически относится к материалистической и позитивистской концепции сознания, согласно которым сознание является случайностью природы и должно изучаться в психологии как эмпирическая проблема. Философ не соглашается с рассмотрением проблемы сознания в отрыве от бытия и от общества, так как видит интенциональную природу сознания, где общество выступает особой формой сознания.

В истории философии есть ряд философов, которые рассматривают проблему сознания онтологически, такие как Платон, Плотин, Н. Кузанский, Лейбниц, Спиноза, Шеллинг, Фихте, что служит опорой для философской аргументации С. Л. Франка. Философ полагает, что проблема сознания в современной философии лучше всего раскрывается в литературе, чем в науке, что говорит о сомнительности научного подхода к изучению сознания, которое имеет иную природу, чем тело. Необходимость философского подхода к изучению сознания сохраняется и вызывает интерес к метафизике как единственно верному пути в понимании природы сознания. «Бытие, по Франку, мы открываем путем погружения в глубины нашего Я с целью непосредственного созерцания того, что обнаруживается в этих глубинах. Сознание – это созерцание, интуиция, прямое видение реальности, прямое ее переживание. Сознание, подчеркивает философ, есть живое знание, знание-переживание, знание-бытие, знание-жизнь» [4, с. 109].

В отличие от европейской мысли, С. Л. Франк полагает сделать основным методом своего постижения природы сознания принцип всеединства, который он прослеживает в разных философских учениях. «Франк в терминах философии всеединства (но в значительно более углубленном и развернутом виде, чем, например, Вл. Соловьев) мыслит то же самое, что и Хайдеггер в терминах экзистенциальной аналитики присутствия или Шелер в терминах радикального эмпиризма» [2, с. 210]. Существует иерархия единств при одновременной тотальной *всесвязи* всего со всем. Для философа не существует дихотомии природы и человека, человека и общества, тела и души, Я и Другого. Единство *предзадано* и проявляется в разных формах. С. Л. Франк преодолевает дуализм Р. Декарта, эмпиризм позитивизма, субъективный идеализм Дж. Беркли, дарвинизм, современную философскую тенденцию, ориентированную на утилитаризм и прагматизм. «Безусловно неопределенная, т. е. бесконечная мочь принадлежит лишь целому как таковому – бытию как всеобъемлющему всеединству» [16, с. 250]. Целостное восприятие мира¹ позволяет С. Л. Франку увидеть взаимодействие актуального и потенциального, возможности и действительности, свободы и необходимости при изучении сознания. «Человек укоренен в мире, а тайны мира заключены прежде всего в самом человеке; мир очеловечен, и его невозможно постигнуть вне человека. Такова одна из главных идей Франка» [1, с. 7].

Содержание исследования

С. Л. Франк рассматривает сознание с позиции метафизики и уходит от анализа структуры сознания З. Фрейда, который выделяет три уровня сознания, но исключает их единство (у З. Фрейда, это, скорее всего, «борьба регионов»). Франк видит обусловленность сознания идеей целостности, что позволяет рассматривать сознание многогранно, онтологически, а не только со стороны его познавательной функции, как это принято в современной философии. «Но когда переживания и душевные движения сознаются как бы живущими во мне, возникающими изнутри, из глубин моего “я”, они суть для меня

¹ «Цельное мировоззрение есть, вместе с тем, самосознание человечества, уяснение абсолютной природы жизни, как единства теоретического сознания с практическим уяснение жизни, как стремления за пределы сущего к тому, что есть цель бытия, к абсолютно должному» [15, с. 85–86].

содержание той своеобразной, самораскрывающейся, сущей для себя реальности, которую я называю моим “я”» [19, с. 228]. Философ критикует психологию, как науку, которая не имеет предметом своего исследования душу, так как она скатывается в физиологию, физику, естествознание, психопатологию и не рассматривает духовный мир человека. Для познания души необходимо иметь ее в опыте переживания, на что неспособно отвлеченное научное знание, которое не видит душу в ее целостности, а изучает лишь ее отдельные состояния¹. С. Л. Франк называет такое отношение к душе человекоубийством, так как происходит уничтожение субъекта познания и появление «сознания вообще», или «царства объективной истины». «Признавать душевную жизнь только как частную область мира объектов, значит не замечать целого мира – внутреннего мира самого живого субъекта [17, с. 440].

Душевная жизнь человека наполнена потоком переживаний, которые представляют собой, по С. Л. Франку, живое единство знания. Душевная жизнь наполнена переживаниями, которые невозможно оторвать от объекта переживаний, поскольку тогда это будет уже не жизнь души. «Пусть попытается любящий отделить свое субъективное чувство любви от существа, на которое оно направлено, – и от любви вообще ничего не остается; пусть попытается тот, кто наслаждается симфонией, отделить звуки от своего музыкального настроения – и не будет больше никакого музыкального настроения» [17, с. 451]. Душевная жизнь представляет собой эстетическое восприятие, которое связано с опытом проникновения в мир через ценностное к нему отношение. «Согласно этому аспекту понимания любая реальность в сущностных своих основах прекрасна, но постижение ее красоты доступно только в чисто эстетическом акте, то есть при отключении разумно-рассудочной деятельности» [3, с. 342]. Предметное сознание занято внешним миром и игнорирует жизнь души, что приводит к опустошенности, отчаянию и депрессии, так как оно считает душевные волнения не стоящими внимания, хотя из них соткана вся жизнь.

В трактовке Франка, душа состоит из иерархии единств:

1) низшего «соматического» единства; 2) сверхчувственно-

¹ «Но в подлинном, последнем смысл быть это и значит сознавать или знать. Совершенно бессознательное бытие не есть бытие; быть значит быть для себя, быть себе раскрытым, быть самосознанием» [14, с. 104].

волевого единства; 3) идеально-разумного, или духовного единства. «“Низшая” и “высшая” часть души, будучи разнородными и относительно самостоятельными формирующими центрами, суть все лишь произвольные центры, передаточные инстанции некоторого более глубокого, связующего их первичного единства» [17, с. 556–557]. Взаимодействие всех уровней единств души сопровождается внутренней борьбой, связанной со стремлением самопреодоления и самовозвышения, с тягой к самооформлению и устремленности к высшему единству, которое есть сверхиндивидуально-всеобъемлющий свет разума. «Абсолютное бытие, как таковое, есть именно единство знания и бытия, чистое, совершенное бытие для себя, внутренняя самоосвещенность абсолютной жизни, лишь абстрактными сторонами которой являются предметное бытие и озаряющий его свет знания» [17, с. 578]. Духовная жизнь человека есть особая сфера бытия, в котором осуществляется переживание глубинного единства человека и мира, где происходит переход с субъективного знания на объективное, что постигается как укорененность человека в мире. Укорененность в духе переживается человеком как единство души и духа.

Социальная проблематика в философии С. Л. Франка звучит более откровенно, чем в творчестве В. С. Соловьева, на которого он часто ссылается, считая себя его продолжателем. Философ считает необходимым рассматривать проблему сознания в неразрывном единстве с обществом, тем самым указывая на социальную природу сознания. Система отношений человека и общества является своеобразным Космосом, который философ также видит аналогом социального порядка. «Только через уподобление природы общественному бытию, через усмотрение действия в ней того самого начала “закона”, той сдерживающей хаос силы порядка и права, которая творит общественную жизнь, человек в силах был впервые понять природу, а не только ужасаться ей, и создать науку о природе» [18, с. 91]. Взаимопроекция сознания, общества и природы приводит к убеждению в гармоничности и целостности всех вместе взятых. С. Л. Франк видит необходимость рассматривать саму природу источником общественного начала, а Космос понимать «как государство богов и людей». Духовная жизнь простирается на общество и природу и представляет собой вселенское

единство. Философ не соглашается с представлением о сознании как антиподе мертвой природе. «Если природа впервые была понята по образцу человеческого, т. е. общественного, мира, то теперь хотят понять человека и общество по образцу природы – той природы, современное понятие которой, как комплекса слепых сил, имеет свое относительное оправдание именно только в ее противопоставлении сверхприродному, духовному существу человека и человеческого общества» [18, с. 92]. Человек смог создать науку о природе благодаря усмотрению в ней законов общественного порядка, где общество постигается как сверхприродное духовное существо.

Общество обладает природой сохранять свою целостность, которая является условием его существования и имеет конкретный характер. Исходя из этой идеи целостности возможен анализ самого общества. «Единство общества, общность порядка и форм жизни определяются ближайшим образом общностью человеческих потребностей, человеческой природы, и эта общность есть подлинное реальное единство...» [18, с. 43]. При этом нас не должны удивлять эмпирически наблюдаемые отношения между людьми, основанные на силе эгоизма, когда каждый хочет только для себя того, или иного блага, поскольку все люди практически хотят одного и того же. По причине одинаковой природы и одинаковых потребностей общество представляет собой общность жизни людей. Общество есть некоторое конкретное единство сознаний, которое обозначается местоимением «мы», что означает соборное единство всех «я». «Общество есть органическое единство всех «я» – «соборность», удерживаемая и управляемая универсальным законом «любви к ближнему»» [11, с. 361]. «Мы» есть первичное единство людей, или собирательное целое в его высшем значении. «Поэтому «мы» есть не множественное число первого лица, не «многие я», а множественное число как единство первого и второго лица, как единство «я» и «ты» («вы»)» [18, с. 51]. «Мы» является основанием для «я», «ты», «вы», «они», а также условием их разделения. «Общее как реальное единство конкретно дано в социальной жизни в первичном единстве «мы», в единстве, которое лежит не вне множественности индивидуальных членов общения, и само не имеет облика лично-индивидуального всеобъемлющего субъекта (облика

коллективного “я”); оно лежит в первичном единстве самой множественности, в том, что сама множественность отдельных индивидов может жить и действовать лишь как самообнаружение объемлющего и проникающего ее единства» [18, с. 52]. Самый простой биологический факт подтверждает это, так как, чтобы появилось «я», необходим был союз отца и матери, или «мы». Период взросления связан с воспитанием «я» в общении с другими, поэтому отрицать онтологическое всеединство человеческого бытия не имеет смысла. «Франк уверен, что подлинное бытие – трансценденция – является не предметным, а личностным» [10, с. 64]. Человек только потому конкретен, что он является членом общества как целостной реальности, или соборного бытия. «Прежде всего “мы” – это структура и жизни, и духа, заключенная в самой что ни на есть реальной жизни всякого “я”» [9, с. 274].

Между членами общества существует духовная связь, в основе которой лежит закон любви, как условие совместной жизни. Соборное единство основано на осознании общности жизни и признания друг друга и общности судьбы. Семья, религия, общность жизни являются уровнями соборности. Отношения между «мы», «я», «ты», «вы», «они» имеют индивидуальный характер и поэтому всегда конкретны, поскольку жизнь основана на любви к ближнему. «Общественное сознание есть именно не что иное, как такое сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальных целей» [18, с. 62]. Соборное сознание *сверхвременности* скрепляет мир эмпирического бытия невидимыми связями. «Соборность – это мистическое всемирное единение и единство человечества» [12, с. 190]. Социальная жизнь есть продукт деятельности сознания, которое создает стихию отношений из переживаний и волевых отношений между людьми.

Деятельная жизнь сознания связана с нравственными обязательствами перед собой и обществом, что заставляет человека признать свою высшую необходимость. Духовная природа человека есть нравственная предзаданность, которая заставляет его стремиться к самопреодолению, к тому, чтобы быть больше, чем он есть, в чем выражается его богочеловеческая природа. «В нравственном сознании, которое есть практическое выражение этой духовной природы человека,

человек, испытывая чувство должного, сознавая абсолютный идеал своей жизни, возвышается над своей эмпирической природой; и это возвышение и есть самое подлинное существо человека» [18, с. 76]. Духовность человека заключается в его социальности, всесвязности, в соборности существования, без которых невозможно сознание. Сознание усматривает свою сверхприродную сущность в обществе, которое мистично в своей объективации всеединства (в Боге). Бог и общество совпадают и являются некоторым мистическим таинством.

С. Л. Франк рассматривает современные теории общества и наблюдает в них тенденцию к временной идеологии, что делает их несовершенными. Сила эгоизма столь велика, что за лозунгами солидарности скрываются корыстные интересы. «Но все конкретные общественные идеалы относительно не только в том смысле, что зависят от эмпирических условий, от условий времени и места, но и в том, что ни один из них не есть абсолютное осуществление абсолютной правды, а только относительное и частичное ее осуществление» [18, с. 105]. Временная идеология не признает духовного закона общества, который онтологичен и изначально основывается на единстве «мы». Это приводит к тому, что человек неизбежно возвращается к тому, что становится рабом своих страстей. Миф о Сизифе рассказывает об абсурдности бытия человека. Только подчинение высшим духовным законам позволяет человеку преодолеть в себе эгоизм, выйти из эмпирической обусловленности и подчинить себя идее добра. Подлинная солидарность скрывается в религиозной заповеди, призывающей к любви к ближнему. «“Я” сознает в своих глубинах, в том, что в нем есть единственного и неповторимого, некую высшую ценность, нечто священное, от чего оно не только не может, но и не вправе отказаться» [18, с. 110]. Не борьба людей, классов, сословий друг с другом выходит на первый план, а служение друг другу в иерархизированном порядке, которое признает онтологическое единство людей друг с другом. «Из начала солидарности, вытекающего из онтологического единства “мы”, следует, что общественная связь слагается из малых союзов и объединений, где единство целого непосредственно зиждется на живой близости между конкретными людьми, на живом отношении человека к человеку» [18, с. 113]. Благодаря живому единству людей,

основанному на уважении и признании друг друга, существует крепкая основа для единства общества.

Человек, который лишен сознания, который не участвует в общественной жизни, превращается в животное, которое уклоняется от свободы быть человеком. Поэтому свобода для человека становится обязанностью и условием становления права, которое возводит обязанность человека быть свободным в закон его общественного поведения. Человек имеет свободу быть хозяином своей жизни, он усматривает в себе одновременно имманентное и трансцендентное начало духовной жизни.

Нужно осознать невозможность эмпирического равенства людей и увидеть в этом причину социального неравенства, что определяет их степень свободы. «Начало иерархии есть ближайшим образом природное, естественное свойство общества, в котором оно сходно с организмом, со всякой жизнью» [18, с. 118]. Иерархичность общества обусловлена его единством и является условием его функционирования, где каждая его часть выполняет определенную функцию. Нравственное служение обществу предполагает духовное превосходство одних над другими, что порождает школу ученичества, подражания, добровольное послушание духовной силе и мастерству. «Человек призван делать не то, что он хочет, а что по существу хорошо, что должно быть; но именно поэтому лучшие, более сведущие и умелые должны руководить худшими» [18, с. 121]. Подлинным условием авторитета выступает харизма человека, основанная на его объективной функции предназначенности для лидерства, где власть является служением обществу. В иерархии люди располагаются по степени полезности обществу на привилегированной лестнице, которая, соответственно, сопровождается разными степенями обязанностей. Таким образом, каждый человек должен занимать свое место для успешного функционирования целого, что проверяется успешностью работы общества, что в действительности служит постоянной ареной борьбы, конфликтов по причине соблазна властью.

Для понимания духовной природы жизни общества необходимо понять природу сознания, которое позволяет видеть единство природы, человека и общества. Сознание человека обладает способностью бесконечного саморасши-

рения, что не позволяет человеку замыкаться на самом себе и не впадать в иллюзию собственного величия, т. е. экстраполировать свой внутренний мир на внешний мир. «Но наше сознание потенциально объемлет бесконечность, что именно и обозначает, что бесконечность присутствует в нем или для него как темная, нераскрытая, непрозрачная бесконечность» [16, с. 210]. Углубление в процесс познания сопровождается осознанием бесконечности непознанного, от чего рождается страсть к познанию. В этом случае Бог становится символом «бесконечного сознания и познавательного всемогущества» [16, с. 214]. Человек для себя становится тайной, он схватывает непостижимое в самом себе, которое открывается сознанию интуитивно как иная реальность. Заметим, что термином «реальность» Франк обозначает всеобъемлющее бытие, которое характеризуется абсолютностью, [7, с. 313].

Наука, полагает С. Л. Франк, не выходит на онтологический уровень осмысления сознания, принимает за исчерпывающую очевидность научные факты. Философское сознание пытается схватить мир в его целостности и предельной полноте и вынуждено признать безосновность научных исследований, видя опору в реальности, которая самодостаточна, где «предметное бытие как бы вырастает из лона безусловного бытия и мыслимо лишь укорененным в последнем» [16, с. 276]. Психическое бытие сознания, или душевный мир, замкнуто и обусловлено неорганической и органической природой, что связывает его с жизнью животных и с жизнью собственного тела. «Психический субъект есть лишь малая частица бытия, которой противостоит вне ее весь объективный мир; он есть область «моего» в противоположность области «предстоящего мне». Но в сфере духовной жизни этот субъект способен выходить за пределы самого себя и расширяться принципиально до безграничности» [13, с. 358–359]. Область внутренней жизни души отличается тем, что в ней открывается тайный смысл бытия в его связи с сокрытым миром, в отличие от внешней жизни души, где ее судьба переживается как нечто хрупкое, случайное, бессильное. Человек живет в двух мирах: в предметном и интимном (душе). Во внутреннем бытии души (самобытии) происходит откровение реальности, которая постигается как всеединство. «Но уже тот бесспорный факт, что в непосред-

ственном самобытии есть и “бессознательное” или “подсознательное”, свидетельствует о том, что непосредственное бытие как таковое не совпадает не только с “познанным”, но и с “сознанным”, “обладаемым”» [16, с. 324]. Сознание многозначно и раздвоено¹, что заставляет нас признать его обращенность как на себя, так и на иное.

Сознание осуществляет трансцендирование вовне и соединяется с другими сознаниями. «“Чужую душу” нельзя ни видеть, ни осязать, нельзя вообще чувственно воспринять; а постулировать здесь “сверхчувственную интуицию” значило бы просто констатировать, что как-то сверхчувственно чужое сознание нам все же достижимо» [16, с. 349–350]. Взаимосвязь «я», «ты», «мы» предполагает обусловленность одного другим. Эта взаимообусловленность сознаний может выражаться амбивалентно, когда, с одной стороны, они находятся во взаимной конфронтации, а с другой стороны, – во взаимной любви. Любовь для С. Л. Франка является некоторым таинством, побеждающим эгоизм сознаний и направляющим к воссоединению, которое в духовной реальности уже едино. Мы есть «я», исходя из предзаданного основания, где все «я» есть «мы», что является условием возможности нашего общения. В этом значении обнаруживается социальная природа «я». «Что единичный человек, который уже биологически, по своему происхождению, обязан своим существованием соединению двух других людей – его родителей, и во всей своей материально-телесной, душевной и духовной жизни есть член некоего “общества” или “общения”, будь то семья, народ, государство, сословие, класс, вероисповедное общество, церковь и т. п. – это кажется на первый взгляд простым трюизмом; но, по-видимому, в настоящее время уже достаточно постигнута и обличена поверхностность и ложность некогда популярной индивидуалистической мысли, что человек есть по первоначальной своей природе обособленное единичное существо, которое лишь по соображениям целесообразности, через особое “соглашение” или “договор”, вступает в общение и “основывает” общество вместе с ему подобными другими людьми» [16, с. 378]. Бытие «мы» преодолевает противостояние сознаний и является условием отноше-

¹ «Так в обоих своих полюсах – света и тьмы, добра и греха – человек является лишь проводником света и тьмы, святости и демонических стихий в самой реальности» [6, с. 437].

ний «я» – «ты», где «вы» объемлет множество «ты». Внутренняя связь «мы» есть тайна любви, которая охраняется в мире при помощи холодного порядка.

Бесконечность души позволяет трансцендировать вовнутрь, где она выходит за пределы самой себя и соприкасается с иным, или с духовной реальностью. «И как раз душа человека оказывается в системе Франка главной точкой совпадения истинного божественного бытия и окружающего нас материального мира» [8, с. 74]. Душа сама является этим иным, что дает ей осмысленность собственного бытия и укорененность в нем. Франк поясняет это так: «Интимность отношения при этом так глубока, что непосредственное бытие, вступая в связь с бытием духовным, само уподобляется последнему и сливается с ним, так что оно имеет себя само как духовное бытие» [16, с. 393]. Единство души и духа трансрационально и предполагает одновременность их раздельности и взаимопроникновения, где имманентное есть переход в трансцендентное, что выражается в способности возвышаться над самим собой.

Выводы

Сознание имеет множество определений и представляет реальность, которая соединяет два мира: мир духа и мир природы, будучи явлением безусловного бытия. «Я» в последнем глубинном корне моего бытия сохраняю вечную и ненарушимую связь с Богом, так что, даже если я покидаю Бога, он не покидает меня, т. е. даже мое бытие без Бога остается бытием Бога со мной» [16, с. 475]. Бытие Бога в сознании переживается как любовь, что осознается как богочеловеческое бытие человека, где «мы», в котором укоренено «я», является богочеловечеством. Во всех работах С. Л. Франка прослеживается цельность мировоззрения философа, который видит необходимость духовной жизни человека как его смысл жизни, как условие познания и как сущность бытия. Резюмируя проведенное рассмотрение, тезисно выделим несколько основных выводов.

1. Философия сознания С. Л. Франка рассматривает иерархизированное всеединство как условие существования самого сознания.

2. Сознание имеет глубинные уровни своего бытия и тем самым укоренено в мире.

3. Природа сознания содержит принцип единства телесного и духовного начал в человеке и есть само бытие.

4. Многозначность смыслов сознания связана с многозначностью определения Бога и является областью трансрационального понимания.

5. Единство души и духа, и их противостояние является внутренней жизнью сознания.

6. Духовная жизнь человека является условием его объективации и бытийствования, выхода на уровень единства сознаний в «мы».

7. «Я» обусловлено «мы» и имеет, тем самым, социальное происхождение.

8. Сознание есть единство трех форм: сознание-переживание, сознание-мышление; сознание-интуиция.

Список литературы

1. Алексеев П. В. Философская концепция С. Л. Франка // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 5–12.

2. Аляев Г. Е. О философском методе С. Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю) // Семён Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 197–211.

3. Бычков В. В. Эстетический опыт приобщения к реальности в философии Франка // Семён Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 340–348.

4. Гайденок П. П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С. Л. Франка // Семён Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 98–162.

5. Ермичев А. А. С. Л. Франк – философ русского мировоззрения // Семён Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 58–97.

6. Зеньковский В. В. Учение С. Л. Франка о человеке // Франк С. Л. Реальность и человек. – М. Республика, 1997.

7. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991.

8. Мареева Е. В. С. Франк: трансформация классического понимания Бога и души // Идеиное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.

9. Мотрошилова Н. В. Третья часть трилогии С. Л. Франка «Духовные основы общества», ее исторические предпосылки и главные идеи // Семён Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 264–286.

10. Невлева И. М. Философия культуры С. Л. Франка. – СПб.: Алетейя, 2007.

11. Порус В. Н. С. Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Семён Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 349–372.

12. Рогожа М. М. Социальное учение С. Франка в контексте современного этического дискурса // Идеиное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.

13. Франк С. Л. Предмет знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995.

14. Франк С. Л. Смысл жизни. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1976.
15. Франк С. Л. Введение в философию. – СПб.: Абрис – книга, 1993.
16. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990.
17. Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995.
18. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
19. Франк С. Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997.
20. Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка // Семён Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 15–57.

References

1. Alekseev, P. V. (1992) *Philosophskaya kontsepsiya S. L. Franka* [The philosophical concept of S. L. Frank]. *Frank S. L. Dukhovnye osnovy obshchestva* [The spiritual foundations of society]. Moskva: Respublika. Pp. 5–12. (In Russian).
2. Alyaev, G. E. (2012) *O filosofskom metode S. L. Franka (Fenomenologiya ne po Gusserlyu)* [On the philosophical method of S. L. Frank (Phenomenology not according to Husserl)]. *Semyen Ludvigovich Frank*. Ed. by V. N. Porus. Moskva: ROSSPEN. Pp. 197–211. (In Russian).
3. Bychkov, V. V. (2012) *Esteticheskij opyt priobshcheniya k real'nosti filosofii Franka* [Aesthetic experience of familiarization with reality in Frank's philosophy]. *Semyen Ludvigovich Frank*. Ed. by V. N. Porus. Moskva: ROSSPEN. Pp. 340–348. (In Russian).
4. Gajdenko, P. P. (2012) *Metafizika vseidinstva, ili absolutnyj realizm S. L. Franka* [Metaphysics of all-unity, or the absolute realism of S. L. Frank]. *Semyen Ludvigovich Frank*. Ed. by V. N. Porus. Moskva: ROSSPEN. Pp. 98–162. (In Russian).
5. Ermichyev, A. A. (2012) *Frank – filosof russkogo mirovozzreniya* [S. L. Frank – philosopher of the Russian worldview]. *Semyen Ludvigovich Frank*. Ed. by V. N. Porus. Moskva: ROSSPEN. Pp. 58–97. (In Russian).
6. Zen'kovskij, V. V. (1977) *Uchenie Franka o cheloveke* [S. L. Frank's Teaching about man]. *Frank S. L. Real'nost' i chelovek* [Reality and man]. Moskva: Respublika. (In Russian).
7. Losskij, N. O. (1991) *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moskva: Sovetskij pisatel'. (In Russian).
8. Mareeva, E. V. (2009) *S. Frank: transformatsiya klassicheskogo ponimaniya Boga i dushi* [S. Frank: Transformation of the classical understanding of God and the soul]. *Idejnoe nasledie S. L. Franka v kontekste sovremennoj kul'tury* [The ideological legacy of Frank in the context of modern culture] Ed. by V. N. Porus. Moskva: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. Apostola Andreyana. (In Russian).
9. Motroshilova, N. V. (2012) *Tret'ya chast' trilogii S. L. Franka "Dukhovnye osnovy obshchestva", eye istoricheskie predposylki i glavnye idei* [The third part of S. L. Frank's trilogy "The Spiritual foundations of Society", its historical background and main ideas]. *Semyen Ludvigovich Frank*. Ed. by V. N. Porus. Moskva: ROSSPEN. Pp. 264–286. (In Russian).
10. Nevleva, I. M. (2007) *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of culture]. Sankt-Peterburg: Aletejya. (In Russian).
11. Porus, V. N. (2012) *S. L. Frank: antinomii dukha kak osnovaniya kul'tury* [S. L. Frank: antinomies of the spirit as the basis of culture]. *Semyen Ludvigovich Frank*. Ed. by V. N. Porus. Moskva: ROSSPEN. Pp. 349–372. (In Russian).
12. Rogozha, M. M. (2009) *Sotsial'noe uchenie S. Franka v kontekste sovremenno ego eticheskogo diskursa* [S. L. Frank's social teaching in the context of modern ethical discourse]. *Idejnoe nasledie S. L. Franka v kontekste sovremennoj kul'tury* [The ideological legacy of Frank in the context of modern culture]. Ed. by V. N. Porus. Moskva: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. Apostola Andreyana. (In Russian).
13. Frank, S. L. (1995) *Predmet znaniya* [Subject of knowledge]. *Frank S. L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The subject of knowledge. The human soul]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).
14. Frank, S. L. (1976) *Smysl zhizni* [The meaning of life]. Bryussel': Zhizn' s Bogom. (In Russian).

15. Frank, S. L. (1993) *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to Philosophy]. Sankt-Peterburg: Abris-kniga. (In Russian).

16. Frank, S. L. (1990) *Nepostizhimoe* [The Unfathomable]. Frank S. L. *Sochineniya* [Writings]. Moskva: Izd-vo "Pravda". (In Russian).

17. Frank, S. L. (1995) *Dusha cheloveka* [The human soul]. Frank S. L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The subject of knowledge. The human soul]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).

18. Frank, S. L. (1992) *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moskva: Respublika. (In Russian).

19. Frank, S. L. (1997) *Real'nost' i chelovek* [Reality and man]. Moskva: Respublika. (In Russian).

20. Elen, P. (2012) *Vvedenie v spetsifiku filosofskogo myshleniya Franka* [Introduction to the specifics of Frank's philosophical thinking]. *Semyen Ludvigovich Frank*. Ed. by V. N. Porus. Moskva: ROSSPEN. Pp. 15–57. (In Russian).

Об авторе

Канышева Ольга Альбертовна, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская федерация, ORCID ID: 0000-0002-1202-6553, e-mail: k-55o@yandex.ru

About the author

Ol'ga A. Kanysheva, Cand. Sci (Philos.), Assistant Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1202-6553, e-mail: k-55o@yandex.ru

Поступила в редакцию: 20.12.2023

Принята к публикации: 30.01.2024

Опубликована: 22.03.2024

Received: 20 December 2023

Accepted: 30 January 2024

Published: 22 March 2024

Некоторые тенденции в эволюции концепций идентичности личности

Т. И. Дьяконова

*Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Москва, Российская Федерация*

Введение. Проблема идентичности личности была предметом философских исследований на протяжении веков и остается актуальной по настоящее время. Различные философы вносили свой вклад в изучение этой сложной и увлекательной темы. В статье исследуется вопрос о том, как менялось представление ученых об идентичности личности.

Содержание. Развитие научных представлений об идентичности в данной статье условно разделено на исторические периоды. В Античности представления о персональной идентичности определяются такими свойствами индивидов, как разум и душа. В средневековый период появляются теории о божественном предопределении истинной идентичности личности. В эпоху Просвещения идентичность личности определяется сознанием и памятью, исследуется феномен человеческого «я», его связь с телом и разумом. В XX веке исследователи выявляют многофакторное влияние на формирование идентичности, прежде всего – существенную роль социума, а также отмечается, что идентичность личности развивается и изменяется на протяжении всей жизни человека.

Выводы. На основании краткого обзора основных концепций идентичности сделаны следующие выводы: (1) в трактовку идентичности личности на протяжении нескольких эпох истории человечества религиозные и светские мыслители вносили различающееся понимание; (2) можно вывести условную «формулу» идентичности личности, избрав за основу понятие «Я» в его философских коннотациях; (3) идентичность личности является динамичным процессом, который может развиваться и меняться на протяжении жизни под воздействием различных факторов. Понимание идентичности личности остается сложной и глубокой темой, и взгляды на нее продолжают эволюционировать в современном мире.

Ключевые слова: идентичность, личность, тождество, самоидентичность, самость, самоанализ, самопознание, социокультурное развитие, битва идентичностей.

Для цитирования: Дьяконова Т. И. Некоторые тенденции в эволюции концепций идентичности личности // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 66–77. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_66. EDN: WNILOG

Original article
UDC 141.159.923.2
EDN: WNILOG
DOI: 10.35231/18186653_2024_1_66

Some Trends in the Evolution of Personal Identity Concepts

Tat'yana I. D'yakonova

*Lomonosov Moscow State University,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The problem of personal identity has been the subject of philosophical research for centuries and remains relevant to the present. Various philosophers have contributed to the study of this complex and fascinating topic. The article explores the question of how scholars' understanding of personal identity has changed.

Content. The development of scientific ideas about identity in this article is conditionally divided into historical periods. In antiquity, ideas about personal identity are determined by such properties of individuals as mind and soul. In the medieval period, theories about the divine predestination of the true identity of a person appeared. In the age of Enlightenment, the identity of a person is determined by consciousness and memory, the phenomenon of the human "I", its connection with the body and mind is being investigated. In the 20th century, researchers identify a multifactorial influence on the formation of identity, primarily the essential role of society, and it is also noted that the person identity develops and changes throughout a person's life.

Conclusions. Based on a brief overview of the basic concepts of identity, the following conclusions are drawn: (1) religious and secular thinkers have introduced different understandings into the interpretation of personal identity over several epochs of human history; (2) a conditional "formula" of personal identity can be derived by choosing the concept of "I" as the basis for its philosophical connotations; (3) identity of personality is a dynamic process that can develop and change throughout life under the influence of various factors. Understanding personal identity remains a complex and deep topic, and views on it continue to evolve in the modern world.

Key words: identity, personality, identity, self-identity, self, introspection, self-knowledge, socio-cultural development, identity battle.

For citation: D'yakonova, T. I. (2024) Nekotorye tendentsii v evolyutsii kontseptsij identichnosti lichnosti [Some trends in the evolution of personal identity concepts]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 66–77. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_66. EDN: WNILOG

Введение

Идентичность является сложным и многогранным понятием. Вопросами изучения идентичности занимались философы, начиная с древних времен. Множество мыслителей внесли свой вклад в изучение и понимание идентичности. Это было и остается предметом многочисленных споров в научных кругах. Философы различных школ и направлений предлагают разные теории и точки зрения на этот вопрос. В частности, исследуются вопросы о том, что делает нас уникальными личностями, о наличии или отсутствии постоянства в личной идентичности со временем, вопросы о свободе воли и автономии личности, а также о взаимосвязи личности с различными аспектами нашей жизни и окружающей среды.

Термин «идентичность» является переводом латинского *identitas* – (одинаковость), его смысловой аналог на греческом – *ταυτότητα* (*tautótita*) означает удостоверение личности. Этот термин имеет различные значения и в разных философских контекстах. В онтологическом смысле «идентичность» указывает на свойство сущности быть той же самой в разные моменты времени или в различных условиях. Это может относиться к тождеству личности, объекта, идеи и т. д. В логике «идентичность» означает полное равенство двух высказываний или предметов. В психологии данный термин описывает сознание человеком себя, когда он ощущает свою личность и индивидуальные свойства. В социологии и культурологии «идентичность» относится к субъективному ощущению и пониманию индивидом своей принадлежности к определенной культуре, этнической группе или сообществу. Это – многогранное понятие, и в зависимости от контекста и использования, значение «идентичности» может меняться.

Рассматриваемое в данной статье значение этого термина связано с такими понятиями, как «самотождественность» и «самость». Стоит отметить, что «самотождественность» означает совпадение чего-либо с самим собой, т. е. идентичность или равенство чему-либо самому себе. Тогда как «самость» – это состояние, связанное с индивидуальностью или свойствами личности, которые определяют кого-то как уникального человека. Самость может включать уникальные черты характера, личные ценности, мировоззрение и поведенческие особенно-

сти. Это понятие может быть использовано в контексте самоопределения и самосознания.

Идентичность личности на протяжении всей жизни человека постоянно трансформируется, при этом на нее оказывают влияние различные факторы, в том числе и социум. Отметим также, что идентичность личности состоит из внутренней и внешней составляющих, при этом внутренняя идентичность начинается с рождения человека и прекращается с момента смерти, тогда как внешняя от этого фактора не зависит и может продолжаться долгое время. Идентичность формируется сочетанием убеждений, действий, исторического контекста и взаимодействия с другими людьми.

Содержание исследования

Одним из первых вопросами идентичности стал заниматься греческий философ Аристотель. Он связал понятие тождества с концепцией субстанции и сущности. Аристотель считал, что все имеет субстанцию – основную реальность, и сущность – определяющие характеристики. Личность индивидуума основывается на его сущности, которая и делает его тем, что он есть. «Сущность каждой вещи есть то, что о ней говорят как о внутренне присущей ей»¹. В контексте представлений о тождестве Аристотель утверждал, что каждая сущность или субстанция тождественна себе, так как определяется своими собственными характеристиками и существованием. Например, у конкретного человека его сущность всегда будет тождественна самой себе, несмотря на различные акциденции (цвет волос, рост и т. д.).

Иная концепция идентичности представляется индийской философией, а именно философским направлением Веданта, где понятие идентичности тесно связано с идеей Атмана. Согласно этому философскому учению, Атман – это истинная сущность человека, часто переводимая как «Я». Это вечная, неизменная и неделимая сердцевина сознания, существующая внутри каждого живого существа. В отличие от физического тела и постоянно меняющегося ума, Атман считается пребывающим вне времени, пространства и всех ограничений. Он описывается как находящийся за пределами пяти чувств и ума,

¹ Aristotle's Metaphysics. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/#SubsEsse> (accessed 10 August 2023).

и его можно осознать только посредством самоанализа и самопознания. Одно из основных учений Веданты переводится как «Ты есть То». Иными словами, сущность человека (Атман) идентична высшей реальности или Брахману, космическому принципу, который пронизывает все сущее. Индивидуальное «я» (Атман) не отделено от универсального «я» (Брахмана), а фактически одно и то же. Это осознание ведет к пониманию собственной идентичности в связи со всей вселенной.

В европейском Средневековье представления об идентичности связываются с божественным предопределением и определяющей ролью Бога в отношении к человеку как творению. Мыслители этой эпохи основывались на идеях своих древних предшественников, однако вносили и свои собственные богословские и метафизические взгляды в концепцию идентичности. Христианский теолог и философ Аврелий Августин подчеркивал идею идентичности через отношения между человеком и Богом. Он предположил, что окончательная реализация человеческой идентичности заключается в гармоничном союзе с Богом, а истинное «я» человека находится в познании и любви к божественному. Исследовал природу идентичности и выдающийся арабский философ Ибн Сина, известный как Авиценна. Он постулировал иерархию существования, в которой Бог был необходимым существом на высшем уровне, а все остальные существа черпали свою идентичность и существование из этого божественного источника.

Заметное место в теологической трактовке идентичности принадлежит выдающемуся деятелю протестантской Реформации XVI в. Мартину Лютеру. «Лютер одним из первых западных мыслителей заговорил о внутреннем “я” и возвысил его над внешним социальным существованием. Он утверждал, что человек имеет двойственную природу – внутреннюю духовную сущность и внешнее телесное существо; и поскольку “никакое внешнее существо не имеет никакого влияния на создание христианской праведности или свободы, только внутренний человек может быть обновлен”» [3, с. 37]. Мартин Лютер подчеркивал важность Слова Божьего как источника истины и руководства для верующих. Через Библию человек узнает о своей истинной идентичности как создания Божьего и спасенного верой в Иисуса. В Книге Бытие говорится: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему ...

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:26–27). Этот текст можно истолковать как указание на то, что человек обладает некоторыми аспектами божественности, такими как разум, сознание и моральное понимание.

В эпоху Просвещения исследования природы идентичности соотносятся с секулярным мышлением и индивидуалистическим подходом. Значительное влияние на концептуализацию феномена идентичности оказали идеи Р. Декарта. С его точки зрения, личная идентичность основана на мыслящем «Я», субъекте сознания. «Я» – это нематериальная мыслящая субстанция, существующая независимо от физического тела. Концепция Р. Декарта стала одной из популярных в философии и повлияла на более позднюю философскую мысль и дискуссии о природе «Я» и личной идентичности.

Не менее авторитетной в философии Нового времени явилась и «теория тождества связей» Д. Юма. С его точки зрения, не существует основной субстанции или «Я», которое сохраняется с течением времени. Вместо этого личность человека уподобляется набору переживаний, восприятий и ощущений, которые постоянно меняются и взаимодействуют. Личностная идентичность есть не что иное, как совокупность переживаний и психических состояний, связанных воедино принципом причинно-следственной связи. Нет постоянного, неизменного «Я»; скорее, идентичность представляет собой поток взаимосвязанных ментальных событий. Эта точка зрения бросает вызов представлению о фиксированном и устойчивом «Я», подчеркивая непостоянство и взаимосвязанность ментальных переживаний.

Представляется, что противоречивые трактовки идентичности через её соотнесение с разными состояниями человеческого «Я» можно заключить в условную «формулу»: (Индивидуальное «я» \equiv Универсальное «я») = «Я», где: [«Я»] – это истинная сущность человека, [\equiv] – тождество, [=] – равно. Иными словами, индивидуальное «я» и универсальное «я» – тождественны. В свою очередь «Я» является истинной сущностью человека или единицей идентичности личности.

В XX в. значительный вклад в исследование психосоциального развития и «механизмов» идентичности личности внес американский исследователь Э. Эриксон. Согласно его теории,

идентичность является центральным аспектом человеческого развития и включает в себя понимание и интеграцию различных компонентов личности. Вместе с тем он отмечает, что термины «идентичность» и «кризис идентичности» в научном употреблении описывают что-то настолько большое и настолько самоочевидное, что требовать строгого определения было бы почти мелочно, в то же время они обозначают нечто столь узкое для измерения, что общий смысл теряется [8, p. 15]. Он также отмечал, что на формирование идентичности влияют различные факторы, в том числе личный опыт, взаимодействие с другими людьми и социальные ожидания. Особо подчеркивалась роль групповых социальных отношений и влияние культурных и социальных норм на формирование личности. Теория идентичности Э. Эриксона рассматривает идентичность как динамическую и развивающуюся конструкцию, которая продолжает развиваться и изменяться на протяжении всей жизни человека.

Его соотечественник, американский исследователь цивилизационных процессов С. Хантингтон в своих научных трудах отмечает, что «идентичность – это самосознание индивида или группы. Она представляет собой продукт самоидентификации, понимания того, что “вы” или “я” обладаем особыми качествами, отличающими “меня” от “вас” и “нас” от “них”. Идентичность присуща даже новорожденному, у которого она определяется такими признаками, как пол, имя, родители, гражданство» [4, с. 5]. Исследователь подводит нас к пониманию, что идентичность присуща каждому человеку. И человек идентифицирует себя, начиная с рождения и до самой смерти, трансформируясь и изменяясь на протяжении всей жизни. При этом с окончанием жизненного пути, хотя сам человек и прекращает себя идентифицировать, окружающие его люди продолжают это делать за него. Иными словами, самоидентификация начинается с рождения и прекращается с уходом из жизни, тогда как внешняя идентификация может продолжаться на протяжении веков.

Концепции Э. Эриксона и С. Хантингтона имеют, на первый взгляд, одинаковое видение, которое заключается в том, что идентичность трактуется как динамическое и трансформирующееся явление. Однако основной контекст понятия идентичности у Э. Эриксона – это психология личности и развитие человека, тогда как С. Хантингтон рассматривает идентичность

с точки зрения культурного и национального самосознания, в контексте взаимодействия различных цивилизаций.

Еще один американский философ – Ф. Фукуяма, также подробно в своих работах исследовал природу идентичности. Одной из его заметных публикаций, связанных с рассматриваемой нами темой, является книга под названием «Идентичность: требование достоинства и политика обиды» (2018). В этой книге Фукуяма исследует разные подходы к определению идентичности, растущее значение идентичности в политической и социальной динамике. Отмечается, что «идентичность вырастает прежде всего из различия между истинным внутренним “я” и внешним миром социальных правил и норм, которые не признают и не уважают ценность или достоинство этого внутреннего “я”» [3, с. 22]. Он также указывал, что «современная концепция идентичности наивысшей ценностью считает аутентичность, искренность, подлинность той внутренней сущности, которой не позволяют выразить себя. Эта концепция находится на стороне внутреннего, а не внешнего “я”» [3, с. 36]. Фукуяма высказал мнение о том, что обращение к политике идентичности требует тщательного баланса между признанием различных идентичностей при сохранении чувства общих ценностей и общей идентичности как нации или сообщества. Он призывает общества найти способ примирить индивидуальную идентичность с более широким чувством принадлежности, чтобы способствовать созданию более сплоченного и инклюзивного общества.

Американский исследователь Д. Д. Ферон в своей статье отметил, что понятие идентичности в настоящее время используется в двух связанных смыслах, которые можно назвать «социальным» и «личным». В первом смысле «идентичность» относится к социальной группе, набору лиц, отмеченных ярлыком и различающихся правилами, определяющими принадлежность и (предполагаемые) характерные черты или атрибуты. Во втором смысле идентичность – это некоторая личная отличительная характеристика, которой человек особенно гордится, считает социально значимой и более или менее неизменной [9, р. 2].

В настоящее время именно эта концепция идентичности, по нашему мнению, является очень востребованной на Западе, особенно в свете дискурса о гендерной идентичности в западной цивилизации. Как отмечают некоторые западные исследо-

ватели: «что часто упускается из виду, так это идея о том, что гендер существует в непрерывности. Существует распространенное заблуждение, что пол, с которым вы идентифицируете себя в первую очередь, по своей сути является вашей идентичностью. Гендерная идентичность – это путь самопознания. По мере того, как человек растет и меняется, его отношения со своим полом и своей идентичностью также могут меняться»¹. Анализируя труды западных исследователей [6; 7; 10; 11; 12], можно обнаружить присутствие суждений о том, что гендерная идентичность является глубоко личным и неотъемлемым аспектом самоидентичности человека. Гордость за свою гендерную идентичность может быть вызвана различными факторами, в том числе это самовосприятие. Гордость своей гендерной идентичностью может означать, что человек полностью принял себя таким какой он есть, несмотря на потенциальные проблемы и дискриминацию, с которыми он может столкнуться.

Отечественные ученые также исследовали природу идентичности. В частности, этой темой занимался П. А. Сорокин. Он изучал индивидуальную и коллективную идентичность, культурные и социальные факторы, влияющие на формирование идентичности и ее изменение в течение времени. Анализируя идеи его труда «Социальная мобильность», В. Ф. Чеснокова отмечает, что в этом исследовании Сорокин выделяет три основания стратификации: экономическое (по состоятельности), политическое (по наличию власти, влияния) и профессиональное (по положению человека внутри своей профессии, а также по положению его профессии в обществе). Им также выделяются два основных измерения: горизонтальное и вертикальное. «Горизонтальное измерение фиксирует вхождение индивида в определенную группу, например, католиков, демократов, итальянцев, немцев или русских, рабочих, врачей или художников. Простое отнесение индивида к группе, конечно, ничего не говорит о его положении внутри группы... Если говорить о совокупном социальном статусе человека, то надо учесть и положение его группы в вертикальном измерении относительно других групп» [5, с. 117]. Разработанная Сорокиным теория социокультурных групп объясняет изменения

¹ Гендерные вопросы и проблемы западной цивилизации [Электронный ресурс]. URL: <https://gradesfixer.com/free-essay-examples/the-gender-based-issues-and-problems-of-the-western-civilization/> (дата обращения: 10 августа 2023).

в обществе, включая изменения в идентичности, через различные фазы социокультурного развития.

Профессор С. В. Картунов также подробно исследовал вопросы, связанные с идентичностью, отмечая при этом: «поскольку идентичность является важным структурным компонентом конкурентоспособности национальных государств, она сама вовлекается в водоворот всемирной конкуренции. Идет “битва идентичностей”. И выигрывают те государства, чья идентичность имеет большую историческую, культурную, этническую и политическую глубину и силу. Государства, слабые в этом отношении, вынуждены лишь наблюдать, как их национальные идентичности стремительно и неизбежно растворяются в процессах глобализации» [2, с. 11]. При этом автор главный акцент делает не на внутреннюю идентичность – личностную, а на внешнюю – национальную. Можно отметить, что процессы глобализации действительно оказывают серьезное влияние на идентичность наций и государств. И сохранение этой идентичности – дело государственной важности.

Профессор С. П. Гурин акцент в своих исследованиях делает на самоидентичности личности, отмечая при этом, что «идентичность можно понимать как самоопределение личности, самопознание и опознание себя как некоторой определенности, конкретности. Человек пытается узнать, понять себя, найти себя, обнаружить самого себя среди множества образов, которые существуют в его сознании и представлениях окружающих людей» [1, с. 231]. Самоидентификация личности означает процесс определения и осознания своей индивидуальной идентичности. Это внутренний психологический процесс, который помогает человеку понять, кто он есть, какие ценности, убеждения, интересы, идентичность и роли в обществе определяют его как уникального индивидуума. Факторы, влияющие на самоидентификацию, включают семейное воспитание, культурное окружение, образование, социальные связи, опыт и личные достижения. Процесс самоидентификации может быть особенно значимым во время поиска своего места в обществе, принятия собственного тела и личности, формирования целей и жизненного пути.

Концепции идентичности включают в себя различные трактовки и точки зрения, каждая из которых касается вопроса о том, что делает человека одним и тем же человеком с течением

нием времени. Исследуются роль субстанции, сущности, психологической преемственности и совокупности переживаний в понимании природы идентичности. Философы продолжают вести оживленные споры и дискуссии на эту интригующую тему, стремясь раскрыть сущность личностной идентичности и то, что значит быть личностью.

Выводы

Можно отметить, что концепции идентичности личности претерпели значительные изменения на протяжении всей истории, отражая меняющиеся философские, социальные и культурные контексты различных цивилизаций.

На современное видение идентичности существенно влияют урбанизация, глобализация и рост национальных государств. Распространение социальных сетей и цифровых коммуникаций еще больше изменило то, как люди представляют и воспринимают свою идентичность в виртуальном пространстве. При этом воспроизводится и отмеченный выше дуализм внутреннего и внешнего восприятия. Внутренняя идентификация появляется с рождением и заканчивается со смертью индивида, тогда как внешняя идентификация может продолжать существование долгое время. Важно отметить, что понимание идентичности может значительно различаться в зависимости от культуры и региона. Идентичность – это динамический феномен, который может развиваться с течением времени под влиянием жизненного опыта, взаимодействия с другими людьми и внешних воздействий. Поэтому концепции идентичности остаются и в настоящее время предметом интереса и обсуждения не только в философии, но в различных областях, включая психологию, социологию и антропологию.

Список литературы

1. Гурин С. П. Философия идентичности // Труды Саратовской православной духовной семинарии. – 2010. – Вып. 4. – С. 230–246.
2. Кортунюв С. В. Национальная идентичность: постижение смысла. – М.: Аспект Пресс, 2009. – 589 с.
3. Фукуяма Ф. Идентичность: стремление к признанию и политика неприятия / пер. с англ. А. Соловьев. – М.: Альпина Паблишер, 2019. – 198 с.
4. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. – М.: АСТ, 2004. – 635 с.
5. Чеснокова В. Ф. Уильям Л. Уорнер. Питирим Сорокин: социальная стратификация и социальная мобильность // Человек. Сообщество. Управление. – 2007. – № 1. – С. 116–130.

6. Cull M. J. Engineering genders: pluralism, trans identities, and feminist philosophy: PhD thesis. – Sheffield (UK): University of Sheffield, 2020. – 195 p.
7. Dembroff R. Real Talk on the metaphysics of gender // *Philosophical Topics*. – 2018. – Vol. 46. – No. 2. – Pp. 21–50.
8. Erikson E. H. Identity: youth and crisis. – New York: Norton, 1968. – 338 p.
9. Fearon J. D. What is Identity (As we now use the word)? – Stanford (Ca): Stanford University, 1999 – 45 p.
10. Rajunov M., Duane S. Nonbinary: memoirs of gender and identity. – New York: Columbia University Press, 2019. – 270 p.
11. Rowland R. A. Gender Identity and Gender. – UK: University of Leeds, 2023. – 20 p.
12. Witt C. The metaphysics of gender. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 168 p.

References

1. Gurin, S. P. (2010) *Filosofiya identichnosti* [Philosophy of identity]. *Trudy Saratovskoj pravoslavnoj dukhovnoj seminarii – Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary*. Iss. 4. Pp. 230–246. (In Russian).
2. Kortunov, S. V. (2009) *Natsional'naya identichnost': postizhenie smysla* [National identity: comprehension of meaning]. Moskva: Aspect Press. (In Russian).
3. Fukuyama, F. (2019) *Identichnost': stremlenie k priznaniyu i politika nepriyatiya* [Identity: the desire for recognition and the policy of rejection]. Moskva: Alpina Digital. (In Russian).
4. Huntington, S. (2004) *Kto my? Vyzovy amerikanskoj natsional'noj identichnosti* [Who are we?: Challenges of American national identity]. Moskva: AST Publishing house. (In Russian).
5. Chesnokova, V. F. (2007) William L. Warner. Pitirim Sorokin: sotsial'naya stratifikatsiya i sotsial'naya mobil'nost' [William L. Warner. Pitirim Sorokin: social stratification and social mobility]. *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie – Man. Community. Control*. No. 1. Pp. 116–130. (In Russian).
6. Cull, M. J. (2020) *Engineering genders: pluralism, trans identities, and feminist philosophy*. PhD thesis. Sheffield (UK): University of Sheffield.
7. Dembroff, R. (2018) *Real Talk on the metaphysics of gender*. *Philosophical Topics*. Vol. 46. No. 2. Pp. 21–50.
8. Erikson, E. H. (1968) *Identity: youth and crisis*. New York: Norton.
9. Fearon, J. D. (1999) *What is Identity (As we now use the word)?* Stanford (Ca): Stanford University.
10. Rajunov, M., Duane, S. (2019) *Nonbinary: memoirs of gender and identity*. New York: Columbia University Press.
11. Rowland, R. A. (2023) *Gender Identity and Gender*. UK: University of Leeds.
12. Witt, C. (2011) *The metaphysics of gender*. Oxford: Oxford University Press.

Об авторе

Дьяконова Татьяна Ивановна, аспирант, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0009–0009–1313–3172, e-mail: dyakonovat777@mail.ru

About the author

Tat'yana I. D'yakonova, postgraduate student, Lomonosov Moscow State University, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0009–0009–1313–3172, e-mail: dyakonovat777@mail.ru

Поступила в редакцию: 30.11.2023
Принята к публикации: 30.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 30 November 2023
Accepted: 30 January 2024
Published: 22 March 2024

Проблема категоризации творчества в методологической призме «антропологии данных»: кейс ChatGPT

В. С. Глаголев¹; М. В. Силантьева²

¹Северный (Арктический) федеральный университет им. М. В. Ломоносова,
г. Архангельск, Российская Федерация

²Московский государственный институт международных отношений (университет)
Министерства иностранных дел Российской Федерации,
Москва, Российская Федерация

Введение. В статье рассматриваются особенности категоризации творчества в условиях медиатизации современного образования. Актуальность обращения к этой теме обусловлена стремительной цифровизацией всех сфер современного общества. Цель исследования – уточнить существующие интерпретации творческого содержания образовательной деятельности сквозь призму такого подхода современной антропологии, как «антропология данных».

Содержание. Представлен обзор новейших публикаций, касающихся «антропологии данных», обоснована необходимость этого подхода для доказательной работы в области медиатизации (и особенно – датафикации) образования. Систематизированы способы использования больших данных в учебных целях; уточнено соотношение больших данных и густых (в авторской терминологии «помогающих») данных применительно к интерпретации социокультурного контекста. Выделена проблемная зона, определяющая границы категоризации творчества в образовательном процессе при взаимодействии человека с искусственным интеллектом (ИИ), включая использование нейросетей. Проанализирован резонансный кейс применения студентами вузов нейросети ChatGPT.

Выводы. В свете современных процессов медиатизации/датафикации образования анализ категоризации творчества позволяет прояснить отношение участников взаимодействия с ИИ к проблеме субъектности/агентности этого взаимодействия. Творчество как маркер субъектности позволяет установить два основных типа отношения студентов к ИИ на примере взаимодействия с ChatGPT. Во-первых, нейросеть воспринимается как самостоятельный субъект, способный не просто генерировать, но в полном смысле создать учебно-научные тексты (иногда – с поправкой на то, что созданный ею текст может «глючить»); во-вторых, нейросеть воспринимается как помощник при подборе материалов и уточнении тех или иных вопросов. В последнем случае нейросеть наделяется даже большей степенью агентности, поскольку выступает не только как «умный поисковик», но скорее как собеседник с широким кругозором, способный вести себя «по-человечески» – предполагать, врать, спорить, ошибаться и признавать свои ошибки (т. е. близкий к агентности субъект). В обоих случаях минимальная субъектность «достраивается» в восприятии до предполагаемой агентности (самостоятельности). Таким образом, минимальное ядро творческой субъектности/агентности с позиций дата-антропологии можно интерпретировать как фальсифицируемое самообучение, способность к обучению на своих ошибках.

Ключевые слова: цифровизация, медиатизация образования, датафикация, творчество, искусственный интеллект, дата-антропология, большие данные, густые данные, субъектность, самообучение, право на ошибку.

Благодарности: приносим сердечную благодарность нашим коллегам – Александре Улановой, АLINE Королевой, Наталии Остроглазовой и Олегу Краеву. Высказанные в ходе острых дискуссий идеи, а также эмоциональная солидарность в поиске несъедобных истин сделали возможным наше погружение в эту многообещающую тему.

Для цитирования: Глаголев В. С., Силантьева М. В. Проблема категоризации творчества в методологической призме «антропологии данных»: кейс ChatGPT // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 78–97. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_78. EDN: QFNJNM

The Problem of Categorization of Creativity through the Prism of Data Anthropology: The Case of ChatGPT

Vladimir S. Glagolev¹, Margarita V. Silantieva²

¹ Lomonosov Northern (Arctic) Federal University,
Arkhangelsk, Russian Federation

² MGIMO University,
Moskva, Russian Federation

Introduction. The article investigates the peculiarities of the categorization of creativity in today's mediatization of education. The topicality of this research stems from the fast-paced digitalization of all spheres of modern society. The study aims to specify existing interpretations of the creative matter of educational activity through the data-anthropology approach, a branch of modern anthropology.

Content. The article substantiates the need for considering data-anthropology in evidence-based studies of mediatization and digitalization of education and presents a review of recently published papers on data-anthropology. Approaches to the use of big data for academic purposes are systematized. The relation between big data and thick data (herein referred to as helping data) in interpreting the socio-cultural context is clarified. Basing on the philosophic and cultural approaches, the authors identify the problem area limiting the categorization of creativity in education in response to human-AI interactions and the rise of neural networks. The notorious case of academic dishonesty and students' misuse of ChatGPT is analyzed.

Conclusions. Given today's processes of mediatization and datafication of education, analyzing the categorization of creativity clarifies the attitudes towards the problem of agency in human-AI interaction adopted by those involved in such interactions. Creativity as a mark of agency indicates two distinct types of attitudes students take towards the use of ChatGPT. Neural network is considered to be, firstly, an independent entity capable of not only generating, compiling academic texts, but truly creating them (possibly, with occasional errors); and, secondly, an aid in collecting sources and clarifying issues. In the latter case, neural network is seen as having even more agency since it is perceived not only as a sophisticated search engine, but rather a bright human-like interlocutor. On both occasions, minimal agency in the participants' perception is augmented to the supposedly full agency. Thus, minimal creative agency from the perspective of data-anthropology can be interpreted as a falsified self-learning, capable of learning from one's mistakes.

Key words: digitalization, mediatization of education, datafication, creativity, artificial intelligence, data-anthropology, big data, thick data, agency, self-learning, room for error.

Acknowledgements: we heartily thank our colleagues Aleksandra Ulanova, Alina Koroleva, Natalia Ostroglazova and Oleg Kraev. Ideas brought forward in our heated discussions as well as their emotional support in the search for hard-to-digest truths made it possible for us to delve into this perspective topic.

For citation: Glagolev, V. S., Silantieva, M. V. (2024) Problema kategorizatsii tvorchestva v metodologicheskoy prizme "antropologii dannykh": kejs ChatGPT [The Problem of Categorization of Creativity through the Prism of Data Anthropology: The Case of ChatGPT]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 78–97. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_78. EDN: QFNJNM

Введение

Тема творчества (трактуемого как создание нового, ранее не бывшего)¹ применительно к вопросу о внедрении искусственного интеллекта (ИИ) в разные области человеческой деятельности изучается не первый год [4; 15; 21; 30]. Философы, обратившиеся к теме творчества и ИИ, ожидаемо подчеркивают неустранимость человеческого фактора из процесса сбора и обработки информации, ведь даже в случае генерирования текста нейросетями авторами самих программ ИИ являются люди [14]. Приравнивая творчество к креативности, Л. В. Баева и И. Э. Мильгизин называют оптимальным сценарий, при котором возможно «результативное и полезное креативное соперничество» человека и нейросети [10, с. 70].

Если говорить о социальных следствиях распространения ИИ, то одним из первых в контексте проблемы творчества подверглось анализу такое поле его применения, как журналистика [18; 20; 24; 29]. Этому есть вполне логичное объяснение: в числе «гуманитарных» сфер занятости журналистика ближе всего к тому, что связано с обработкой информации; и не просто информации, а больших объемов этой самой информации (здесь примечательно появление «дата-журналистики») [2; 12; 26]. Важно отметить: проблематизация применения ИИ в журналистике обусловлена вполне «земными» основаниями, среди которых на первое место выходит правовое определение автора как создателя журналистского продукта, т. е. вопрос о субъекте² творчества [13].

Другим, не менее очевидным, чем журналистика, полем для анализа творческой составляющей взаимодействия человека и ИИ является, на наш взгляд, образование [8]. Продолжая дискуссию, открытую на страницах «Вестника Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина» статьей А. Н. Назаренко «Медиатизация в контексте философии культуры» [11], хотелось бы остановиться на антропологических аспектах обозначенной темы. Особенно продуктивным представляется рассмотрение этой проблематики

¹ Среди многочисленных «философий творчества» остановимся на возрожденческом мотиве, получившем наиболее яркую формулировку в работе Н. А. Бердяева «Смысл творчества»: «...творчество есть создание новой мощи из небывшей, до того не сущей» (Бердяев Н. А. Смысл творчества. М.: АСТ; Хранитель, 2007. С. 60).

² Субъект понимается здесь в самом широком смысле как абстракция активного начала деятельности, в отличие от агентности, которая связывается с самостоятельностью как *свободной* активностью.

на примере *категоризации творчества*, поскольку именно оно, как показывает А. Е. Уланова, до сих пор составляло «скрытый» маркер «собственно человеческого» в процессе взаимодействия с ИИ [15, с. 179].

Особое внимание следует уделить так называемой дата-антропологии, антропологии больших данных [19, р. 6, 9, 11; 22]. Как выразился датский ученый Андреас Кристиан Мунк, сегодня вопрос не только в том, что могут дать большие данные антропологии, но и в том, что антропология может дать науке о больших данных¹. Широкомасштабное переосмысление происходящих процессов цифровизации и их социокультурных следствий привело к созданию ряда научно-практических центров. Одним из них является Центр цифровой антропологии Liiv, «глобальное сообщество цифровых антропологов», которым руководит американка Кэти Хиллиер, более десяти лет посвятившая изучению данной проблематики². В 2021 г. Центр отметил четырехлетие своего сотрудничества с ЮНЕСКО, основными целями этого сотрудничества являются «продвижение образования, инновационных технологий и повышение осведомленности»³.

Как известно, понятие *большие данные* (Big Data) сравнительно новое. Условной точкой отсчета начала его применения принято считать 2008 г., когда нашелся термин⁴ для обозначения огромных объемов информации, содержащих многообразные позиции и подлежащих скоростной обработке («три V» – volume, velocity, variety / объем, скорость, многообразие⁵). Для развития теории больших данных также имеет значение концепция «интернета вещей», позволяющая расширить представления о том, насколько мир, в котором мы живем, сложнее и многообразнее с точки

¹ Hillier K. Digital Anthropology Meets Data Science / Anthropology News. 8 May 2023. Available at: <https://www.anthropology-news.org/articles/digital-anthropology-meets-data-science/> (accessed 23 June 2023).

² UNESCO and The Liiv Center for Digital Anthropology Launch Global Partnership to Advance the Field of Digital Anthropology. Press release. [Электронный ресурс]. URL: https://www.unesco.org/en/articles/unesco-and-liiv-center-digital-anthropology-launch-global-partnership-advance-field-digital?TSPD_101_R0=-080713870fab20003bfb8d27693943581a2ef1cb6da843b49623bc900272684da1cca7eacf70a76d908b-15ce60514300052b97416ef6233b3dda20f806cf36e8e65e6c0564fc1cb1f5341de220c9c2832cd8614f36de9c6e30249d6658b92cda1 (accessed 04 August 2023).

³ New Horizons in Digital Anthropology. Innovation for Understanding Humanity. UNESCO Liiv Center Global Report. Available at: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382647/PDF/382647eng.pdf.multi?utm_source (accessed 04 August 2023).

⁴ Черняк Л. Большие данные – новая теория и практика // Открытые системы. СУБД. 2011. № 10. С. 18–25. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.osp.ru/os/2011/10/13010990> (дата обращения: 27.07.2023).

⁵ Канаракус, К. Машина Больших Данных // Открытые системы. 2011. № 4. (1 ноября 2011). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.osp.ru/nets/2011/04/13010802> (дата обращения: 27.07.2023).

зрения возможных взаимоотношений, чем это представлялось до сих пор [1; 17].

В конечном итоге большие данные позволяют заметить тенденции, неотслеживаемые во фрагментированном поле внимания «малого» субъекта-исследователя [9, с. 147, 182–183]. При этом, как подчеркивают Виктор Майер-Шенбергер и Кеннет Кукьер, «для больших данных нет строгого определения» [9, с. 14].

Как выражаются авторы предисловия к специализированному выпуску «Журнала королевского антропологического института» (это предисловие, как и сам выпуск, имеет характерное название «На пути к антропологии данных»): массив данных требуется затем «вписать в контекст», поскольку этот массив не только репрезентирует тенденции реальности, но и «создает новые отношения» [22]. Простое «сканирование» реальности, как известно, не имеет научного смысла, поэтому теория больших данных «требует новой эпистемологии», релевантной антропологической призме. Такая эпистемология не столько ставит вопрос об «объективности» той или иной репрезентации, сколько изучает причины, фокусирующие внимание на тех или иных запросах на большие данные, а также интересуется влиянием анализа собранного материала на поведение индивидов и групп.

Описанный подход и получил в исследовательской литературе название «дата-антропология» (Data-Anthropology)¹. Большие данные здесь представлены в сочетании с антропологической призмой, позволяющей проследить соответствующие социокультурные практики, начиная с медицины и заканчивая потребительским поведением. Но «вписать в контекст» невозможно без хотя бы предварительной ориентации в этом контексте. Следовательно, для интерпретации больших данных (количества) нужно «ключи». Ими служат *thick-data* – *густые данные* («толстые», «плотные»). По сути – это социокультурные характеристики, описывающие поведение с позиций антропологических категорий (ценность, родство, личность и т. д.). Густые данные, в отличие от больших данных, – качественные,

¹ Lane J. Big data and anthropology. Available at: https://anthro.web.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso8_1_2016_74_88.pdf (accessed 25 July 2023).

а не количественные¹. При этом thick-data иногда называют «этнографическими», имея в виду их контекстный характер и необходимость постоянного уточнения интерпретаций (на что применительно к антропологии указывал еще Клиффорд Гирц [5, с. 11–13, 16–17]). В этой связи thick-data точнее было бы называть «контекстными» или «помогающими»: ведь, строго говоря, все эти регистрирующие дневники, графики, схемы, таблицы и любые другие полевые материалы антрополога нужны именно для интерпретации (а точнее, интерпретаций) собранных количественных показателей, то есть они должны помогать при моделировании контекста.

Интересный пример приводит автор статьи «Почему Big Data – только половина информации, необходимой маркетологам?» на страницах специализированного портала Русэбилити². В городе N случилась неприятность: имеет место падение продаж в сети магазинов. Снижение цен не дает желаемого эффекта, продажи продолжают падать. Большие данные позволяют собрать информацию, но не позволяют понять причины происходящего. Тогда к процессу подключаются исследователи, которые в течение двух месяцев день за днем буквально ходят за покупателями. В результате обнаруживается: жители города изменили свои повседневные привычки. Нет больших семейных застолий; члены одной семьи питаются отдельно. И продукты закупают отдельно, а не на всех; и не в специально выделенный день, а ежедневно после работы. Поэтому цена товара больше не является главным критерием его привлекательности, на первое место выходит удобное расположение магазина по пути с работы домой и комфортная среда в самом магазине.

Заметим: подобные прикладные исследования получили еще более широкое распространение в связи с обратным влиянием на социальную реальность цифровизации и «датафикации»³. Отдельного внимания заслуживают и конкретные сферы

¹ Thick Data vs. Big Data // BBVAOpenMind. 18 November 2021. Available at: [https://www.bbvaopenmind.com/en/technology/digital-world/thick-data-vs-big-data/#:~:text=Thick%20Data%20is%20about%20a,journals%2C%20videos%20and%20so%20on](https://www.bbvaopenmind.com/en/technology/digital-world/thick-data-vs-big-data/#:~:text=Thick%20Data%20is%20about%20a,journals%2C%20videos%20and%20so%20on.). (accessed 23 July 2023).

² Пфанштль И. Почему Big Data – только половина информации, необходимой маркетологам? / Rusability. 23 ноября 2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://rusability.ru/pfanshtli/pochemu-big-data---tolkopolovina-informatsii-neobhodimoi-marketologam> (дата обращения: 27.07.2023).

³ Транскрипция «датафикация» [11, с. 76], кажется нам более корректной, чем «датификация», предложенная ранее Инной Гайдюк, переводчицей книги Виктора Майер-Шенберга и Кеннетта Кьюкера [9, с. 101–104].

датафикации, в числе которых уместно выделить не только экономику или медицину, не менее важно проследить, как «датафикация» влияет на механизмы передачи культуры, в частности на интересующий нас процесс передачи знаний.

В самом деле, наряду с родством, ценностями и другими категориями антропологии, процесс передачи знаний составляет один из базовых механизмов воспроизводства и одновременно трансформации социальности. В этой связи влияние медиатизации образования (в форме внедрения в педагогический процесс ИИ) на социальные процессы трудно переоценить. Особенно, когда речь идет не только о сознательных управленческих усилиях со стороны организаторов образования в государственных структурах, но и, так сказать, об «инициативе снизу». Один из таких кейсов – вторжение в учебный процесс общения с нейросетью ChatGPT – будет рассмотрен ниже.

Содержание исследования

Как отмечает заведующая лабораторией развития цифровой образовательной среды Центра развития образования РАО О. А. Агатова (Фиофанова), дата-антропология ставит своей задачей найти «детерминанты и корреляции развития человека и человеческих групп», что позволяет определить эффективность тех или иных отраслевых программ на основании такого индикатора, как развитие человеческого потенциала [3, с. 14]. В отличие от институционального подхода, полагает она, большие данные в антропологической призме включают в себя такие «метрики развития человеческого потенциала», как «ценности развития, удовлетворенность предоставленными возможностями развития, условия самореализации, выбора, участия самого человека в проектировании политик развития» [3, с. 14]. Таким образом, в фокусе внимания оказывается вопрос о роли человека как субъекта образования с точки зрения его самореализации [16, с. 72]. По существу, речь идет о создании конкурентного преимущества вследствие насыщения новыми технологиями, для чего, в свою очередь, требуется «развитие архитектуры данных и киберсемиотические системы нового поколения решений искусственного интеллекта (AI-solutions)» [3, с. 12].

Стоит отметить, что, начиная с 2019 г. в Российской Федерации проводится серия регулярных научно-практических конференций, объединенных общей проблематикой «Большие данные в образовании»¹; мероприятия собирают ученых и управленцев разных регионов России, а также зарубежную научную общественность. На третьем по счету форуме под названием «Большие данные в образовании: Data-Anthropo для политики и практик развития» (Москва, 14–15 октября 2022 г.) в фокусе внимания оказались как раз вопросы дата-антропологии². Однако и в широкой дискуссии, развернувшейся ранее, на первом и втором форумах «Большие данные в образовании: анализ данных как основание принятия управленческих решений» (Москва, 15 октября 2020 г.) и «Большие данные в образовании: доказательное развитие образования» (Москва, 15 октября 2021 г.), также стоял вопрос «об извлечении смысла из аналитики данных» [7, с. 61]. Что, разумеется, невозможно сделать вне контекста, задаваемого культурой и подлежащего декодированию именно тогда, когда возникает то или иное противоречие, делающее заметным данный контекст.

Подчеркивая, что «смысл зависит от двух факторов: технологического (инфраструктура, архитектура данных в цифровых средах, стандарты анализа данных) и антропологического (обращение человека к данным для обоснования решений, знание методов анализа данных, понимание практического применения data-анализа)», участники дискуссии настаивают: «Извлечение смысла из анализа данных – это человеческий фактор. Привычка обращаться к данным преобразуется в соответствующий способ мышления, основанный на построении информационных моделей, выявлении связи и структуры данных и оперировании ими. А для педагога это еще и сверхчеловеческая задача: создать на основе аналитики данных новые знаниевые системы – образовательные программы для развития мышления, data-грамотности, data-компетенций. Таким образом, цикл управления данными связывается с циклом управления знаниями» [7, с. 61].

¹ Международная научно-практическая конференция Большие данные в образовании. Ежегодно с 2019 года. [Электронный ресурс]. URL: <https://bigdata-edu.com> (дата обращения: 25.07.2023).

² Агатова О. III Международная научно-практическая конференция «Большие данные в образовании: Data-Anthropo для политики и практик развития» / Цифровая трансформация школы. 14 ноября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://rffi.1sept.ru/article/414> (дата обращения: 25.07.2023).

В ряду упомянутых выше «противоречий, делающих заметным контекст», нельзя не упомянуть историю с дипломной работой студента РГГУ Александра Жадана, наделавшую много шума в российских СМИ и поставившую в экспертном сообществе вопрос: «ChatGPT – прорыв или хайп?»¹. Влияние этого кейса на дальнейшее развитие системы образования трудно переоценить, о чем недвусмысленно высказался министр науки и высшего образования РФ В. Н. Фальков. Нельзя также недооценивать лавинообразно нарастающее использование ChatGPT² при написании реферативных и научных студенческих работ. «Помогающие данные», собранные и обработанные с помощью SWOT-анализа и дискурс-анализа на основании сообщений СМИ, а также включенное наблюдение за поведением представителей студенческих и аспирантских групп, позволяют оценить специфику текущей категоризации творчества в российской студенческой среде, а также степень приписывания субъектности ИИ на основе такой категоризации.

Коротко воспроизведем суть исходной ситуации. Александр Жадан использовал нейросеть ChatGPT с целью быстрого написания дипломной работы (в общей сложности, как он сообщает, это заняло 23 часа «чистого» времени в течение двух недель). Тему студент выбрал сам; в ходе работы консультировался с научным руководителем. Отдельные фрагменты выполненной ИИ работы пришлось существенно отредактировать, в том числе потому, что нейросеть, как выражаются журналисты, «не простираивает логику», а иногда и «галлюцинирует» (выдумывает информацию там, где ее недостаточно, смешивая научный и поэтический форматы). К тому же ChatGPT – продукт англоязычный, соответственно дополнительных редакторских усилий требует устранение англицизмов в переведенном на русский язык варианте текста. В результате сгенерированный нейросетью (и отредактированный студентом, в том числе по замечаниям научного руководителя) текст «обошел» систему Антиплагиат и показал достаточную для защиты оригиналь-

¹ Соловьев В. ChatGPT: прорыв или хайп? // Открытые Системы. СУБД. 2023. № 1 (239). [Электронный ресурс]. URL: <https://doi.org/10.51793/OS.2023.94.45.003> (дата обращения: 27.07.2023).

² ChatGPT – чат-бот с ИИ, который «как говорится на сайте OpenAI, основателем которой является Илон Маск, ... способен вести диалог в Сети, в том числе отвечать на сложные вопросы, отклонять неуместные, спорить». См.: Чат-бот ChatGPT сдал экзамен на юриста и топ-менеджера. Что ему поставили? / Official Life. 29 января 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://officelife.media/news/40244-chat-bot-chatgpt-sdal-ekzamen-na-yurista-i-top-menedzhera-cto-emu-postavili/> (дата обращения: 23.07.2023).

ность (82 %) ¹. К слову, Александра интересовала не только защита как способ выйти на рынок более квалифицированного труда (у него уже была, как он утверждал, хорошая работа по специальности), но прежде всего экономия времени («лучше сфокусироваться на реальных рабочих задачах, чем тратить несколько недель на сбор теоретической информации по той же работе»); обращение к ИИ было обусловлено, по его словам, «увлекательностью» самого процесса ². После успешной защиты 1 февраля 2023 г. (оценка «удовлетворительно») ³ студент опубликовал в одной из соцсетей (затем его комментарии появились и на других ресурсах) рассказ о том, почему он выбрал ИИ, а не воспользовался «обычным обращением к Интернету»; как именно происходил процесс взаимодействия с ChatGPT и т. д. В ходе своей научно-публицистической одиссеи Александр называет работу с нейросетью «соавторством»; причем его рассказ об опыте взаимодействия с ней больше напоминает пошаговую инструкцию по сотрудничеству с ИИ. Довольно быстро автора «вычислили». Руководство РГГУ усомнилось в легальности защиты, было предложено «ограничить доступ к нейросети в образовательных организациях из-за ее возможного негативного влияния на обучение»; руководство вуза подчеркнуло: «необходимо разработать инструменты распознавания использования нейросетей при подготовке письменных работ», а также увеличить число «оригинальных индивидуальных заданий, кейсов, расчетов, которые обучающиеся могут выполнить только самостоятельно» ⁴.

По сообщениям прессы, «РГГУ призвал присоединиться к своей инициативе и другие вузы»; выдачу дипломов задержали; однако 9 апреля их все же вручили. Характерно заявление министра науки и образования В. Н. Фалькова, который фактически поддержал исследовательскую инициативу Алек-

¹ Как я написал диплом с помощью ChatGPT и оказался в центре спора о нейросетях в образовании / Тинькофф журнал. 22.02.2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://journal.tinkoff.ru/neuro-diploma/> (дата обращения: 27.07.2023).

² Там же.

³ Российский студент защитил диплом, написанный нейросетью ChatGPT за сутки / Office life. 1 февраля 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://officelife.media/news/40370-rossiyskiy-student-zashchitil-diplom-napisannyy-neurosetyu-chat-gpt-za-sutki/> (дата обращения: 27.07.2023).

⁴ Сергей Гурьянов. Бот ученый: как нейросети изменят подход к аттестации студентов / ИЗВЕСТИЯ. 10 февраля 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://iz.ru/1467680/sergei-gurianov/bot-uchenyi-kak-neiroseti-izmeniat-podkhod-k-attestacii-studentov>; Российский студент защитил диплом, написанный нейросетью chatgpt за сутки. / Office life. 1 февраля 2023. URL: <https://officelife.media/news/40370-rossiyskiy-student-zashchitil-diplom-napisannyy-neurosetyu-chat-gpt-za-sutki/> (дата обращения: 27.07.2023).

сандра Жадана: «никаких, я считаю, негативных последствий для студента быть не должно. Он просто проверил систему на прочность, на наш взгляд. Это первый момент. А второй очень важный момент: вот такого рода ситуации, случающиеся внезапно, – хотя вроде бы об искусственном интеллекте, о нейросети и о ее возможностях известно давно, показывают, что университетам надо перестраиваться. Как минимум, наталкивает на мысль, что надо менять подход к заданиям»¹. Обратил внимание министр и на «изобретательность» Александра, а также на то, что тот добросовестно рассказал, как и почему решился на свой эксперимент.

В середине марта 2023 г.² Госдума пригласила Александра на заседание одного из комитетов (правда, информацию о результатах этого заседания в Сети обнаружить не удалось; само же письмо-приглашение было опубликовано СМИ³). На вопрос, почему он решил доверить нейросети написание диплома⁴ – Александр ответил, что его главной целью было научиться формулировать задачи для ИИ и задавать правильные вопросы. «Не столько важна готовая научная работа, сколько процесс познания нового инструмента. Это пригодится на практике и в моей работе: писать анонсы, составлять документы, общаться с коллегами. Поэтому остаюсь в восторге в любом случае»⁵.

Полагаем, что моральный выбор, о котором заходит речь при анализе данного кейса, не сводится к очевидной псевдодилемме: можно ли пользоваться новыми инструментами добычи и обработки информации – или такие инструменты суть «подрыв основ». Куда интереснее вопрос о влиянии новых инструментов на степень и характер творчества. Например, Алек-

¹ Сергей Гурьянов. Бот ученый: как нейросети изменят подход к аттестации студентов / ИЗВЕСТИЯ. 10 февраля 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://iz.ru/1467680/sergei-gurianov/bot-uchenyi-kak-neiroseti-izmeniat-podkhod-k-attestatcii-studentov>; Фальков призвал не наказывать выпускников, написавших диплом с помощью нейросети ChatGPT / ТАСС. 8 февраля 2023. URL: <https://tass.ru/obschestvo/16990327> (дата обращения: 27.07.2023).

² Защитившего написанный ChatGPT диплом выпускника РГГУ пригласили на круглый стол в Госдуму / ТАСС. 14 марта. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/obschestvo/17266655> (дата обращения: 27.07.2023).

³ Студенту РГГУ, который написал выпускную работу с нейросетью ChatGPT, вручили диплом / MSK1.RU. 15 марта 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://msk1.ru/text/world/2023/03/15/72134255/> (дата обращения: 27.07.2023).

⁴ Формулировка данного вопроса отсылает к дискуссиям о «доверии» к нейросетям. См. например: А что действительно скрывают нейронные сети? / Хабр. 5 июня. 2014. [Электронный ресурс]. URL: <https://habr.com/ru/companies/contentai/articles/225349/> (дата обращения: 27.07.2023).

⁵ Как я написал диплом с помощью ChatGPT и оказался в центре спора о нейросетях в образовании / Тинькофф журнал. 22.02.2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://journal.tinkoff.ru/neuro-diploma/> (дата обращения: 27.07.2023).

сандр Жадан считает, что нейросети «безусловно полезны»: «Кому-то это поможет в творческой или профессиональной деятельности, а мне пригодилось в учебе. Но ИИ не сделает за вас все. Идеальная схема: доверять ChatGPT конкретные задачи, а затем дополнять и редактировать текст самостоятельно»¹.

Дискуссия, отправной точкой которой послужила история Александра Жадана, имеет несколько измерений. Одно из направлений обсуждения, повлекшее практические шаги, – развитие системы Антиплагиат. В начале мая 2023 г. очередное обновление этой системы усилило внимание к распознаванию текстов, сгенерированных нейросетями (Антиплагиат маркирует их как «подозрительные»); однако «обойти систему все еще можно»². Прежде всего речь идет о «предсказуемости» связки слов, на которую запрограммирована сеть (здесь она подобна знаменитому Т9 и, как следствие, неспособна качественно производить *грамотные* абстрактные тексты; в некотором смысле абстрактные рассуждения нейросети подобны наукообразному бреду, рассуждениям «обо всем и сразу»). В поставленном журналистами эксперименте Антиплагиат не распознал как «нечеловеческие» два из шести текстов, сгенерированных нейросетью³.

Таким образом, ключевым становится вопрос о том, что придает работе с информацией «человеческие» черты. И здесь критерий творчества позволяет выделить не только степень осмысленности или уровень абстрактности рассуждения, но также наличие ошибок или домысливания. ChatGPT, как уже говорилось, может «галлюцинировать», связывая слова на основании наиболее распространенных последовательностей; или врать, попросту придумывая несуществующие факты, если хватает аргументов. Но разве человек так не может поступать?

Куда более интересно, что нейросеть может признавать свои ошибки – но только «если ей на них указали»⁴. Это обстоятельство открывает возможность высказать гипотезу, согласно которой *последний рубеж субъектности – способность*

¹ Как я написал диплом с помощью ChatGPT и оказался в центре спора о нейросетях в образовании / Тинькофф журнал. 22.02.2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://journal.tinkoff.ru/neuro-diploma/> (дата обращения: 27.07.2023).

² Лейзаренко Д. Правда ли, что «Антиплагиат» распознает сгенерированные нейросетью тексты? Проверили новую способность системы проверять статьи и дипломы от ChatGPT / Тинькофф журнал. 25.05.2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://journal.tinkoff.ru/can-you-trick-anitplagiat/> (дата обращения: 27.07.2023).

³ Там же.

⁴ Там же.

не просто ошибаться и признавать свои ошибки, но учиться на них и самостоятельно их находить (а не просто двигаться вперед в процессе обработки информации и получении новых знаний). Данная особенность претендует на последнее обновление в понимании творчества¹. А заодно позволяет поставить вопрос о том, как интерпретируют субъектность нейросети (в широком смысле активного деятельного начала) те, кто ею пользуется, например студенты российских вузов. Такой подход позволяет точнее понять не столько особенности нейросети, сколько особенности людей, взаимодействующих с ней.

На примере нескольких студенческих и аспирантских групп нами были выделены два наиболее распространенных подхода к использованию ChatGPT в ходе изучения гуманитарных дисциплин (истории, философии, антропологии). *Первая группа* может быть охарактеризована как условно-наивная. Ее представители ведут себя по аналогии с тем образом успешного студента, который тиражирует в медиа А. Жадан: ставят перед ИИ задачу генерирования более или менее объемного текста (как подчеркивает и сам Жадан, и проверившие его слова последователи, чем объемнее текст, тем хуже сеть справляется с его генерированием) – и обрабатывают полученный результат до минимально приемлемых форм, способных обойти систему Антиплагиат. В этом случае нейросеть выступает субъектом, с которым сотрудничает другой субъект (человек). От нее ждут максимальных результатов и досадают, что она (пока) не может полностью и без усилий со стороны человека заменить его. Подобное потребительское отношение «запирает» процесс саморазвития учащегося, свидетельствуя заодно о несовершенстве системы образования в целом. На сегодня оно фактически готово отдать возможности саморазвития из рук человека «в синопсисы» нейросети (которая, как считают некоторые специалисты, с течением времени способна «уставать», и тогда она начинает генерировать все менее осмысленные тексты, подобно впадающему в деменцию человеку). Сказанное позволяет, помимо прочего, предположить: для представителей «наивной» точки зрения осмысление существенных («абстрактных»

¹ Творчески новое не есть новый продукт; новое – это длящаяся возможность замечать каждые предыдущие ограниченности и корректировать результаты в соответствии с этим.

сторон действительности не представляется чем-то ценным («главное – практика»). Эту группу в основном составляют студенты, не отличающиеся выдающимися успехами в учебе и не рассматривающие учебу как нечто самоценное; либо те, кто избегает избыточной информации/усилий по ее усвоению, но стремится сохранить неплохие позиции в учебном рейтинге. По предварительным оценкам, в эту группу входит подавляющее большинство студентов бакалаврских программ.

Вторую группу составляют «отличники»; точнее – студенты и аспиранты, ориентированные на достижение оригинального научного результата. Для них нейросеть – одновременно «говорящий поисковик», помогающий в поиске малоизвестных деталей (правда, их надо непременно проверять с помощью более достоверных ресурсов – энциклопедий, профессиональных рецензируемых ресурсов, учебников¹), а также как эрудированный собеседник, с которым можно обсудить тонкости поставленной задачи.

Поскольку ChatGPT может не только врать и спорить, но также признавать свои ошибки, общение с этой нейросетью может стать по-настоящему увлекательным. Настолько увлекательным, что может увести в сторону от заинтересованности в результате и стать самодостаточным. Не случайно и специалистами, и общественностью активно обсуждаются этическая проблематика развития этого типа нейросетей². Их оппоненты призывают не паниковать: хотя развитие ИИ и создает неизбежные проблемы, оно поможет продвижение бизнеса и социальной сферы, ведь и на создание телефона «мы смотрим не как на трагедию рынка телеграфистов, а как на технологию, которая позволила во много раз ускорить передачу информации, повысила мобильность населения и бизнеса и создала новые профессии»; при этом «искажения», которые усваивает нейросеть, это зачастую результат обучения, основанный на часто встречающихся ошибках и заблуждениях³,

¹ Якимов А. Стоит ли бояться прорывной инновации в нейросетях: что дает миру ChatGPT / ТАСС. 20 февраля 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/opinions/17093847> (дата обращения: 30.07.2023).

² СМИ сообщают о письме, «в котором глава SpaceX Илон Маск, соучредитель Apple Стив Возняк, филантроп Эндрю Янг и ещё около тысячи исследователей искусственного интеллекта призвали «немедленно приостановить» обучение систем ИИ «более мощных, чем GPT-4». См.: В США подадут жалобу на OpenAI с требованием прекратить развёртывание GPT / Хабр. 30 марта 2023. [Электронный ресурс]. <https://habr.com/ru/news/725818/> (дата обращения: 25.07.2023).

³ Якимов А. Стоит ли бояться прорывной инновации в нейросетях: что дает миру ChatGPT / ТАСС.

ведь количественный анализ больших данных строится именно, и прежде всего, на распознавании частотности.

Анализ участия ИИ в образовательном процессе на примере российских вузов показывает, что субъектность нейросети, казалось бы, движется в сторону достижения ею «полной» агентности, т. е. самостоятельности, основанной на свободе принимать решения [23; 25; 27; 28]. «Агентность» нейросети при этом связана как раз с ее способностью к самообучению, пусть и ограниченному (алгоритмизированному: программа-алгоритм в этом случае сама создает вспомогательную программу для решения новой задачи) [6, с. 15–16]. Впрочем, IT-специалисты полагают, что эта способность нейросети лежит куда глубже, чем простой перебор вариантов и может быть описана (в том числе математически) как «обучение в контексте»¹.

Таким образом выстраивается цепочка: творческая субъектность – способность к самообучению – агентность (самостоятельность). Агентность нейросети при этом понимается по аналогии с обучаемостью человека. На первое место в аналитической призме дата-антропологии выходит философский вопрос о природе субъектности при работе с информацией: автор – кто или что? Тем самым разворачивается картина нетривиального прочтения парадокса «китайской комнаты», обитатели которой по задумке автора этого мысленного эксперимента могут «вслепую» собирать по инструкции тексты, не зная смысла выданных им знаков, тогда как для знающего китайский язык их продукт будет казаться осмысленным. Однако со временем «незнающие» могут стать «знающими», разве не так развивается ребенок, окунувшийся в мир символических форм и смыслов культуры, значение которых ему изначально неизвестно? И если неизвестно, что «не знающие» точно не знают, то их способность «собирать по схеме» никак не может помочь опознать их «незнание» (впрочем, как и «знание»).

20 февраля 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/opinions/17093847> (дата обращения: 30.07.2023).

¹ Загудалина Д. Ученые обнаружили способность к самообучению у нейросетей / Центральная служба новостей. 08.02.2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://csn-tv.ru/posts/id157969-uchenye-rasskazali-kak-neiroseti-mogut-samoobuchatsya> (дата обращения: 06.08.2023).

Выводы

В свете современных процессов медиатизации/датафикации образования анализ категоризации творчества позволяет прояснить отношение участников взаимодействия к проблеме субъектности/агентности этого взаимодействия. Творчество как маркер субъектности позволяет установить два основных типа отношения студентов к ИИ на примере взаимодействия с ChatGPT, причем в обоих случаях минимальная субъектность «достраивается» в восприятии до предполагаемой агентности. Во-первых, нейросеть воспринимается как *самостоятельный* субъект, способный не просто генерировать, но в полном смысле создать учебно-научные тексты (иногда с поправкой на то, что созданный ею текст может «глючить»); во-вторых, воспринимается как *помощник* при подборе материалов и уточнении тех или иных вопросов. В последнем случае нейросеть наделяется даже большей степенью свободы (агентностью), поскольку выступает не только как «умный поисковик», но, скорее, как собеседник с широким кругозором, способный вести себя «по-человечески» – предполагать, врать, спорить, ошибаться и признавать свои ошибки (т. е., близкий к субъектности агент). Таким образом, минимальное ядро творческой субъектности, гарантирующее базовую агентность (самостоятельность) с позиций дата-антропологии, можно интерпретировать как фальсифицируемое самообучение, способность к обучению на своих ошибках.

Список литературы

1. Аксенова М. А., Рахматулин Р. Я. От интернета людей – к интернету вещей: концепция XXI века // Информационные ресурсы России. – 2016. – № 5 (153). – С. 37–39.
2. Барабаш В. В., Водопетов С. В., Булгарова Б. А. Журналистика данных // Современные информационные технологии и ИТ-образование. – 2021. – Т. 17. – № 4. – С. 871–879. – DOI: 10.25559/SITITO.17.202104.871–879.
3. Большие данные в образовании: DATA-ANTHROPO для политик и практик развития / авт.-сост. О. А. Агатова. – М.: Наука, 2022. – 199 с.
4. Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии / пер. с англ. С. Филина. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. – 496 с.
5. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
6. Дворянкин О. А. Нейронные сети в Интернете // Национальная ассоциация ученых. – 2022. – № 82–1. – С. 15–21.
7. Извлечь смысл. Проблемы анализа данных в образовании / А. Л. Семенов, О. А. Фиофанова, О. И. Бабченко [и др.] // Образовательная политика. – 2021. – № 3 (87). – С. 60–65. – DOI 10.22394/2078–838X-2021–3–60–64.

8. Королева А. А. Образовательная функция естественнонаучных музеев в условиях становления сетевого общества // *Международные коммуникации*. – 2016. – № 1. [Электронный ресурс]. – URL: <https://intcom-mgimo.ru/2016/2016-01/museums>
9. Майер-Шенбергер В., Кукьер К. Большие данные. Революция, которая изменит то, как мы живём, работаем и мыслим / пер. с англ. И. Гайдюк. – М.: Манн, Иванов, Фербер, 2014. – 240 с.
10. Мильгизин И. Э., Баева Л. В. К вопросу о креативности в нейросетях искусственного интеллекта // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства*. – 2017. – № 1 (13). – С. 62–71. – DOI: 10.17726/philIT.2017.1.4.
11. Назаренко А. Н. Медиатизация в контексте философии культуры // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина*. – 2023. – № 1. – С. 69–80. – DOI: 10.35231/18186653_2023_1_69.
12. Неренц Д. В. Специфика работы с «большими данными» в современных СМИ // *Филология: научные исследования*. – 2021. – № 4. – С. 28–37. – DOI: 10.7256/2454-0749.2021.4.35354.
13. Свиридова Е. А. Проблема определения субъекта авторских прав на произведения, созданные искусственным интеллектом // *Государство и право*. – 2021. – № 2. – С. 95–103. – DOI: 10.31857/S102694520013691-1.
14. Уланова А. Е. Проблема авторства и особенности человеческого восприятия (о творчестве искусственных нейронных сетей) // *Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке*. – 2020. – Т. 9. – № 1а. – С. 115–121. – DOI: 10.34670/AR.2020.47.1.036.
15. Уланова А. Е. Творчество естественного и искусственного интеллекта: границы и перспективы // *Творчество как национальная стихия: медиа и социальная активность: сб. статей / под ред. Г. Е. Алеява, О. Д. Маслобоевой*. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный экономический университет, 2018. – С. 173–180.
16. Фиофанова О. А. Анализ больших данных в сфере образования: методология и технология. – М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2020. – 200 с.
17. Ходенкова Э. В. Интернет вещей как системный фактор интеграции физической, цифровой и виртуальной сред обитания человека // *Манускрипт*. – 2018. – № 10 (96). – С. 95–99. – DOI: 10.30853/manuscript.2018-10.18.
18. Чертовских О. О., Чертовских М. Г. Искусственный интеллект на службе современной журналистики: история, факты и перспективы развития // *Вопросы теории и практики журналистики*. – 2019. – Т. 8. – № 3. – С. 555–568. – DOI: 10.17150/2308-6203.2019.8(3).555-568
19. *Anthropological Data in the Digital Age / ed. by J. W. Crowder, M. Fortun, R. Besara, L. Poirier*. – Cham: Springer International Publishing, 2020. – XXIV, 270 p. – DOI: 10.1007/978-3-030-24925-0.
20. Clerwall C. Enter the robot journalist: Users' perceptions of automated content // *Journalism Practice*. – 2014. – Vol. 8. – No. 5. – Pp. 519–531. – DOI: 10.1080/17512786.2014.883116.
21. Crowder J. A., Friess S. Artificial Psychology: The Psychology of AI // *Journal of systemics, cybernetics, and informatics*. – 2013. – Vol. 11. – No. 8. – P. 64–68.
22. Douglas-Jons R., Walford A., Seavar N. Introduction: Towards an anthropology of data // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. – 2021. – Vol. 27. – Iss. 1S. – Pp. 9–25. – DOI: 10.1111/1467-9655.13477.
23. Emirbayer M., Mische, A. What Is Agency? // *American Journal of Sociology*. – 1998. – Vol. 103. – No. 4. – Pp. 962–1023. – DOI: 10.1086/231294.
24. Graefe A. *Guide to Automated Journalism*. – New York: Tow Center for Digital Journalism, Columbia University, 2016. – 60 p. – DOI: 10.7916/D80G3XDJ.
25. Kuz'minov Ya., Sorokin P., Froumin I. Generic and Specific Skills as Components of Human Capital: New Challenges for Education Theory and Practice // *Foresight and STI Governance*. – 2019. – Vol. 13. – No. 2. – Pp. 19–41. – DOI: 10.17323/2500-2597.2019.2.19.41.
26. Lewis S., Westlund O. Big Data and Journalism: epistemology, expertise, economics, and ethics // *Digital Journalism*. – 2015. – Vol. 3. – No. 3. – Pp. 447–466. – DOI: 10.1080/21670811.2014.976418.
27. Littlejohn S. W., Foss K. A. Agency // *Encyclopedia of Communication Theory*. – Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc., 2009. – Pp. 28–32. – DOI: 10.4135/9781412959384.
28. Schultz T. W. Investment in Human Capital // *American Economic Review*. – 1961. – Vol. 51. – No. 1. – Pp. 1–17.

29. van Dalen A. The algorithms behind the headlines: How machine-written news redefines the core skills of human journalists // *Journalism Practice*. – 2012. – Vol. 6. – No. 5–6. – Pp. 648–658. – DOI: 10.1080/17512786.2012.667268

30. Wang L. The Subjective Value of Artistic Creation in the Age of Artificial Intelligence // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. – 2017. – Vol. 341. – Pp. 60–64.

References

1. Aksyenova, M. and Rakhmatulin, R. (2016) Ot Interneta lyudej – k internetu veshchey: kontseptsiya XXI veka [On the Internet People to the Internet of Things: The Concept of the XXI Century]. *Informatsionnye resursy Rossii – Information resources of Russia*. No. 5 (153). Pp. 37–39. (In Russian).

2. Barabash, V. V, Vodopetov, S. V and Bulgarova, B. A. (2021) Zhurnalistika dannykh [Data Journalism]. *Sovremennye informacionnye tehnologii i IT-obrazovanie – Modern Information Technologies and IT-Education*. Vol. 17. No. 4. Pp. 871–879. DOI: 10.25559/SITI-TO.17.202104.871-879. (In Russian).

3. Agatova, O. A. (ed.) (2022) *Bol'shie dannye v obrazovanii DATA ANTHROPO dlya politik i praktik razvitiya* [Big Data in Education: DATA-ANTHROPO for Development Policies and Practices]. Moskva: Nauka. (In Russian).

4. Bostrom, N. (2016) *Iskusstvennyj intellekt. Etapy. Ugrozy. Strategii* [Superintelligence. Paths. Dangers. Strategies]. Moskva: Mann, Ivanov & Ferber. (In Russian).

5. Geertz, C. (2004) *Interpretatsiia kul'tur* [The interpretation of cultures]. Moskva: ROSSPEN. (In Russian).

6. Dvoryankin, O. A. (2022) Neironnye seti v Internete [Neural Networks on the Internet]. *Natsional'naya assotsiatsiya uchenykh – National Association of Scientists*. No. 82–1. Pp. 15–21. (In Russian).

7. Semyenov, A. L. et al. (2021) Problemy analiza dannykh v obrazovanii [Extract Meaning. Problems of Data Analysis in Education]. *Obrazovatel'naya politika – Educational policy*. No. 3 (87). pp. 60–65. DOI: 10.22394/2078-838X-2021-3-60-64. (In Russian).

8. Koroleva, A. (2016) Obrazovatel'naya funktsiya estestvennonauchnykh muzeev v usloviyakh stanovleniya setevogo obshchestva [Educational function of Natural Science museums during transition to the network society]. *Mezhdunarodnye kommunikatsii – The Moscow Journal of International Communications*. No. 1. (In Russian). Available at: <http://intcom-mgimo.ru/2016/2016-01/museums>

9. Mayer-Schönberger, V., Cukier, K. (2014) *Bol'shie dannye. Revolyutsiya, kotoraya izmenit to kak my zhivym, rabotaem i myslim* [Big Data. A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think]. Moskva: Mann, Ivanov & Ferber. (In Russian).

10. Milgizin, I. E. and Baeva, L. V. (2017) K voprosu o kreativnosti v nejrosetyakh iskusstvennogo intellekta [On the question of Creativity in Neural Networks of Artificial Intelligence]. *Filosofskie problemy informatsionnykh tehnologii i kiberprostranstva – Philosophical problems of information technology and cyberspace*. No. 1 (13). Pp. 62–71. DOI: 10.17726/phiIT.2017.1.4. (In Russian).

11. Nazarenko, A. N. (2023) Mediatizatsiya v kontekste filosofii kultury [Mediatization in the Philosophy of Culture Context]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Puškina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 69–80. DOI: 10.35231/18186653_2023_1_69. (In Russian).

12. Nerents, D. V. (2021) Spetsifika raboty s bol'shimi dannymi v sovremennykh SMI [The specifics of working with "big data" in modern media]. *Filologiya: nauchnye issledovaniya – Philology: scientific research*. No. 4. Pp. 28–37. DOI: 10.7256/2454-0749.2021.4.35354. (In Russian).

13. Sviridova, E. (2021) Problema opredeleniya sub"ekta avtorskikh prav na proizvedeniya sozdannye iskusstvennym intellektom [The problem of determining the subject of copyright for works created by artificial intelligence]. *Gosudarstvo i pravo – State and law*. No. 2. Pp. 95–103. DOI: 10.31857/S102694520013691-1. (In Russian).

14. Ulanova, A. E. (2020) Problema avtorstva i osobennosti chelovecheskogo vospriyat'ya (o tvorchestve iskusstvennykh neironnykh setej) [The Problem of Authorship and Features of Human Perception (About the Creativity of Artificial Neural Networks)]. *Kontekst i refleksiya:*

filosofiya o mire i cheloveke – Context and reflection: philosophy about the world and man. Vol. 9. No. 1A. Pp. 115–121. DOI: 10.34670/AR.2020.47.1.036. (In Russian).

15. Ulanova, A. E. (2018) *Tvorchestvo estestvennogo i iskusstvennogo intellekta: granitsy i perspektivy* [The Creativity of Natural and Artificial Intelligence: Limits and Perspectives]. *Tvorchestvo kak natsionalnaya stikhiya: media i sotsialnaya aktivnost'* [Creativity as a national element: media and social activity]. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGUEU. Pp. 173–180. (In Russian).

16. Fiofanova, O. A. (2020) *Analiz bol'shih dannyh v sfere obrazovaniya: metodologiya i tekhnologiya* [Big Data Analysis in Education: Methodology and Technology]. Moskva: Izdatelskij dom Delo RANHiGS. (In Russian).

17. Khodenkova, E. V. (2018) *Internet veshchey kak sistemnyj faktor integratsii fizicheskoy tsifrovoy i virtualnoj sred obitaniya cheloveka* [Internet of Things as a Systemic Factor of Integration of Physical, Digital and Virtual Human Environment]. *Manuscript*. No. 10. Pp. 95–99. DOI: 10.30853/manuscript.2018-10.18. (In Russian).

18. Chertovskikh, O., Chertovskikh, M. (2019) *'Iskusstvennyj intellekt na sluzhbe sovremennoj zhurnalistiki: istoriya fakty i perspektivy razvitiya* [Artificial Intelligence in Modern Journalism: History, Facts, Prospects for Development]. *Voprosy teorii i praktiki zhurnalistiki – Theoretical and Practical Issues of Journalism*. Vol. 8. No. 3. Pp. 555–568. DOI: 10.17150/2308-6203.2019.8(3).555-568. (In Russian).

19. Crowder, J. W. et al. (eds) (2020) *Anthropological Data in the Digital Age*. Cham: Springer International Publishing. XXIV. DOI: 10.1007/978-3-030-24925-0.

20. Clerwall, C. (2014) Enter the Robot Journalist. *Journalism Practice*. Vol. 8. No. 5. Pp. 519–531. DOI: 10.1080/17512786.2014.883116.

21. Crowder, J. A., Friess, S. (2013) Artificial Psychology: The Psychology of AI. *Journal of systemics, cybernetics, and informatics*. Vol. 11. No. 8. Pp. 64–68.

22. Douglas-Jones, R., Walford, A. and Seaver, N. (2021) Introduction: Towards an anthropology of data. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 27. Iss. 1. Pp. 9–25. DOI: 10.1111/1467-9655.13477.

23. Emirbayer, M. and Mische, A. (1998) What Is Agency? *American Journal of Sociology*. Vol. 103. No. 4. Pp. 962–1023. DOI: 10.1086/231294.

24. Graefe, A. (2016) *Guide to Automated Journalism*. New York: Tow Center for Digital Journalism, Columbia University. DOI: 10.7916/D80G3XDJ.

25. Kuz'minov, Y., Sorokin, P., Froumin, I. (2019) Generic and Specific Skills as Components of Human Capital: New Challenges for Education Theory and Practice. *Foresight and STI Governance*. Vol. 13. No. 2. Pp. 19–41. DOI: 10.17323/2500-2597.2019.2.19.41.

26. Lewis, S. C., Westlund, O. (2015) Big Data and Journalism: Epistemology, expertise, economics, and ethics. *Digital Journalism*. Vol. 3. No. 3. Pp. 447–466. DOI: 10.1080/21670811.2014.976418.

27. Littlejohn, S., Foss, K. (2009) Agency. *Encyclopedia of Communication Theory*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc., Pp. 28–32. DOI: 10.4135/9781412959384.

28. Schultz, T. W. (1961) Investment in Human Capital. *The American Economic Review*. Vol. 51. No. 1. Pp. 1–17.

29. van Dalen, A. (2012) The algorithms behind the headlines: How machine-written news redefines the core skills of human journalists. *Journalism Practice*. Vol. 6. No. 5–6. Pp. 648–658. DOI: 10.1080/17512786.2012.667268.

30. Wang, L. (2017) The Subjective Value of Artistic Creation in the Age of Artificial Intelligence. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Vol. 341. Pp. 60–64.

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

Об авторах

Глаголев Владимир Сергеевич, доктор философских наук, профессор, Северный (Арктический) федеральный университет им. М. В. Ломоносова, Архангельск, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-1480-5152, e-mail: glagolev101465@outlook.com

Силантьева Маргарита Вениаминовна, доктор философских наук, профессор, МГИМО МИД России, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-9246-6339, e-mail: ma.v.silanteva@my.mgimo.ru

About the authors

Vladimir S. Glagolev, Dr. Sci (Philos.), Professor, Lomonosov Northern (Arctic) Federal University, Arkhangel'sk, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-1480-5152, e-mail: glagolev101465@outlook.com

Margarita V. Silantieva, Dr. Sci (Philos.), Professor, MGIMO University, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-9246-6339, e-mail: ma.v.silanteva@my.mgimo.ru

Поступила в редакцию: 17.11.2023

Принята к публикации: 15.01.2024

Опубликована: 22.03.2024

Received: 17 November 2023

Accepted: 15 January 2024

Published: 22 March 2024

Коммуникативные аспекты кризиса семьи как социального феномена

А. Н. Фортунатов¹, А. А. Фоменков^{1,2}

¹ Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского,
Нижний Новгород, Российская Федерация

² Нижегородский государственный лингвистический университет имени Н. А. Добролюбова,
Нижний Новгород, Российская Федерация

Введение. В социально-философских, исторических, культурологических, религиозных трактовках феномена семьи существуют устойчивые траектории рефлексии, складывавшиеся порой веками и превратившиеся в своеобразные смысловые императивы. В современных реалиях многие положения такого рода перестают быть актуальными. В статье рассматриваются коммуникативные аспекты кризиса семьи как социального феномена.

Содержание. Коммуникативная революция стала отражением десубъективации социального взаимодействия: «умные» машины все больше забирают на себя права принятия решений, человек превращается в фиктивную, пустую оболочку самого себя и, соответственно, прежняя социальная его значимость (статусность), равно как и физиологизм, перестают иметь значение для формирования парадигмы гендерных отношений. Все более актуальным становится состояние непохожести, альтернативности и даже девиантности в сравнении с существовавшими до недавнего времени социальными нормами. Более глубокий анализ причин этих процессов выходит за рамки данного исследования. Здесь же скажем, что гомосексуальность в различных ее проявлениях сегодня сопровождается манифестируемыми, широко рекламируемыми, медийно обеспеченными акциями (достаточно вспомнить в многочисленных ЛГБТ-карнавалы*, проходящие в различных странах современного Запада, чтобы понять активизацию коммуникативного обеспечения этих акций).

Сегодняшнее состояние указанной тенденции напрямую связано с философией трансгуманизма, декларирующей приемлемость сосуществования человека и машины, а стало быть, совместную жизнь человека и робота, подразаумевающую, в частности, в перспективе подчиненную роль человека (киберархат, где человек заведомо «глупее», нерасторопнее, неряшливее, наконец несовершеннее своего «киберполового» партнера). В результате сравнительного анализа можно сказать, что коммуникативная революция XX в. стала в прямом смысле гендерной и социальной революцией, выразившейся в сломе традиционных семейных ценностей. На место социальной традиции пришел коммуникативный эксперимент, на место идеалов – медийно обеспеченные, динамические симулякры, на место семейных ценностей – индивидуализация и фетишизация альтернативности.

Выводы. Исходя из обозначенных тенденций, можно сделать вывод, что указанное нами свойство коммуникации как технотронного феномена, агрессивно воздействующего на объективную реальность, станет определяющим в ближайшие десятилетия с точки зрения смысловой деконструкции и социального демонтажа ещё существующих семейных традиций. В настоящее время столкновение социального и коммуникативного, их противоборство, разрешается в пользу коммуникативного.

Ключевые слова: семья, киберархат, коммуникация, социальность, трансгуманизм, этика.

Для цитирования: Фортунатов А. Н., Фоменков А. А. Коммуникативные аспекты кризиса семьи как социального феномена // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 98–111. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_98. EDN: SWSHDT

* Международное общественное движение ЛГБТ запрещено и признано экстремистским в Российской Федерации.
© Фортунатов А. Н., Фоменков А. А., 2024

Communicative Aspects of the Family Crisis as a Social Phenomenon

Anton N. Fortunatov¹, Artyom A. Fomenkov^{1,2}

¹ Nizhnij Novgorod Lobachevskij State University,
Nizhnij Novgorod, Russian Federation

² Nizhnij Novgorod Linguistics University,
Nizhnij Novgorod, Russian Federation

Introduction. In the socio-philosophical, historical, cultural, and religious interpretations of the phenomenon of the family, there are stable reflection trajectories that have sometimes developed over centuries and turned into peculiar semantic imperatives. In modern realities, many provisions of this kind cease to be relevant. The article examines the communicative aspects of the family crisis as a social phenomenon.

Content. The communicative revolution has become a reflection of the social interaction desubjectivation: "smart" machines increasingly take over decision-making rights, a person turns into a fictitious, empty shell of himself and, accordingly, his former social significance (status), as well as physiologism, cease to be important for the formation of a gender relations paradigm. The state of dissimilarity, alternativeness and even deviance is becoming more and more relevant in comparison with the social norms that existed until recently. A deeper analysis of the causes of these processes is beyond the scope of this study. Let's say here that homosexuality in its various manifestations today is accompanied by manifesto, widely advertised, media-backed actions (it is enough to look closely at the numerous LGBT* carnivals taking place in various modern West countries to understand the intensification of the communicative support of these actions).

The current state of this trend is directly related to the transhumanism philosophy, which declares the acceptability of the man and machine coexistence, and, therefore, the joint life of man and robot, implying, in particular, in the long term, the subordinate role of man (cyberarchy, where a person is obviously "stupider", slower, sloppier, finally, is more imperfect than its "cyber-sexual" partner).

As a result of a comparative analysis, it can be said that the 20th century communicative revolution has literally become a gender and social revolution, expressed in the breakdown of traditional family values. In place of social tradition came a communicative experiment, in place of ideals – media-secured, dynamic simulacra, in place of family values – individualization and fetishization of alternatives.

Conclusions. Based on these trends, it can be concluded that the property of communication indicated by us as a technotronic phenomenon that aggressively affects objective reality will become decisive in the coming decades in terms of semantic deconstruction and social dismantling of still existing family traditions. Currently, the clash of the social and the communicative, their confrontation, is resolved in favor of the communicative.

Key words: family, cyberarchy, communication, sociality, transhumanism, ethics.

For citation: Fortunatov, A. N., Fomenkov, A. A. (2024) Kommunikativnye aspekty krizisa semi' kak sotsial'nogo fenomena [Communicative Aspects of the Family Crisis as a Social Phenomenon]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 98–111. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_98. EDN: SWSHDT

* The International LGBT Rights Movement is banned and declared as extremist in the Russian Federation.

Введение

В социально-философских, исторических, культурологических, религиозных трактовках феномена семьи существуют устойчивые траектории рефлексии, складывавшиеся порой веками и превратившиеся в своеобразные смысловые императивы. Так, христианская традиция закрепляет определенный статус отношений мужа и жены, воспринимаемый как данность, как нечто, не подлежащее критическому осмыслению. В Новом Завете сформулированы крайне значимые на протяжении многих веков принципы семейной жизни: «Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф. 5:33); «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость» (Еф. 6:1) [3]. В отечественных реалиях эти положения во многом были конкретизированы «Домостроем», в том числе большое внимание уделялось подготовке девочки в семье к будущему замужеству [1, с. 72].

Философы и социальные психологии строят свои теории, опираясь на «идеалистическую» или «прагматическую» парадигмы. Так, в западной традиции, как указывают исследователи, существует прагматическая цель: «*Matrimonium*, то есть *matris munus* (букв. обязанность материнства), сущность брака указывает в материнстве» [8, с. 4]. В это же время «в российских семьях исторически на первый план выходят духовные ценности семьи (как регулятор поведения) такие как: вера, целомудрие, верность, заботливость, взаимное уважение, терпение, жертвенность, самоотвержение, благочестие, родительство и др.» [4, с. 87]. Однако при разнообразии точек зрения в семейной аксиологии нет четких ответов на вопрос о причинах современного кризиса семьи, глубинных трансформациях отношений супругов.

Как пишет Бруно Латур, «социологи, относя прилагательное “социальный” к тому или иному феномену, обозначают им некое устойчивое состояние, комплекс связей, который потом может быть использован для описания какого-то другого феномена» [5, с. 12]. Переноса это утверждение в область философско-антропологической рефлексии по поводу семьи, можно говорить о том, что семья как ячейка, «строительный материал» социального, выступает как призма для оценки процессов, происходящих в обществе, в политике; она может служить плацдармом для научного штурма проблем биологи-

ческих и популяционных процессов, генетики и антропологической эволюции. Но при этом социальность семьи становится и серьезным ограничением, закрывающим иные горизонты для исследовательского интереса, что в общем и понятно: обширность областей для интерпретации семьи поистине безгранична и в этом смысле стоит ли прикладывать усилия для того, чтобы отыскать нечто альтернативное?

Содержание исследования

Следует отметить определенный консерватизм в концептуальном восприятии семьи. Внутрисемейные отношения трактовались (очевидно, в силу традиции) прежде всего в их статусном эквиваленте: таким образом, были достаточно рельефны и наглядны «роли» мужа, жены, ребенка и их эволюция с течением времени. При этом сами отношения выглядели лишь как данность, как некий материал для выстраивания статусных различий.

Однако рассмотренные сквозь призму коммуникации, эти отношения, порождающие различия, оказываются источником глубинных социокультурных процессов, обретающих все большее влияние не только и не столько на самих членов семьи, сколько на общественное восприятие семьи как феномена, в котором сходятся в гармоничную целостность личностное и общественное, возвращаясь в семью в виде модных тенденций, общепринятых шаблонов поведения. Слово «гармоничная» употреблено здесь отнюдь не в ироническом ключе (если учитывать злободневную проблематику «краха семьи»), поскольку в коммуникативном ракурсе, как мы продемонстрируем в данной статье, в эволюции семьи не наблюдается столь острых противоречий, которые обнаруживаются в классических парадигмах научной рефлексии.

Также следует отметить определенный акцент в понимании коммуникации как своеобразного «клея», соединяющего внешне антагонистические социальные феномены. *Коммуникация понимается нами как информационное взаимодействие между социальными субъектами, опирающееся на актуальные технологии, объективирующие такое взаимодействие.* «Коммуникация моделирует свой образ человека, выстраивающего вокруг себя соответствующий мир. Технологическая детерминированность, опора на субъективированную, оторванную

от традиционных социальных норм и принципов информации – таковы некоторые из принципов такой онтологии» [9, с. 38–39]. Именно в таком состоянии коммуникация становится современным эквивалентом социальности, поскольку, будучи обеспеченной все более изощренными технологиями, превращается в саморазвивающийся, рекурсивный процесс, все больше удаляющий традиционного социального субъекта из центра формирования социальных смыслов. Изначальная суть коммуникации – в конституировании различия между взаимодействующими субъектами. Однако в процессе развития (социализации) эти различия подвергались регламентации и установлению определенных порядков (технологий) их разрешения и развития. В коммуникативном смысле семья является одновременно как драйвером развития, так и способом объединения взаимодействующих субъектов. Именно коммуникативные регламентации являются здесь важнейшими «скрепами».

Следует добавить еще один важный аспект, связанный с пониманием коммуникации. Указанное нами фундаментальное ее свойство – технологизированное информационное взаимодействие, продолжая и развивая традиционную линию осмысления этого многоаспектного феномена, до нынешнего времени не учитывало важнейших особенностей этого взаимодействия, лежащих в области аксиологии и этики. Мы назвали бы эти особенности экспансионистскими, агрессивными взаимодействиями, которые, при всей их неизбежности и необходимости для социального развития, все-таки являются еще и продолжением индивидуальных интенций, экспликацией активно воздействующей роли личности в отношении окружающего ее мира.

В этом смысле коммуникацию можно сравнить со сферой технологий, которые на протяжении истории давали возможность человеку не просто взаимодействовать с природой, а активно на нее воздействовать, потреблять ее. Коммуникативные же технологии ориентированы прежде всего не на материальный мир, а на сферу духовного, на сознание, на субъективную реальность, которая также подлежит личностному освоению.

Мы неслучайно подчеркиваем технологизм коммуникации как фундаментальное ее качество: фактически технологии и коммуникация являют собой неразрывное целое, относящееся к сфере реализации активности человека, при этом, однако,

их направленность не может быть признана тождественной. И сегодня технологизация, сугубый механицизм динамики социального, культурного и духовного являются отражением этого симбиоза. Гуманистические ценности в этом контексте являются своеобразным фронтиром, который атакуют информационные технологии. Ценности семьи, как один из значимых элементов гуманизма, становятся, пожалуй, одной из самых близких целей воздействия. Таким образом, семейная коммуникация (как коммуникация семьи с социумом, так и коммуникация внутри самой семьи) в ее нынешнем виде содержит аксиологические риски для дальнейшего развития социального института семьи.

Имеет смысл выявить некоторые этапы эволюции коммуникативных технологий в границах семьи, которые переводят ее из сферы сакрального в пространство технологической релятивации. Обозначим для этого методологическую линию нашей рефлексии. Продолжая латуровскую экстраполяцию социологического на «все живое», мы хотели бы проделать это же с *коммуникацией*, понимая под ней разнообразные формы взаимодействия и передачи информации. Метод, используемый нами, можно назвать «историко-коммуникативным». В традиционно-академическом стиле мы будем придерживаться принципов сравнительного анализа социальных и коммуникативных аспектов внутрисемейных отношений. Ключевая проблема состоит в том, какое качество, какое состояние коммуникации является определяющим для констатации кризиса семьи как социальной единицы («ячейки общества»).

На примерах из отечественной истории наше внимание концентрируется на эволюции семейной коммуникации с точки зрения трансформации коммуникативных ролей (от патриархата до феминизма). Скудость и неразвитость коммуникативных отношений внутри семьи на протяжении веков коррелировали с системой производственных отношений и соответствующей им социальной иерархией. Ритуализированный консерватизм социального воспроизводства выступал своеобразной гарантией, или защитной матрицей для поступательного развития социума, в котором традиции являлись важнейшим элементом передачи опыта как в социально-экономическом, так и в морально-нравственном, ценностном отношении. Новации, в том числе и технологические, являлись прерогативой образованных, обе-

спеченных слоев. И в этом контексте «самородки» из простых людей, типа Кулибина или вымышленного Левши у Лескова, не могли сами реализовать свои потенции и становились известными лишь благодаря покровительству меценатов.

Это обстоятельство существенным образом оказывало влияние и на способы коммуницирования внутри малых социальных групп и прежде всего в семьях. Как справедливо отмечалось исследователями, «нормы, регулирующие внутрисемейные отношения, зафиксированные в Домострое, в крестьянской семье удержались вплоть до начала XX в. Устойчивой оказалась и иерархическая структура расширенной патриархальной семьи» [7, с. 50]. Что касается других сословий, в том числе и дворян, то признаем, что «существо внутрисемейной иерархии на протяжении столетий определялось безропотным подчинением младших членов семьи старшим, жен – мужьям, детей – родителям при строгой фиксации обязанностей каждого члена семейной структуры» [7, с. 49].

Более высокое положение мужчины в социуме выражалось в том числе и в отношениях с женщинами. Неслучайно, что «со времен Петра I ушли в прошлое браки по принуждению, однако в целом сохранялись прежние традиции: жених спрашивал в первую очередь позволения своих родителей на женитьбу, затем объяснялся с родителями невесты, и только потом спрашивал согласия девушки» [4, с. 90]. Разумеется, вести речь о полностью бесправном положении незамужней молодой женщины было нельзя [11, с. 74], однако утверждать ее полную самостоятельность вряд ли стоит.

Что касается брачного возраста, то лишь в 1830 г. таковой был установлен в 18 лет для молодых людей и в 17 для девушек. В 1836 г. был упорядочен процесс бракосочетания между лицами разных вероисповеданий. Укажем также, что главным нормативно-правовым актом, регулировавшим процесс заключения и расторжения брака, являлись регламентации в десятом томе «Свода законов Российской империи». До этого времени женитьбы несовершеннолетних – прежде всего в крестьянской среде – были распространенным явлением. Нельзя не упомянуть, что предбрачные отношения между потенциальными супругами также были сопряжены с рядом ритуалов. Так, «обязательным атрибутом брака являлся институт сватовства» [4,

с. 90], весьма негативно оценивались так называемые «тайные» браки – т. е., без согласия родителей и с отъездом [11, с. 79].

Важно отметить, что инициатива по началу отношений в прошлом принадлежала именно мужчинам. Описанная А. С. Пушкиным в «Евгении Онегине» ситуация с письмом Татьяны Онегину выглядела в начале позапрошлого века поистине революционной. Связано это с тем, что «реальные бытовые нормы поведения русской дворянской барышни начала XIX в. делали такой поступок немислимым: и то, что она вступает без ведома матери в переписку с почти неизвестным ей человеком, и то, что она первая признается ему в любви, делало её поступок находящимся по ту сторону всех норм приличия. Если бы Онегин разгласил тайну получения им письма, репутация Татьяны пострадала бы неисправимо» [6, с. 230]. Попутно признаем, что А. С. Пушкин был не только реформатором русского языка, он также причастен к реформированию гендерных коммуникаций в русском обществе.

Весьма интересно зафиксированы брачно-семейные отношения в пореформенной России Л. Н. Толстым в романе «Анна Каренина». Как известно, «после Петровских реформ в России был узаконен развод, но требовались серьезные причины для расторжения брака» [4, с. 90]. Тем не менее, общество осуждало Анну Каренину за официальный разрыв с мужем. При этом же адюльтер, особенно между женщиной-дворянином и женщиной более низкого происхождения, был явлением вполне обыденным и даже за пределами семейного круга не очень осуждаемым.

Что же касается «подлых» сословий, то на внутрисемейные коммуникации влиял ряд факторов. Во-первых, жить приходилось в крупных семьях, причём для эффективного проживания (а то и откровенного выживания) требовался в повседневной жизни как мужской, так и женский труд. Во-вторых, семьи, как правило, состояли из людей трех-четырёх поколений. В-третьих, большое влияние на брачно-семейные отношения оказывали обычаи и традиции. В-четвёртых, выживание в одиночку было делом крайне сложным; кроме того, негативным было отношение даже к одиноко живущим мужчинам (слово «бобыль» отнюдь не являлось комплиментом).

В целом признаем, что отношения между супругами и шире – в семьях в целом – могли быть как близкими к хри-

стианскому идеалу, так и весьма далёкими от такового (такая форма внутрисемейных отношений, как снохачество, была весьма распространённой в отечественных реалиях [2, с. 77]). Другое дело, что формально браки были крепкими – если брать лишь внешние показатели и в первую очередь количество разводов. Пословицы и жизненные установки по принципу «стерпится – слюбится», «сор из избы не выносить», «бьёт – значит, любит» и т. д. характеризовали многие стороны семейной жизни весьма красноречиво, причём не с лучшей стороны, но, подчеркнем, фиксировали как данность сложившиеся отношения, не подлежащие тщательному обсуждению.

Ритуализация форм коммуникативного взаимодействия членов семьи снимала с этих отношений необходимость размышлений по поводу их значения, превращая обмен информацией в «подчиненный» формат обеспечения социального статуса, экономического положения, даже политического влияния (вспомним династийные браки). Собственно коммуникация в чистом виде сама по себе становилась формой девиации, способом выхода за пределы устойчивых границ социальной эволюции. В ироническом рассказе раннего А. П. Чехова «Умный дворник» есть характерная зарисовка: герой рассказа, дворник Филипп, поучает домашнюю челядь, кухарок и лакеев, тому, что надо читать и самообразовываться, тем самым демонстрируя собой образ прогрессивного, широкомыслящего лидера семьи (ирония Чехова в отношении этого персонажа очевидна). Однако сам Филипп, выйдя «на часы», читает весьма специфический текст «Разведение корнеплодов. Нужна ли нам брюква», который, естественно, ввергает его в сон. В результате он получает нагоняй от полицейского чина и, возвратясь домой, на кухню, застаёт домашних за добросовестным слушанием книги, которую по слогам читал маленький Миша после наставлений дворника. Рассказ заканчивается выразительным жестом Филиппа: нахмуренный, красный, он подходит к Мише, бьет рукавицей по книге и приказывает бросить это занятие. Характерное столкновение коммуникативных и семейных ценностей! [10, с. 66–68].

Возникает вопрос: в какой же момент семейная коммуникация превратилась в самостоятельную, эмансипированную от социальных реалий структуру, и какие факторы этому способствовали? С точки зрения развития медиа как технологических

посредников информационного взаимодействия, эти процессы активно начали развиваться в 1950-е гг., когда электронные средства массовой информации – прежде всего, телевидение – сделали возможным формирование нового социального субъекта, присутствующего в коммуникативной реальности, но не проживающего ее в качестве своего антропологического опыта. Отсюда – постепенная виртуализация субъекта, осведомленного, но не наличествующего, не имеющего истории (и, соответственно, не обремененного традициями), не имеющего соответствующих обязательств, словно поставленного перед фактом происходящего социального события и одновременно ставящего перед фактом своего присутствия социальное окружение. Виртуализация и индивидуализация субъекта были параллельными процессами, приводившими к фундаментальным изменениям во всей системе социальных ценностей.

Естественно, что эти изменения не могли не коснуться семьи, которая сама превратилась в симулируемую сущность, в социальный «концепт», который можно (и нужно было) наполнить коммуникативно детерминированными, индивидуалистическими смыслами. Именно здесь традиционалистские подходы становились поводом для переосмысления, торпедирования, высмеивания, чтобы интенсифицировать коммуникативную идентификацию на их фоне. Так, например, нещадно эксплуатируемый в 1950-е гг. прошлого века американскими СМИ образ «идеальной домохозяйки», гротескно доводящий до абсурдного предела императивы христианской этики, долгое время служил эталонным форматом для эффективной рекламы, но именно он стал мишенью для феминистских атак.

Обратим внимание: одной из важнейших акций феминизма первой волны была псевдогражданская цензура средств массовой информации. Шла массовая рассылка писем-предупреждений в адрес тех медиа, которые использовали явный или надуманный «сексизм» для продвижения своих товаров. Феминистский «главлит» стал грозным оком, следившим за сменой устоявшихся традиций. Экспериментирование с форматами семьи, равно как и пресловутая сексуальная революция, были следствием смены приоритетов: от традиционализма – к коммуникативизму. В этом же ряду стоит и известное движение «чайлдфри», ставшее продолжением феминизма

первой волны, с сознательным отказом от детей (впервые эта идеология была сформулирована в 1972 г. феминистками Ширли Радл и Элен Пек). Другими словами, коммуникативные способы продвижения контргуманистических социальных концептов не были лишь «технологиями пропаганды», как это принято считать, а являли собой собственно воплощение идеологии коммуникативной ревизии прежних традиций.

Коммуникативная революция стала отражением десубъективации социального взаимодействия: «умные» машины все больше забирали на себя фундаментальные права принятия решений, человек превращался в фикцию самого себя и, соответственно, прежняя социальная его значимость (статусность), равно как и физиологизм, переставали иметь значение для формирования парадигмы гендерных отношений. Все более актуальным становится состояние непохожести, альтернативности и даже девиантности в сравнении с существующими (существовавшими до недавнего времени) социальными нормами. Более глубокий анализ причин этих процессов выходит за рамки данного исследования. Здесь же скажем, что гомосексуальность в различных ее проявлениях сегодня сопровождается манифестируемыми, широкопротрактными и медийно обеспеченными акциями (достаточно вспомнить многочисленные ЛГБТ-карнавалы¹, проходящие в различных странах современного Запада, чтобы понять масштабы коммуникативного обеспечения этих акций).

Сегодняшнее состояние указанной тенденции напрямую связано с философией трансгуманизма, декларирующей приемлемость сосуществования человека и машины и, стало быть, совместную жизнь человека и робота, подразумевающую, в частности, в перспективе подчиненную роль человека (киберархат, где человек заведомо «глупее», нерасторопнее, неряшливее, наконец несовершеннее своего «киберполового» партнера).

Можно сказать, что коммуникативная революция XX в. стала в прямом смысле гендерной и социальной революцией, выразившейся в сломе традиционных семейных ценностей. На место социальной традиции пришел коммуникативный эксперимент, на место идеалов – медийно обеспеченные динамиче-

¹ Международное общественное движение ЛГБТ запрещено и признано экстремистским в Российской Федерации.

ские симулякры, на место семейных ценностей – индивидуализация и фетишизация альтернативности [9, с. 62].

Выводы

Указанное в начале статьи свойство коммуникации как агрессивно воздействующего на объективную реальность технотронного феномена, исходя из обозначенных тенденций, станет определяющим в ближайшие десятилетия с точки зрения смысловой деконструкции и социального демонтажа существующих (еще) семейных традиций. В настоящее время столкновение социального и коммуникативного, их противостояние, разрешается в пользу коммуникативного. Интенсивно развивающийся искусственный интеллект, являющийся неотъемлемым элементом информационных технологий, будет лишь усиливать указанные разрушительные тенденции.

Одним из способов обеспечения объективного рассмотрения сложившейся ситуации и рефлексии по поводу её тенденций является методологическое разграничение социального (в нашем случае – семейного) и коммуникативного субъектов. Исследование принципов их существования и различной интенциональной направленности может стать важнейшей платформой для систематизации и иерархизации коммуникативных и социальных ценностей. Для этого требуется пересмотр существующей традиции рассматривать коммуникативного субъекта как продолжение, как неотъемлемую часть субъекта социального. Коммуникативный субъект демонстрирует лабильность и недостижимость для юридических, политических, социальных преследований. Социальность как технологизированная пустота наполняется коммуникативными смыслами, подрывающими любые формы сопротивления коммуникативной этике. В этом смысле формулировка чётких критериев опознания такой этики, анализ ее антигуманной направленности и способов ее проявления должны стать первым шагом на пути возрождения про-гуманистического понимания перспектив развития современного общества.

Важной разграничительной линией между традиционной и коммуникативной моделями семьи является темпорологическая характеристика межсубъектного взаимодействия. Коммуникация строится на технологическом манипулировании

пространством и временем, в то время как семейные ценности опираются на принципы фиксации «здесь и сейчас» на вневременном характере идеалов и человеческих состояний.

В данном исследовании мы не являемся пессимистами: очевидно, что новые способы культурного освоения темпорологических сигналов могли бы способствовать упрочению традиционных семейных ценностей – через воспитательные программы, через усиление эстетического компонента в формировании принципов нового гуманизма.

Список литературы

1. Анохина О. А. Истоки нравственности и морали на Руси, как урок старших поколений // Инновационное образование и экономика. – 2015. – № 19. – С. 70–75.
2. Безгин В. Б. Повседневный мир русской крестьянки периода поздней империи. – М.: Ломоносовъ, 2017. 237 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. Канонические. В русском переводе. С параллельными местами.
4. Дмитрийчук А. Ю. Представление о семье в русской философско-культурологической мысли // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2018. – № 1 (25). – С. 85–100.
5. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. 381 с.
6. Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: комментарий: пособие для учителя. – 2-е изд. – Л.: Просвещение, Ленинградское отделение, 1983. 416 с.
7. Нежгий Э. Н. Эволюция института семьи в России. Роль церкви и государства в регуляции семейно-брачных отношений // Aspectus. – 2016. – № 3. – С. 42–60.
8. Троицкий С. В. Христианская философия брака. – Клин: Христианская жизнь, 2001. 221 с.
9. Фортунатов А. Н. Взаимодействие субъектов социальной коммуникации в медиа-реальности. – Н. Новгород: Изд-во ННГАСУ, 2009. 338 с.
10. Чехов А. П. Умный дворник // Собр. соч. в 12 т. Т. 1. – М.: Изд-во «Правда», 1985. – С. 66–68.
11. Чижикова А. С. Брачный церемониал российских дворян в XIX в. // Вестник славянских культур. – 2011. – № 4 (22). – С. 74–80.

References

1. Anokhina, O. A. (2015) Istoki npravstvennosti i morali na Rusi, kak urok starshikh pokolenij [The origins of morality in Russia, as a lesson for older generations]. *Innovatsionnoe obrazovanie i ekonomika – Innovative education and economics*. No. 19. Pp. 70–75. (In Russian).
2. Bezgin, V. B. (2017) *Povsednevnyj mir russkoj krest'yanki perioda pozdnej imperii* [The everyday world of the Russian peasant woman of the late Empire period]. Moskva: Lomonosov. (In Russian).
3. Bibliya. (1990) *Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo zaveta. Kanonicheskie. V russkom perevode. S parallel'nymi mestami.* (In Russian).
4. Dmitriyчук, A. Yu. (2018) *Predstavlenie o sem'e v russkoj filosofsko-kul'turologicheskoy mysli* [The idea of the family in Russian philosophical and cultural thought]. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L. N. Tolstogo – Humanities Bulletin of the Tolstoy State Pedagogical University*. No. 1 (25). Pp. 85–100. (In Russian).

5. Latur, B. (2020) *Peresborka social'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [The reassembly of the social: an introduction to actor-network theory]. Transl. by Irina Polonskaya. Moskva: Izd. dom Vysshej shkoly ekonomiki. (In Russian).

6. Lotman, Yu. M. (1983) *Roman A. S. Pushkina "Evgenij Onegin": kommentarij: posobie dlya uchitelya*. Izd. 2. [Pushkin's novel "Eugene Onegin": commentary: a teacher's manual. 2nd ed.]. Leningrad: Prosveshchenie, Leningradskoe otdelenie. (In Russian).

7. Nezhgij, E. N. (2016) *Evolyutsiya instituta sem'i v Rossii. Rol' tserkvi i gosudarstva v regulyatsii semejno-brachnykh otnoshenij* [Evolution of the family institution in Russia. The role of the Church and the state in the regulation of family and marital relations]. *Aspectus – Aspectus*. No. 3. Pp. 42–60. (In Russian).

8. Troitskij, S. V. (2001) *Khristianskaya filosofiya braka* [Christian philosophy of marriage]. Klin: Khristianskaya zhizn'. (In Russian).

9. Fortunatov, A. N. (2009) *Vzaimodejstvie sub"ektov sotsial'noj kommunikatsii v media-real'nosti* [Interaction of social communication subjects in media reality]. N. Novgorod: Izd-vo NNGASU. (In Russian).

10. Chekhov, A. P. (1985) *Umnyj dvornik* [Clever street sweeper]. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 1*. [Collective works: in 12 vols. Vol. 1]. Moskva: Izd-vo Pravda. Pp. 66–68. (In Russian).

11. Chizhikova, A. S. (2011) *Brachnyj tseremonial rossijskikh dvoryan v XIX veke* [The marriage ceremony of Russian nobles in the XIX century]. *Vestnik slavyanskikh kul'tur – Bulletin of Slavic cultures*. No. 4 (22). Pp. 74–80. (In Russian).

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

Об авторах

Фортунатов Антон Николаевич, доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0001-6822-2003, e-mail: anfort1@yandex.ru

Фоменков Артём Александрович, доктор исторических наук, доцент, Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского; Нижегородский государственный лингвистический университет имени Н. А. Добролюбова, Нижний Новгород, Российская Федерация ORCID ID: 0000-0002-9277-637X, e-mail: artjom2310@inbox.ru

About the authors

Anton N. Fortunatov, Dr. Sci (Philos.), Professor, Nizhny Novgorod Lobachevskij State University, Nizhnij Novgorod, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-6822-2003, e-mail: anfort1@yandex.ru

Artjom A. Fomenkov, Dr. Sci (History), Assistant Professor, Nizhny Novgorod Lobachevskij State University; Nizhny Novgorod Linguistics University, Nizhny Novgorod, Russian Federation, ORCID ID: 000-0002-9277-637X, e-mail: artjom2310@inbox.ru

Поступила в редакцию: 20.11.2023
Принята к публикации: 15.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 20 November 2023
Accepted: 15 January 2024
Published: 22 March 2024

Культурфилософская трактовка эротизма в моде

Ю. Е. Музалевская

*Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье предпринят теоретический анализ философских воззрений на тему сексуальности, эротики и роли эротического в эстетическом аспекте понимания красоты человека.

Содержание. Отражение эротизма в моде присутствовало всегда. Особенно заметная роль в моде принадлежит ассоциативной связи женственности и эротичности. В ретроспективном взгляде на историческую эволюцию смыслов в понимании эротики прослеживается связь между ними и этапами становления эстетических идеалов. Представления о новой чувственности, возникшие в середине XX в. и приведшие к сексуальной революции, вызвали существенную трансформацию восприятия эротики и повлияли на специфику ее современного выражения в моде.

Выводы. Философские концепции телесности, получившие развитие в XX в., оказали значительное влияние на вестиментарную моду, которая на пути выявления красоты обратилась к телесной природе человека и к эротике как ее составляющей. Культ всестороннего расцвета личности, гедонистический индивидуализм, обостренное внимание к внешнему виду человека становятся факторами эстетизации сексуальной привлекательности, выраженной средствами моды.

Ключевые слова: идеалы красоты, мода, привлекательность, телесность, эротика, эстетические каноны.

Для цитирования: Музалевская Ю. Е. Культурфилософская трактовка эротизма в моде // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 112–122. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_112. EDN: TCPDVR

Cultural and Philosophical Interpretation of Eroticism in Fashion

Yuliya E. Muzalevskaya

*Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article undertakes a theoretical analysis of philosophical views on sexuality, eroticism and the role of the erotic in the aesthetic aspect of understanding human beauty.

Content. The reflection of eroticism in fashion has always been present. A particularly prominent role in fashion belongs to the associative connection of femininity and eroticism. In a retrospective look at the historical evolution of meanings in the understanding of eroticism, the author traces the connection between them and the stages of the formation of aesthetic ideals. The ideas of a new sensuality that arose in the middle of the twentieth century and led to the sexual revolution caused a significant transformation in the perception of eroticism and influenced the specifics of its modern expression in fashion.

Conclusions. Philosophical concepts of physicality, which were developed in the twentieth century, had a significant impact on vestigial fashion, which, on the way to revealing beauty, turned to the bodily nature of man and to eroticism as its component. The cult of the all-round flourishing of personality, hedonistic individualism, and heightened attention to human appearance become factors in the aestheticization of sexual attractiveness expressed by means of fashion.

Key words: the ideals of beauty, fashion, attractiveness, physicality, eroticism, aesthetic canons.

For citation: Muzalevskaya, Yu. E. (2024) Kul'turfilosofskaya traktovka erotizma v mode [Cultural and Philosophical Interpretation of Eroticism in Fashion]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 112–122. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_112. EDN: TCPDVR

Введение

Философские представления о человеке, включая идею его телесной и духовной красоты, с античных времен не оставляют без внимания эротическую сторону человеческого существования. Термин «эротика» произошел от имени древнегреческого бога Эроса, олицетворяющего любовное влечение, половую чувственность и сексуальность. По замечанию Р. Коллингвуда, «теория красоты у Платона связана <...> главным образом, с теорией сексуальной любви, затем с теорией морали» [12, с. 47]. Религиозная мысль Средних веков и Возрождения избегала вопросов, связанных с сексуальностью, что было обусловлено крайне негативным отношением христианской церкви к проявлениям плоти. Но в философии и искусстве эпохи Возрождения сексуальность нашла яркое отражение. Для периода раннего Нового времени характерны два противоположных взгляда на тело. Первый взгляд был наследием Средних веков – с фундаментальным недоверием к телу, источнику инстинктов и слабостей. Это отношение перешло и в протестантскую Реформацию, и в католическую Контрреформацию. В европейском обществе XVI–XVII вв. поощрялась притворная стыдливость по отношению к телу, его виду и сексуальности. Второй взгляд происходит от искусства, раскрывшего в эпоху Возрождения красоту обнаженного тела. «Ренессансный неоплатонизм <...> реабилитировал красоту, провозгласив ее внешним и видимым знаком внутренней и невидимой добродетели. Красота более не считалась опасной, она превратилась, скорее, в необходимый атрибут нравственности и высокого социального статуса» [9, с. 70]. Возродив классические идеалы физического и духовного совершенства, распространив их по всей Европе, художники и гуманисты создали основу эстетических канонов мужской и женской красоты. «И свой переход в эпоху Нового времени красота осуществляет не тогда, когда она заявляет о чисто физическом, лишенном морального значения свойстве, а в те мгновения, когда женщину начинают превозносить до небес как высшее воплощение красоты» [13, с. 177].

Эпоха Просвещения XVIII в. занимает в истории культуры особые позиции как несущая идеи просветительского гуманизма. Иммануил Кант называл это время выходом человечества из состояния несовершеннолетия, подчеркивая, что именно

тогда начинается активное использование разума. Подняв чувственность на пьедестал, европейская культура подготовила почву для объявления сексуального чувства самым сильным из испытываемых человеком. Отношение к сексуальности как важному фактору развития личности позволило откровенной телесной чувственности стать объектом обсуждения, познания, предметом творчества. Противоречивость этого времени состоит в сохранении строжайшего контроля над чувственной сферой бытия (яркий пример – обязательность исповеди о содеянном грехе, к которому по-прежнему относят эротическое влечение плоти).

Идеология различия в поведении людей, соответственно которой женщины – существа, подверженные чувствам и ведомые эмоциями, а мужчины – рациональные, руководствующиеся разумом, сохраняла своё влияние на протяжении всего XIX в. Оба пола и телесно воспринимались как разные существа. Но уже на рубеже XIX и XX столетий в европейской культуре начались заметные изменения в отношении к «проблеме пола». А последующее затем столетие принесло радикальные перемены в общественной морали, включая представления о сексуальности и эротизме. Пересмотр соотношения природного и культурного в человеке приводит к институционализации сексуальности, к изменению идеалов красоты и эталонов вестиментарной¹ моды.

Эротическая тематика широко отражена в мировом искусстве, литературе, моде и других видах творчества. Но в истории не существует единого критерия во взглядах на сексуальность и эротизм. Эта сфера остается предметом философской рефлексии и сегодня. Цель данной статьи – анализ философских воззрений на тему сексуальности, эротики и роли эротического в эстетическом аспекте понимания красоты человека.

Содержание исследования

Современная концепция пола как социокультурного конструкта берет начало в работах конца XVIII в.; процесс «изобретения» сексуальности, ее трактовки как факта осознания описан в работе Мишеля Фуко «История сексуальности»

¹ Понятие *вестиментарный* указывает на набор культурных кодов, знание которых позволяет получить информацию о человеке по его внешнему виду, прежде всего, по той или иной одежде.

[23, с. 432]. Эталоны женской и мужской красоты постоянно менялись, как и эротические представления. Очерченный романтизмом круг проблем получает дальнейшее развитие в XIX в. Проблемы любви акцентируются в западноевропейской философии конца XIX в., к этой теме обращаются Ф. Шеллинг, Л. Фейербах, Ф. Ницше, З. Фрейд, О. Вейнинггер. Основоположник теории бессознательного Эдуард фон Гартман ввел в эротический дискурс понятие инстинкта [7, с. 440]. Эту точку зрения разделял Ницше: по его убеждению, инстинкт – регулятор нравственности [20, с. 288]. Он же акцентирует внимание философской мысли на эмоциональной сфере плоти [19, с. 542]. В трактовке З. Фрейда [23, с. 288], Эрос – стремление к жизни, основной инстинкт психической жизни человека, а либидо – энергетический потенциал Эроса. Согласно Фрейду, репрессивный характер культуры, подавляющий человеческие желания, создает состояние неудовлетворенности и напряжения. Его последовательница Лу Саломе обнаружила связь между эротическим и эстетическим: «эротическая тоска <...> невольно тянется за эстетическим, за украшательством (тоска, которая на животном уровне, например у самцов пернатых, делала украшения непосредственно из тела)» [18, с. 80–83].

Русская культура в отношении эротизма проявляет двойственность, исходящую из противоборства двух начал – языческого и христианского. По мнению И. С. Кона, ей присуще противоречие между высокой духовностью и полной бестелесностью сверху и грубой натуралистичностью снизу на уровне повседневной жизни [10, с. 9–19]. Н. А. Бердяев подчеркивал различие между сексуальной чувственностью и эротикой, по его убеждению, «в половой энергии скрыт источник творческого экстаза и гениального прозрения. Все подлинно гениальное – эротично. Эротическое потрясение – путь выявления красоты в мире» [2, с. 15].

Для XX в. характерен отказ от традиционного разделения тела и духа, утверждается взгляд на дух и плоть как единую систему. Более того, в 1960-е гг. возникает представление о новой чувственности. Именно в противостоянии природы и индустрии просматриваются истоки контркультурных явлений XX в. О последствиях разрыва человека с природой,

грозящего потерей чистоты и простоты нравов, разрушением человеческих связей, некогда предупреждал еще Ж.-Ж. Руссо; к этой проблеме обратился и Г. Маркузе. Опираясь на учение З. Фрейда, он указывает на непрестанную борьбу в человеческом подсознании основных инстинктов. В современной жизни человек противостоит уже не только природной среде, но и общественной. Маркузе полагал, что «в те эпохи социальной истории, которые определяются производством, не существует никакой свободы, никакого свободного удовлетворения влечений, но только полная неволя, почти полное подавление влечений» [15, р. 83]. Размышления приводят его к выводу о необходимости сексуальной революции; обращение к понятиям Красоты и Прекрасного способно вырвать человека из мира техники: «истина фантазии – это мудрое знание самого витального влечения, в основном эротического, “помнящего” о тех блаженных временах, когда безраздельно господствовал принцип удовольствия» [16, с. 244]. Эта идея нашла своих убежденных сторонников в молодежной среде, в конце концов её осуществивших. Несмотря на утопичность идеи воспитания совершенно нового человека, феномен молодежных движений привел к отказу от пуританской этики, лицемерия и общественных условностей, возросла ценность чувственного восприятия.

Осознание иной телесности повлекло за собой изменение образа человека. Многие мыслители возлагали большие надежды на сексуальность как потенциальную сферу свободы. Главный итог сексуальной революции, по мнению Э. Гидденса, в возникновении феномена пластичной сексуальности, т. е., освобожденной от давления культурных норм [8, с. 208]. Идеи Просвещения относительно чувственности, ценности сексуальности постоянно ретранслируются в XX и XXI вв. «Притягательность женственности для мужчин, а мужественности для женщин – представляет собой в эротизме сущностную форму животной сексуальности, но глубоко изменяет её» [1, с. 72], – так представляет жизнеутверждающую роль эротики Ж. Батай. Единство сакрального и непристойного, высокого и низкого, на котором строится вся философия эротического опыта, он объясняет характером культурного вытеснения. Запрещаемое становится привлекательным, табуированность наготы делает ее главным эротическим

соблазном. Между мужчиной и женщиной связующим звеном в пространстве человека, по Ж. Батаю, является эрос. Не все так просто и с освобождением сексуальности. Общество XX в. заменяет ее запретом на смерть и начинает подавлять смерть, т. е. вызывает дискурсивный взрыв вокруг этой темы [4, с. 512]. По мнению М. Фуко, это страшнее, чем подавление сексуальности, поскольку подавление смерти ведет к уничтожению сексуальности. Ж. Бодрийяр обращается к теме сексуальности с другой позиции – соблазна [5, с. 320]. Женские образы, в которых сексуальная товаризация заявляется со всей откровенностью, демонстрируют отказ от достижений феминизации, и свидетельствуют о процветании гегемонной маскулинности. «Издавна сложилось представление о женщине как главной обольстительнице, однако Бодрийяр, как другие современные философы, подошел к вопросу о том, существует ли отдельно женская фигура обольщения и отдельно – мужская. Или, может быть, есть только одна форма в двух вариантах, конкретизируемых соответствующим полом?» [13, с. 463].

Тема телесности, оказавшаяся в XX в. в центре внимания таких философов, как М. Мерло-Понти [17, с. 608.], Ж.-Л. Нанси, М. Фуко, Ж. Бодрийяр, изменила подход к выражению эротизма в моде. Феноменология Мерло-Понти, обозначившая дух и тело единой системой, трактует тело как инструмент, задающий условия человеческого существования, от которого зависит наше мировосприятие, в центр системы [6, с. 59]. Характер современной моды проникнут творческим, в некоторой степени романтическим духом; если допустить его сравнение с «русским романтизмом» начала XX в., то вслед за Н. А. Бердяевым можно сказать, что он «сказывался в преобладании эротики и эстетики над этикой» [3, с. 14].

С актуализацией телесности, утверждением концепции индивидуального тела, мода демонстрирует «реабилитацию сексуальности», одежда и белье становятся все более откровенно сексуальными. «Одежда – это та форма, которую дух придает телу во вкусе времени. Каждая эпоха, создающая нового Адама и новую Еву, всегда создает и новый костюм. Костюм все сызнова определяет и пытается решить как эротическую проблему, так и проблему классового обо-

соблечения», – так Э. Фукс выразил отношение к моде, образно воплощающей эротическое [24, с. 34].

Изменились этические нормы допустимого для обозрения окружающими; в настоящее время происходит сближение облика эротической и повседневной одежды. Культ тела, повышенный интерес моды к эротическому характеризуют период 1980–2000-х гг. Эротизм в мужской одежде имеет не постоянный характер. Притягательность мужского облика, с точки зрения женщин, усиливается одеждой, связанной с военным обмундированием. Сексуальной привлекательностью обладают костюмы для традиционно мужских видов деятельности или ассоциирующиеся с ними, (например, одежда в охотничьем стиле). В целом мужчины отказываются демонстрировать обнажение тела. Формирование новых эстетических стандартов, по мнению Ж. Липовецкого, происходит в атмосфере расцвета гедонизма и нарциссизма, «повышенного внимания каждого лица к эстетике и к эстетическому» [14, с. 158]. Во все времена, но в разной степени существовал и мужской нарциссизм, достигший сегодня степени неонарциссизма. Но по-прежнему, «идеал красоты не имеет одинаковой силы для обоих полов. <...> Восторженное восприятие женской красоты вновь устанавливает в самом центре подвижного и транссексуального нарциссизма базовое распределение полов: не только эстетическое, но и культурное и психологическое» [14, с. 159]. «Мода к концу XX века в значительной степени утратила эстетику красоты» [21, с. 151], но в настоящее время, находясь в поиске, продолжает работать с понятием красоты. Те эксперименты, которые не соответствуют критериям эстетики, всего лишь «содержат рефлексивный комментарий самой индустрии моды» [21, с. 160].

Выводы

Философские концепции вооружили теоретиков моды для изучения, а практических дизайнеров – для развития вестиментарной моды не только как визуального феномена, но и как продолжения тела. В современной культуре, в отличие от прошлых эпох, тело является важным объектом моды, а формирование его облика – это необходимая составляющая самоидентификации человека. Гедонистический индивидуа-

лизм, обостренное внимание к внешнему виду человека становятся факторами эстетизации сексуальной привлекательности, выраженной средствами моды. В вестиментарной моде через демонстрацию тела, облаченного в многочисленные вариации костюма, наблюдается тенденция проявления духовной грани человеческого «Я».

Список литературы

1. Батай Ж. История эротизма / пер. с фр. Б. Скуратов. – М.: Лотос, 2007.
2. Бердяев Н. А. Эрос и мораль // Самопознание. Эрос и мораль. – М.: Т8; Rugram-Классика, 2022.
3. Бердяев Н. А. Самопознание. – М.: Мир книги, 1991.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкин. – М.: Рипол-Классик, 2021.
5. Бодрийяр Ж. Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. – М.: Ad Marginem, 2000.
6. Васильева Е. Теория моды: Миф, потребление и система ценностей. – 2-е изд., испр. – М.; СПб.: Т8; Пальмира, 2023.
7. Гартман Эд. фон. Сущность мирового процесса или философия бессознательного / пер. с нем. – М.: Красанд, 2010.
8. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / пер. с англ. В. Анурин. – СПб.: Питер, 2004.
9. История женщин на Западе: в 5 т. / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро. Т. III: Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под ред. Н. Земон Дэвис и А. Фарж; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. – СПб.: Алетейя, 2014.
10. Кон И. С. Сексуальная культура в России. – М.: Время, 2010.
11. Кривцун О. А. Эстетика. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Юрайт, 2023.
12. Коллингвуд Р. Дж. Принципы искусств / пер. с англ. А. Г. Раскина под ред. Е. И. Стафьевой. – М.: Языки русской культуры, 1999.
13. Липовецкий Ж. Третья женщина: Незыблемость и потрясение основ женственности / пер. с фр. и послесл. Н. И. Полторацкой. – СПб.: Алетейя, 2003.
14. Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Moda и ее судьба в современном обществе / пер. с фр. Ю. Розенберг, под науч. и лит. ред. А. Маркова. – М.: Новое литературное обозрение, 2012.
15. Marcuse H. An Essay on Liberation. – Boston: Beacon Press, 1969.
16. Маркузе Г. Одномерный человек: Исследования идеологии развитого индустриального общества / пер. с англ. А. Юдин. – М.: REFL-book, 1994.
17. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина – М.: Ювента; Наука, 1999.
18. Музалевская Ю. Е. Эротическая функция костюма // Известия высших учебных заведений. Технология легкой промышленности. – 2018. – № 2. – С. 80–83.
19. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, 2014.
20. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М.: Эксмо, 2022.
21. Свендсен Л. Философия моды / пер. с норв. А. Шипунова. – М.: Прогресс-Традиция, 2007.
22. Фрейд З. По ту сторону удовольствия. – М.: Фолио, 2013.
23. Фуко М. История сексуальности: в 2 т. Т. II / пер. с франц. В. Каплуна – СПб.: Академический проект, 2004.
24. Фукс Э. Эротика. Иллюстрированная история нравов: в 3-х т. / пер. с нем. – М.: Диадема-Пресс, 2001.

References

1. Bataille, G. (2007) *Istoriya erotizma* [The history of eroticism]. Moskva: Lotos. (In Russian).
2. Berdyayev, N. A. (2022) *Samopoznanie. Eros i moral* [Self-knowledge. Eros and morality]. Moskva: T8; Rugram-Klassika. (In Russian).
3. Berdyayev, N. A. (1991) *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moskva: Kniga. (In Russian).
4. Baudrillard, G. (2021) *Simvolicheskij obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Moskva: Ripol – Klassik. (In Russian).
5. Baudrillard, G. (2000) *Soblazn* [Temptation]. Moskva: Ad Marginem. (In Russian).
6. Vasilieva, E. (2023). *Teoriya mody: Mif, potreblenie i sistema tsennostej* [Fashion Theory: Myth, Consumption and Value system]. 2nd ed. Moskva: Sankt-Peterburg: T8; Pal'mira. (In Russian).
7. Gartman, E. fon. (2010) *Sushchnost' mirovogo protsessa ili filosofiya bessoznatel'nogo* [The essence of the world process or the philosophy of the unconscious]. Moskva: Krasand. (In Russian).
8. Giddens, E. (2004) *Transformatsiya intimnosti. Seksual'nost, ljubov' i erotizm v sovremennykh obshchestvakh* [Transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies]. Sankt-Peterburg: Piter. (In Russian).
9. *Istoriya zhenshchin na Zapade: v 5 t. (2014) T. III. Paradoksy epokhi Vozrozhdeniya i Prosveshcheniya.* [The History of Women in the West: in 5 vols. Vol. III: Paradoxes of the Renaissance and Enlightenment]. Sankt-Peterburg: Aleteia. (In Russian).
10. Kon, I. S. (2010) *Seksual'naya kul'tura v Rossii* [Sexual culture in Russia]. Moskva: Vremya. (In Russian).
11. Krivtsov, O. A. (2023) *Estetika* [Aesthetics] 3d ed. Moskva: Yurayt Publishing House. (In Russian).
12. Kollingwood, R. (1999) *Printsipy iskusstv* [Principles of the arts]. Moskva: Yazyki russkoj kul'tury. (In Russian).
13. Lipovetskij, G. (2003) *Tret'ya zhenshchina. Nezyblemost' i potryasenie osnov zhenstvennosti* [The third woman: The inviolability and shock of the foundations of femininity]. Sankt-Peterburg: Aleteia. (In Russian).
14. Lipovetskij, G. (2012) *Imperia efimernogo. Moda i eyo sud'ba v sovremennom obshchestve* [The empire of the ephemeral. Fashion and its fate in modern society]. Moskva: NLO. (In Russian).
15. Marcuse, H. (1969) *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
16. Marcuse, H. (1994) *Odnomernyj chelovek: Issledovaniya ideologii razvitogo industrial'nogo obshchestva* [One-dimensional man: Studies of the ideology of a developed industrial society]. Moskva: REFL-book. (In Russian).
17. Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of perception]. Moskva: Nauka. (In Russian).
18. Muzalevskaya, Yu. E. (2018) *Eroticheskaya funktsiya kostuma* [Erotic function of the costume]. *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedenij. Tehnologiya legkoj promishlennosti* [The higher educational institutions news. Light industry technology]. No. 2. Pp. 80–83. (In Russian).
19. Nietzsche, F. (2014) *Po tu storonu dobra i zla* [Beyond good and evil]. Sankt-Peterburg: Azbuka. (In Russian).
20. Nietzsche, F. (2022) *Tak govoril Zaratustra* [Thus spoke Zarathustra]. Moskva: Eksmo. (In Russian).
21. Svendsen, L. (2007) *Filosofiya mody* [Fashion Philosophy]. Moskva: Progress-Traditsiya. (In Russian).
22. Freyd, Z. (2013) *Po tu storonu udovol'stviya* [Beyond Pleasure] Moskva: Folio. (In Russian).
23. Fuko, M. (2004) *Isoriya seksual'nosti. T. II* [The history of sexuality. Vol. II]. Moskva: Akademicheskij proekt. (In Russian).
24. Fuks, E. (2001) *Erotika. Illustrirovannaya istoriya nrayov* [Erotica. An illustrated history of manners]. Moskva: Diadema-Press. (In Russian).

Об авторе

Музалевская Юлия Евгеньевна, кандидат искусствоведения, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0006-1139-9725; e-mail: muz-yuliya@yandex.ru

About the author

Yuliya E. Muzalevskaya, Cand. Sci (Art History), Assistant Professor, St. Petersburg Industrial Technologies and Design State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0006-1139-9725; e-mail: muz-yuliya@yandex.ru

Поступила в редакцию: 18.11.2023
Принята к публикации: 15.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 18 November 2023
Accepted: 15 January 2024
Published: 22 March 2024

Эволюция образа России в немецком путевом очерке: культуролого-имагологическая перспектива

М. Д. Бахарева

*МГИМО МИД России,
Москва, Российская Федерация*

Введение. Предмет исследования – образы России и русских в современных немецких путевых очерках. Имагологическое исследование образа России, транслируемого немецкими авторами, является актуальным в политическом, социальном и культурном контексте времени. Цель исследования – провести анализ репрезентации образа России в немецкой публицистике о путешествиях. для оценки влияния стереотипов образа *Другого* с позиций философской антропологии.

Содержание. Особое внимание уделено анализу публицистических текстов периода 2014–2022 гг. Источниковая база не ограничена указанными хронологическими рамками и включает путевые очерки по России, созданные немецкоязычными авторами на протяжении истории двусторонних отношений. Проведенный анализ показал, что частыми характеристиками образа русских в немецких путевых заметках являются: сходство с европейским образом жизни даже в отдаленных городах, авантюристичность жизни в России в противопоставлении со спокойствием жизни в Германии, отчужденность и хмурость русских людей в социуме и их теплое отношение к близким, огромная социальная роль женщин; констатируются и непрерывное изменение, и развитие страны.

Выводы. Большую роль в создании образа России играет эмоциональное восприятие немецкими авторами страны и её населения, а также влияния действующих на протяжении веков стереотипов о русских.

Ключевые слова: имагология, образ России, путевой очерк, немецкая публицистика, авто- и гетерообраз, стереотип.

Для цитирования: Бахарева М. Д. Эволюция образа России в немецком путевом очерке: культуролого-имагологическая перспектива // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 123–139. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_123. EDN: PTGWCV

The Evolution of the Image of Russia in German Travel Essays: a Cultural-imagological Perspective

Mariya D. Bakhareva

*MGIMO University,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The subject of the study is the images of Russia and Russians in modern German travel essays. The study of the image of Russia broadcast by German authors is relevant in the political, social and cultural context of the time. The purpose of the imagological study is to analyze the representation of the image of Russia in German travel journalism, to assess the influence of stereotypes of the image of Another from the standpoint of philosophical anthropology.

Contents. The author pays special attention to the analysis of journalistic texts of the period 2014–2022. The source base is not limited to the specified chronological framework and includes travel essays on Russia created by German-speaking authors throughout the history of bilateral relations. Russian image analysis has shown that the common characteristics of the image of Russians in German travel notes are: similarity to the European way of life even in remote cities, adventurousness of life in Russia in contrast with the tranquility of life in Germany, alienation and frown of Russian people in society and their warm attitude to loved ones, the huge social role of women; and the continuous change and the development of the country.

Conclusions. An important role in creating the image of Russia is played by the authors' emotional perception of the country and its population, as well as the influence of stereotypes about Russians that have been in force for centuries.

Key words: imagology, image of Russia, travel essay, German journalism, auto- and hetero-image, stereotype.

For citation: Bakhareva, M. D. (2024) Evolutsiya obraza Rossii v nemetskom putevom ocherke: kul'turologo-imagologicheskaya perspektiva [The Evolution of the Image of Russia in German Travel Essays: a Cultural-imagological Perspective]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 123–139. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_123. EDN: PTGWCV

Введение

В последние годы в рамках философии культуры и культурологии на первый план все чаще выходят имагологические исследования. Коллективные образы и взгляды, циркулирующие в публичной сфере, взаимозависимы. Сегодня представляется особенно актуальным исследовать проблему взгляда на *Другого* в контексте динамики синтетической образности, которую условно можно было бы назвать *культуролого-имагологической*. В центре внимания имагологии – установки, стереотипы и предубеждения о присвоенном образе *Другого*, а также отношения, которые управляют дискурсивной репрезентацией образа культуры в инокультурной среде. Авто-образы и гетеро-образы определяются не как эмпирические факты, а как дискурсивные объекты, которые конструируются, передаются и закрепляются в различных литературных и культурных жанрах, но также подвергаются сомнению и изменяются. Новый интерес к таким изображениям связан с событиями последних лет, которые показали продолжающееся влияние национальных и культурных стереотипов.

Образ России и русского народа в немецком художественном и публицистическом дискурсе формировался и развивался на протяжении нескольких столетий, отражая исторические обстоятельства и влияние политических, экономических и социокультурных отношений между двумя странами. Исследования образа России в немецкоязычной литературе до конца XX в. научно разработаны в серии «Западно-восточные отражения» Льва Копелева, а также в исследованиях О. Свиргун, Е. В. Соколовой, Д. А. Чугунова, Г. А. Лошаковой, Л. Е. Смирновой и Л. Ю. Слининной.

Объектом исследования в данной статье являются немецкие путевые очерки по России, при этом основное внимание сосредоточено на текстах, созданных и опубликованных после 2014 г. до 2022 г. Предмет – образ России и образы русских в немецких путевых очерках указанного периода. Цель заключается в том, чтобы изучить представление образа России в современной немецкой публицистике о путешествиях и оценить, как стереотипы определяют призму взгляда на *Другого* с позиций философской антропологии. Источниковой базой исследования стали путевые очерки

по России, созданные немецкоязычными авторами на протяжении истории двусторонних отношений.

Имагологическая методология требует задействования историко-документальной вторичной литературы, что позволяет оценить значение, функцию и влияние немецких публицистических образов России в политическом, социальном и культурном контексте времени. Понятийный аппарат имагологии и методология имагологических исследований были разработаны такими учеными, как Дж. Леерсен и М. Беллер, Х. Дизеринк, М. Фишер, Й. Штюбен, М. Свидерска, О. Ю. Поляков. В данном исследовании имагология тестируется в качестве герменевтической процедуры, с помощью которой может быть интерпретирована структурная семантика культурной или национально-этнической чужеродности в художественном мире литературного либо публицистического текста. Для интерпретации имагологически ориентированного исследования необходимо конкретизировать следующие пункты, включающие в том числе анализ внелитературных аспектов: репрезентация и тематизация «чужого» в анализируемом тексте и других текстах автора; рецепция в стране издания и за рубежом; подверженность образа «чужого» трансформациям, в том числе с изменением социально-политических и исторических условий; внелитературный замысел автора. Если образы *Другого* исследуются в нескольких текстах, то можно сделать осторожные обобщающие выводы о повторяющихся чертах в изображении «чужих» персонажей, исторических событий и «чужой» реальности путем сравнения результатов исследования.

Содержание исследования

В ранних свидетельствах немецких и других европейских путешественников, купцов и ученых Московское княжество ассоциируется с пустынными землями и варварством, а его жители являются «совершенно чужими, языческими, загадочными существами» [13]. Внутренние регионы страны долгое время оставались практически неизвестными для немцев и других европейцев. Лишь в XVI в., с установлением постоянных контактов между немецкими государствами и Московским государством, отдельные расплывчатые и в основном недружелюбные суждения о России стали складываться в более четкую карти-

ну. В Россию начинают приезжать больше немецких государственных и военных чиновников, торговцев и представителей интеллигенции, записывавших свои впечатления.

Как отмечают исследователи, «к изображениям врага следует относить клеветнические ярлыки, которые не всегда звучат в форме оскорбительных слов – многовековых стереотипов о русских: “грязный”, “варварский”, “еретический”, “азиатский”. Эти стереотипы сопровождали русских как врагов со времен войн Ивана III с Ливонской конфедерацией и Тевтонским орденом в конце XV века до двух мировых войн в XX веке» [17, с. 69]. О. Ф. Кудрявцев в своей статье «Россия в зеркале “прекрасной истории” Кристиана Бомховера» обратил внимание на то, что в писаниях ливонского автора начала XVI в. присутствуют «как стереотипические черты восприятия Западом восточного соседа, так и некоторые новые наблюдения, обусловленные геополитическими особенностями положения его страны и спецификой исторической ситуации. Русские, их вера, нравы, способ ведения войны, политический строй изображались только черными красками, в самом мрачном, пугающем виде». Исследователь объясняет предвзятость изображения военным конфликтом и указывает, что «произведение Бомховера имело хождение на нижнем Рейне и в Вестфалии, а также в ганзейских городах. Его использовали и на него опирались прежде всего проповедники, убеждавшие население этих земель предоставить помощь Ливонии в ее противоборстве с Русским государством» [2, с. 53–63].

В начале XVIII в. немецкий образ России приобрел новые черты, на которые повлияли смена расстановки сил в Европе, текущие политические интересы и актуальные для эпохи идеологические, социальные и культурные течения. Идеи Просвещения и раннего романтизма позволили прогрессивно мыслящим немцам в поисках новых идеалов заново открыть для себя страну на востоке – интерес к России заметно растет по сравнению с предыдущими веками. Как отмечает Анна Шнирх, в XVIII в. немецкий образ России основывался не столько на реальных событиях, фактах, сколько на идеях и представлениях, которые в основном передавались публицистами [20]. Знакомство немцев с русской историей, литературой и культурой заметно усилилось в эпоху правления Екатерины II [1].

Кампания Наполеона 1812 г., пожар в Москве, уничтожение «Великой армии» и продвижение русских войск на запад, в Пруссию, вызвали поток публицистических материалов и поэтических произведений о России, в которых воспевалось героическое самопожертвование Москвы, русского народа и солдат. Во второй половине XIX в. можно выделить две противоположные тенденции в развитии образа России в Германии [7, s. 37–38]. Одна тенденция заключалась в постоянно растущем интересе к русской литературе, музыке и живописи, в большинстве случаев сопровождающимся искренней симпатией. Другая тенденция – это появление эмоциональных карикатурных изображений, создаваемых историками, публицистами и авторами тривиальной беллетристики.

К последнему десятилетию XIX в. в Германии появилось больше книг и журнальных статей на русскую тематику, чем за два столетия до этого – как переводов с русского языка, так и текстов немецких авторов. «Растущее количество разнообразной и противоречивой информации также способствовало распространению старомодных предрассудков и новых карикатур. От пангерманистов исходили высокомерно-презрительные и ненавистные высказывания о России» [14, s. 73]. В то же время некоторые авторы, например Райнер Мария Рильке, создавали идеализированные образы: духовный потенциал и неизрасходованная творческая и интеллектуальная сила русских людей заставляли немецких авторов смотреть на Россию с надеждой и восхищением. Как указывают исследователи, для Рильке путешествия в Россию – это «глубокий, возможно, уникальный религиозный опыт и вместе с ним (есть много свидетельств этого) опыт искупления, прорыв к самому себе (как к личности и как к поэту), а также опыт сообщества, опыт обретения дома» [15, s. 16].

После 1917 г. симпатия, надежда и романтические мечты определяют восприятие России в прогрессивных кругах немецкой интеллигенции. В Веймарской республике новый образ Советского государства распространялся, прежде всего, благодаря рабочему и социалистическому движению – большинство его представителей с восторгом воспринимали стремительное продвижение России по новому социалистическому пути [3]. Позднее национал-социалистская пропаганда умело использовала опасения потенциальной «большевистской опасности»,

возникшие после Октябрьской революции и получившие широкое распространение в последующие годы. Негативные суждения о России и русских, широко распространенные во всех слоях населения как исторически, так и под влиянием пропаганды, были включены в образ России лидерами НСДАП, дополнены и усилены специфическим нацистским содержанием и массово пропагандировались как инструмент для достижения внутренне- и внешнеполитических целей.

В эпоху холодной войны антикоммунизм стал основой политического климата среди западных держав. Обвинения в предполагаемой близости к Советскому Союзу поднимались во внутривосточных дебатах в ФРГ. Однако в то же время были открыты многочисленные институты научных исследований и политического образования, изучающие социализм и доносившие до общественности дифференцированную, хорошо обоснованную картину Советского Союза. Публицисты пытались показать широкой аудитории повседневную жизнь советских людей, скрытую за фасадом государства, с помощью путевых очерков. «Три книги сформировали у немцев образ Советского Союза в разные периоды XX в.: «Дух и лицо большевизма» [19] (*Geist und Gesicht des Bolschewismus. Darstellung und Kritik des kulturellen Lebens in Sowjet-Rußland*, 1926) австрийско-американского писателя Рене Фюлёп-Миллера, «Советский человек» (*Der Sovietmensch*, 1958) Клауса Менерта и «Повседневная жизнь в Москве» (*Alltag im Moskau*, 1984) Лоиса Фишер-Руге. Все три публикации объединяет то, что они почти не рассказывают об исторических событиях или политических делах, но пытаются дать представление о советской культуре» [19]. Успех упомянутых книг был обусловлен не только их содержанием, но и датой публикации, каждая из которых знаменовала собой поворотный момент: Фюлёп-Миллер дал первоначальную оценку после первых десяти лет Советского государства [6], Менерт задокументировал конец сталинизма [16], а Фишер-Руге дал представление о стартовых социальных условиях перестройки [4]. Достижение Менерта состояло в том, что он придал жителям Советского Союза живое лицо, ведь до его книги дискурс в немецких СМИ имел два полюса: русский был либо «непредсказуемым, жестоким и опасным алкоголиком, либо вестником новой культуры» [12, s. 438].

В немецкой литературе последнего десятилетия XX в. новая Россия уже не ассоциируется с бывшим Советским Союзом, постепенно разрушается стереотип тоталитаризма, исчезает страх западноевропейского общества перед коммунистическим мировым порядком. Однако в 1990-х гг. волна эмиграции российских граждан, в том числе в Германию, привела к возникновению образа России как страны выживания и безнадежности, противопоставленной западному миру материального процветания, законности, порядка и культуры.

Следует отметить, что на протяжении веков причины, по которым немецкие авторы отправлялись в путешествия по России и создавали путевые очерки, были различны и во многом зависели от циркулирующего в общественном дискурсе образа России. Ими выдвигались различные цели: от поиска подтверждений образа врага до обнаружения и скрепления духовных идеалов. С начала 2010-х гг. путевые очерки по России вновь набирают популярность, однако авторы – прямо или косвенно – ставят своей целью не подтверждение, а развенчание стереотипов о России. Кроме того, значительно расширяется география путешествий: помимо Москвы и Санкт-Петербурга, публицисты направляются в путешествия по Калининграду, городам Золотого кольца, сибирским и южным регионам России. Точкой притяжения становится Байкал. Выбираются разнообразные способы передвижения (от велосипеда до плацкарта), а также места ночлега – часто путешественники выбирают каучсерфинг и описывают свой опыт общения с принимающими хозяевами домов.

Авторы основывают свои умозаключения и выводы на личном эмоциональном опыте восприятия России, а также в зависимости от того круга общения, с которым они взаимодействуют во время поездки или после переезда и жизни в стране. Наиболее частыми характеристиками образа русских, которые встречаются в книгах о путешествиях, являются: общество в движении и изменении, авантюризм жизни в России в противопоставлении со спокойствием и размеренностью жизни в Германии; гостеприимство для недолгих гостей и близких людей на фоне отчужденности и хмурости в общественной жизни, так называемая «теплота за грубым фасадом»; большая роль женщин в традиционном на первый взгляд

обществе, которое внешне не желает эту роль признавать; явные европейские черты образа жизни даже в отдаленных городах азиатской части России. Говоря о проблемах, авторы упоминают коррупцию, неэффективность работы чиновников и излишнюю бюрократию, жестокость населения в некоторых регионах страны; критикуется работа «пропагандистских» СМИ. Продолжается традиция описаний необъятных природных просторов и красоты ландшафта России. Тема алкоголя поднимается многими авторами, однако не все подтверждают данный стереотип описанием соответствующих персонажей в тексте. Создается имажотип Москвы как шумного, пестрого города со впечатляющим метрополитеном. Кроме того, авторы обращают внимание на уязвленную гордость России и (само-) образ «обиженной» страны, который также часто фигурирует в текстах на общественно-политические темы.

Йенс Зигерт в книге «111 причин любить Россию» (111 Gründe, Russland zu lieben: Eine Liebeserklärung an das schönste Land der Welt), часто проводит сравнения между авто- и гетерообразом России и Германии. По мнению Зигерта, жизнь в России – «поистине великой стране» – может показаться «добропорядочному немцу» «немного более гротескной, абсурдной, эксцентричной, а иногда и более мрачной, чем жизнь в Центральной Европе» [21]. Тем не менее, это отличие не является загадочным, а доступно описанию и пониманию. По мнению Зигерта, путешественники из Германии ожидают увидеть в России нечто экзотическое и потому чужое, но сталкиваются с «близким в экзотическом (которое, наоборот, может быть и экзотическим в близком)». Встречаясь с «русской Европой», с чем-то «просто более незнакомым, чем в итальянском или французском чужом» [21, с. 28], немцы сталкиваются с феноменом неоправданных ожиданий. В то же время россияне, возвращающиеся из поездок по Западной Европе, высказывают мнение о том, что там «все так скучно, так упорядоченно, так предсказуемо. Люди там, как потом часто говорят, давно разучились жить настоящей, опасной жизнью. И затем гордо и немного самоуничижительно звучит: такое есть еще только в России» [21, с. 105]. Жизнь в России, по мнению Зигерта, – это увлекательная авантюра, ежедневное приключение. Это наблюдение закрепляется и другими авторами книг о пу-

тешествиях, (например, Хольгер Фриче даже выносит слово «приключения» в заглавие своей книги).

Несомненно, одним из самых впечатляющих является образ Москвы. Несмотря на то что Йенс Зигерт прожил в Москве много лет, он утверждает, что столицу невозможно любить: «Для этого город слишком большой, слишком шумный, слишком навязчивый, слишком агрессивный» [21, с. 60]. К образу Москвы добавляется характеристика захватывающей, волнующей, но все же утомительной изменчивости: по его мнению, преобладающие серые оттенки в цветовой гамме города, которые бросались в глаза западным туристам в 1990-х гг., сменились на пестроту. Еще одной неотъемлемой чертой имagoтипа Москвы, создаваемой немецкими авторами и упоминаемой Йенсом Зигертом, является метро – «больше, чем просто метро», которому в книге посвящается отдельная глава.

Зигерт касается одного из закрепленных и подтверждаемых социологическими опросами стереотипов – о русском гостеприимстве и тепле. Не опровергая этого стереотипа, он в то же время проводит четкое разделение: гостеприимство проявляется либо по отношению к «совершенно незнакомому гостю, который, как полагают, скоро снова уйдет» или же к близкому другу или родственнику. Подтверждается стереотип о неулыбчивости и недружелюбности русских в иных обстоятельствах: «российская общественная жизнь зачастую жесткая и замкнутая. <...> В стране существует фундаментальная разница между внутренним и внешним миром. Снаружи, за пределами собственного дома, вне круга друзей или родственников, вне круга коллег – это буквально вражеская земля» [21, с. 98].

В книге «Каучсерфинг в России» (*Couchsurfing in Russland: Wie ich fast zum Putin-Versteher wurde*) журналист-путешественник и бывший редактор Spiegel Online Стефан Орт рассуждает, что «среди немцев, которые интересуются Россией, есть три группы. Те, кто не верит ни во что, что пишут “западные медиа”, потому что в них все равно все представляется плохим. Те, кто разбирается в теме. И те, кто не знает, чему верить и не верить на тему России. С большой степенью вероятности они составляют подавляющее большинство» [18, с. 11]. Книга состоит из 18 глав по основным остановкам пути: Мирный, Москва, Грозный, Махачкала, Элиста, Астрахань, Вол-

гоград, Крым, Санкт-Петербург, Екатеринбург, Новосибирск, Алтай, Жаровск, Кызыл, Ольхон, Якутск, Мирный, Владивосток. Стефана Орта, как журналиста из критически настроенного по отношению к России издания Spiegel, несомненно, интересует политическая ситуация в стране, что определяет выбор собеседников и тематики разговоров, посещаемых мест и информации, которую автор решает донести до читателя. Как и Йенс Зигерт, Стефан Орт дает подробное описание Москвы, определяя московское метро как «музей коммунизма», поражающий посетителей «либо опасными распашными дверями у входа, либо великолепием платформ». При этом автор довольно категорично заявляет о своей политической позиции: «В то время сталинские архитекторы создавали роскошь для всех. Тот, кто жил как собака дома, должен был, по крайней мере, дважды в день прогуливаться по подземным дворцам по дороге на работу и обратно» [18, с. 19]. В описании своих впечатлений о Москве журналист приходит к выводу, что «но-стальгия по советскому снова в моде».

На протяжении всей книги С. Орт составляет специфический «словарь русского языка»: цветы, хрущевка, домострой, гречка, зуд, «Маша и медведь», окрошка, запой, Яндекс и др. Конечно, все русские пьют, и словарь понятий русского языка, составленный автором, непременно включает «алкоголь», «запой». Вместо старых клише часто создаются новые – про пьяных россиян, которые, напившись и опаздывая к женщине, покупают ей в переходе цветы, также не забывая покупать там дипломы (обратим внимание: книга вышла в 2016 г.). Конечно, автор пытается найти доступ к истине, но эта истина лежит где-то за пределами его мировоззрения, не приготовившего пустого поля для разрушенных шаблонов.

Автор путевых заметок «Водка. Простор. Приключения» (Wodka. Weite. Abenteuer, 2017) Хольгер Фриче выбирает трехчастную структуру заголовка, в которой соединены три распространенных стереотипа о России: алкоголь, необъятность территорий и авантюренность жизни и перемещений по стране. При этом в содержании заметок прямо или косвенно подтверждается лишь второй стереотип, что обусловлено амбициозной географией путешествия автора. То, что Фриче сообщает о Москве, отправной точке путешествия, поверхностно и ши-

роко известно тем читателям, которые не являются глубокими знатоками России и ее столицы. Фриче комментирует некоторые типичные стереотипы, например: «Русские не видят смысла улыбаться незнакомым людям без особой причины. Любого, кто улыбается незнакомым людям в России с фальшивой эйфорией (как это делают многие западноевропейцы), можно даже считать умственно отсталым» [5, s. 10]. Он пишет: «Россия далека от рая, все в России немного своеобразно и особенно – размер, климат, люди. Но страна дарит гостям свое очарование – и это делает путешествие по России таким особенным» [5, s. 236]. Многие немецкие авторы описывают свои впечатления о русской душе, за «грубым фасадом» авторы видят аутентичность и теплоту людей. В русской душе мирно уживаются доброта, доходящая до сентиментальности, с бездумной жестокостью, необыкновенная щедрость – с вопиющим эгоизмом, веселость до озорства и легкомыслия – с унынием и фатализмом. Неудивительно, что противоречивость русской души вызывает у стороннего наблюдателя такие же противоречивые чувства.

Книга Николы Хаардт «Восточный опыт. На велосипеде от Бохума до Байкала» (*Ost-Erfahrung: Mit dem Rad von Bochum zum Baikäl*, 2015) – это отчет о велосипедном путешествии автора в 2005/06 годах: из Бохума через Россию к озеру Байкал, зимовка в Сибири и обратный путь. По большей части маршрут путешествия проходит в стороне от основных дорог, крупных центров и туристических достопримечательностей, так что провинциальная жизнь представлена в дополнение к природным зарисовкам. Автор описывает свои чувства на протяжении пути: сначала это неуверенность и страхи одинокого путешественника перед огромным пунктом назначения, затем растущая с километрами самоуверенность, которую энергично подпитывает любопытство [8, s. 23].

На протяжении всей книги Никола Хаардт описывает, как ее неоднократно приглашают «на чай и другие интересные напитки, разнообразную еду, в гости и на культурные мероприятия»: «Вообще, за все время моего пребывания в России ко мне не проявляли никакой враждебности, потому что я немка, в том числе и из старшего поколения <...> мне бывает стыдно за то, как плохо к русским часто относятся в Германии. Это несправедливо!» [8, s. 53]. Автор часто общается с жите-

лями сельской местности и приходит к выводу, что «бедные и простые условия жизни на самом деле не имеют ничего общего с отсталостью или необразованностью!» [8, с. 45].

Широкий спектр личных контактов, возможных благодаря приобретенным навыкам русского языка и интересу автора к людям, делает книгу сборником портретов обыкновенных людей. Повседневные, причудливые и забавные вещи представлены в информативной форме и критически оценены в противоречии между чужим и собственным культурным наследием. Тем не менее, особенностями встреч автор называет подавляющие гостеприимство и готовность поделиться, что приводит к иному пониманию людей и культур, чем в СМИ или политических репортажах.

Автор ряда книг о жизни в Сибири немка Карин Хасс описывает «свою» Сибирь, позволяет читателю соприкоснуться с природой и почувствовать себя в центре событий, при этом она критически оценивает людей, общество и политику. В первой книге Хасс «Чужая родина Сибирь» (*Fremde Heimat Siberien*, 2009) описываются пути, снова и снова приводившие автора в Сибирь, и начало новой жизни с таежным охотником Славой в маленькой сибирской деревне [11]. Во второй книге Карин Хасс «Медвежье сало с перцем – Мой маленький кусочек Сибири» (*Bärenspeck mit Pfeffer*) она рассуждает о социальной, политической, культурной и экологической ситуации в сибирской тайге, подробно описывает свою семью и семью мужа, особенности жизни в деревне, а также проводит множество сравнений с жизнью в Германии. Хасс передает читателю постоянный конфликт – ей приходится быть посредником между комфортной жизнью со своей немецкой семьей в Гамбурге и жизнью, полной лишений, рядом с мужем в Сибири. Здесь появляется противопоставление авто- и гетерообраза России и Германии. Карин Хасс искренне восхищается сибиряками, с которыми, в отличие от многих других путешественников, ей удалось познакомиться ближе в ежедневном соседстве.

Описывая необыкновенную сибирскую природу, Карин Хасс подчеркивает, что «дары природы и ее красота компенсируют нам цивилизационные ограничения» [10, с. 275]. Особое очарование, по мнению автора, создают крайности – необъятность Сибири в противопоставлении с хрупкостью

жизни, «опасный для жизни ледяной холод зимы и жара лета, где все пышно растет и процветает, красота и разнообразие природы и ее безжалостность, бесконечный мир и вечная борьба, жизнь и смерть [10, s. 117].

Описания деревенского быта также достаточно обширны и подробны. Карин Хасс особенно отмечает уют деревенских домов, в которых ее «принимали с теплом и гостеприимством» [10, s. 33]. Она знакомит читателя с особенностями сибирской кухни и тяжелой многочасовой физической работы, связанной с приготовлением пищи, ведь эта задача практически целиком ложится на женщину – от заготовок на зиму до ежедневного выпекания хлеба [10, s. 207].

Хасс пишет о недостатках жизни в России, в частности о телевидении, которое транслирует некачественные передачи – концерты, сплетни о звездах, сериалы о борьбе с преступностью или «крикливые репортажи о преступлениях, личных ударах судьбы или общественных недовольствах» [10, s. 112]. Еще одна проблема, с которой постоянно сталкивается автор книги и которая становится «все более раздражающей» – это некачественные товары. Хасс неоднократно указывает на неэффективность борьбы со злоупотреблениями, коррупцией, растратами и на тот факт, что жалобы в вышестоящие инстанции не помогают решить данные проблемы.

В третьей книге «Все нормально – На диком востоке Сибири» (Alles “normalno”: In Sibiriens wildem Osten, 2018) Карин Хасс описывает «русскую душу: «В ней мирно уживаются доброта, доходящая до сентиментальности, с бездумной жестокостью, необыкновенная щедрость – с вопиющим эгоизмом, веселость до озорства и легкомыслия – с унынием и фатализмом» [9].

Выводы

Проведенный анализ книг о путешествиях немецких публицистов по России позволяет заключить, что авторы основывают свои умозаключения и выводы на личном эмоциональном опыте восприятия России в зависимости от того круга общения, с которым они взаимодействуют во время поездки или после переезда и жизни в стране. Наиболее частыми характеристиками образа русских, которые встречаются в книгах о путешествиях, являются: общество в движении и изменении, авантюри-

ность жизни в России в противопоставлении со спокойствием и размеренностью жизни в Германии; гостеприимство для недолгих гостей и близких людей на фоне отчужденности и хмурости в общественной жизни, так называемая «теплота за грубым фасадом»; большая роль женщин в традиционном на первый взгляд обществе, которое внешне не желает эту роль признавать; явные европейские черты образа жизни даже в отдаленных городах азиатской части России. Говоря о проблемах, авторы упоминают коррупцию, неэффективность работы чиновников и излишнюю бюрократию, жестокость населения в некоторых регионах страны; критикует работу «пропагандистских» СМИ. Продолжается традиция описаний необъятных природных просторов и красоты ландшафта России. Тема алкоголя поднимается многими авторами, однако не все подтверждают данный стереотип описанием соответствующих персонажей в тексте. Создается имажотип Москвы как шумного, пестрого города со впечатляющим метрополитеном. Кроме того, авторы обращают внимание на уязвленную гордость России и (само-)образ «обиженной» страны, который также часто фигурирует в текстах на общественно-политические темы.

Таким образом, характерные черты, сопровождающие немецкий образ России на протяжении веков, как и его современные особенности, определяются историческими обстоятельствами и влиянием политических, экономических и социокультурных отношений, а также часто отражают субъективное восприятие или предрассудки авторов.

Список литературы

1. Гугнин А. А. Основные этапы истории немецко-русских и русско-немецких литературных связей // Балтийский филологический курьер. – 2003. – № 3. – С. 258–311.
2. Кудрявцев О. Ф. Россия в зеркале «прекрасной истории» Кристиана Бомховера // Новая и новейшая история. – 2020. – Вып. 6. – С. 53–63.
3. Медведев С. А. О формировании образа России в Германии накануне Великой Отечественной войны // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. – 2009. – № 1. – С. 51–58.
4. Fisher Ruge L. Alltag in Moskau. – Fischer Verlag, 1998. – 204 s.
5. Fritzsche H. Wodka, Weite, Abenteuer: Unterwegs mit der Transsib. – Hamburg: National Geographic Deutschland, 2017. – 240 s.
6. Fulöp-Miller R. Geist und Gesicht des bolschewismus: Darstellung und Kritik des kulturellen Lebens in Sowjet-Russland. – Amalthea-verlag, 1926. – 490 s.
7. Gloger K. Fremde Freunde: Deutsche und Russen: die Geschichte einer Schicksalhaften Beziehung. – Berlin: Berlin Verlag, 2017. – 560 s.

8. Haardt N. Ost-Erfahrung: Mit dem Rad von Bochum zum Baikäl. – Hamburg: Travel diary, de Reiseliteratur-Verlag, 2015. – 310 s.
9. Haß K. Alles «normalno»: In Sibiriens wildem Osten. – CW Nordwest Media, 2020. – 248 s.
10. Haß K. Bärenspeck mit Pfeffer: Mein kleines Stück Sibirien. – NG Taschenbuch; 1. Edition, 2016. – 384 s.
11. Haß, K. Fremde Heimat Sibirien: Leben an der Seite eines Taigajägers. – CW Nordwest Media, 2009. – 232 s.
12. Koenen G. Der Rußland-Komplex. Die Deutschen und der Osten 1900–1945. – München: C. H. Beck, 2005. – 528 s.
13. Kopelew L. Fremdenbilder in Geschichte und Gegenwart. Einleitung // Russen und Rußland aus deutscher Sicht. 9–17. Jahrhundert. West-Östliche Spiegelungen. Bd. 1. – München: Fink, 1988. – S. 11–34.
14. Kopelew L. Zunächst war Waffenbrüderschaft. Einleitung // Russen und Rußland aus deutscher Sicht. 19. Jahrhundert: Von der Jahrhundertwende bis zur Reichsgründung (1800–1871). West-Östliche Spiegelungen. Bd. 3. – München: Fink, 1991.
15. Lobkowicz N. Deutsche Rußlandbilder im 20. und 21. Jahrhundert. Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. – Köln: Weimar: Böhlau Verlag, 2008. – 184 s.
16. Mehnert K. Der Sowjetmensch. Versuch eines Porträts nach dreizehn Reisen in die Sowjetunion 1929–1957. – Deutscher Bücherbund Stuttgart, 1964. – 462 s.
17. Nolte H., Wernstedt R. Zur Kritik der Geschichtsschreibung // Russlandbilder – Deutschlandbilder. – 2018. – Vol. 15. Gleichen.
18. Orth S. Couchsurfing in Russland: Wie ich fast zum Putin-Versteher wurde. – Piper ebooks, 2017–256 s.
19. Schmid U. Wie bolschewistisch ist der “Sowjetmensch”? // Zeithistorische Forschungen. – 2007. – No. 3.
20. Schnirch A. Die Russlandberichterstattung in der Leipziger Zeitschrift «Neue Europäische Fama» (1735–1756) // Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte. – 2003. – No. 5. – S. 69–100.
21. Siegert J. 111 Gründe, Russland zu lieben: Eine Liebeserklärung an das schönste Land der Welt. – Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf, 2018. – 278 s.

References

1. Gugnin, A. A. (2003) Osnovnye etapy istorii nemetsko-russkikh i russko-nemetskikh literaturnykh svyazej [The main stages of the history of German-Russian and Russian-German literary relations]. *Baltijskij filologičeskij kur'er – The Baltic Philological Courier*. No. 3. Pp. 258–311. (In Russian).
2. Kudryavtsev, O. F. (2020) Rossiya v zerkale “prekrasnoj istorii” Kristiana Bomhovera [Russia in the mirror of “beautiful history” by Christian Bomhoyer]. *Novaya i novejšaja istoriya – New and Contemporary History*. Issue 6. Pp. 53–63. (In Russian).
3. Medvedev, S. A. (2009) O formirovanii obraza Rossii v Germanii nakanune Velikoj Otechestvennoj vojny [On the formation of the image of Russia in Germany on the eve of the Great Patriotic War]. *Vestnik VGU. Seriya: Istoriya. Politologiya. Sotsiologiya – Bulletin of VSU. Series: History. Political science. Sociology*. No. 1. Pp. 51–58. (In Russian).
4. Fisher Ruge, Lois. (1998) *Alltag In Moskau*. Fischer Verlag. (In German).
5. Fritzsche, Holger. (2017). *Wodka, Weite, Abenteuer: Unterwegs mit der Transsib*. Hamburg: National Geographic Deutschland. (In German).
6. Fulöp-Miller, Rene. (1926) *Geist und Gesicht des bolschewismus: Darstellung und Kritik des Kulturellen Lebens in Sowjet-Russland*. Amalthea-verlag. (In German).
7. Gloger, Katja. (2017) *Fremde Freunde: Deutsche und Russen: die Geschichte einer Schicksalhaften Beziehung*. Berlin Verlag. (In German).
8. Haardt, Nicola. (2015) *Ost-Erfahrung: Mit dem Rad von Bochum zum Baikäl*. Hamburg: Travel diary, de Reiseliteratur-Verlag. (In German).
9. Haß, Karin. (2020) *Alles “normalno”: In Sibiriens wildem Osten*. CW Nordwest Media. (In German).
10. Haß, Karin. (2016) *Bärenspeck mit Pfeffer: Mein kleines Stück Sibirien*. NG Taschenbuch. (In German).

11. Haß, Karin. (2009) *Fremde Heimat Sibirien: Leben an der Seite eines Taigajägers*. CW Nordwest Media. (In German).
12. Koenen, Gerd. (2005) *Der Rußland-Komplex. Die Deutschen und der Osten 1900–1945*. München: C. H. Beck. (In German).
13. Kopelew, Lew. (1988) Fremdenbilder in Geschichte und Gegenwart. Einleitung. *Russen und Rußland aus deutscher Sicht. 9–17. Jahrhundert. West-Östliche Spiegelungen*. Bd. 1. München: Fink. S. 11–34. (In German).
14. Kopelew, Lew. (1991) Zunächst war Waffenbrüderschaft. Einleitung. *Russen und Rußland aus deutscher Sicht. 19. Jahrhundert: Von der Jahrhundertwende bis zur Reichsgründung (1800–1871). West-Östliche Spiegelungen*. Bd. 3. Keller, Mechthild. München: Fink. (In German).
15. Lobkowicz, Nikolaus. (2008) Deutsche Rußlandbilder im 20. und 21. Jahrhundert. *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*. Böhlau Verlag Köln: Weimar. (In German).
16. Mehnert, Klaus. (1964) *Der Sowjetmensch. Versuch eines Porträts nach dreizehn Reisen in die Sowjetunion 1929–1957*. Deutscher Bücherverbund Stuttgart. (In German).
17. Nolte, Hans-Heinrich, Wernstedt, Rolf. (2018) Zur Kritik der Geschichtsschreibung. *Russlandbilder – Deutschlandbilder*. Vol. 15. Gleichen. (In German).
18. Orth, Stephan. (2017) *Couchsurfing in Russland: Wie ich fast zum Putin-Versteher wurde*. Piper ebooks. (In German).
19. Schmid, Ulrich. (2007) Wie bolschewistisch ist der "Sowjetmensch"? *Zeithistorische Forschungen*. No. 3. (In German).
20. Schnirch, Anne. (2003) Die Russlandberichterstattung in der Leipziger Zeitschrift "Neue Europäische Fama" (1735–1756). *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte*. No. 5. S. 69–100. (In German).
21. Siegert, Jens. (2018) *111 Gründe, Russland zu lieben: Eine Liebeserklärung an das schönste Land der Welt*. Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf. (In German).

Об авторе

Бахарева Марина Дмитриевна, аспирант, МГИМО МИД России, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0004-1841-4903, e-mail: bakhareva.m.d@my.mgimo.ru

About the author

Marina D. Bakhareva, postgraduate student, MGIMO University, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0004-1841-4903, e-mail: bakhareva.m.d@my.mgimo.ru

Поступила в редакцию: 28.10.2023
Принята к публикации: 15.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 28 October 2023
Accepted: 15 January 2024
Published: 22 March 2024

Образы прошлого в свете модели культуры Стюарта Холла (исследовательская традиция Cultural Studies)

В. А. Вирачева

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики,
Санкт-Петербург, Российская Федерация

Введение. В исследовательской традиции Cultural Studies в качестве основной цели выступает концептуализация культуры общества массового потребления. В рамках указанной традиции для анализа культурных трансформаций С. Холлом и его коллегами разработана модель «круг культуры»: пять элементов – представление, производство, потребление, регулирование, идентичность – составляют систему и влияют друг на друга. Анализ объектов или явлений, существующих в российской культуре, в рамках исследовательской модели «круг культуры» позволяет выявить возможности данного методологического подхода, проверить его эффективность в условиях российского общества. В статье исследуются, как воспринимались образы прошлого российским обществом в различные периоды его истории.

Содержание. В рамках модели «круг культуры» культурные изменения можно рассматривать как нарушение равновесного состояния в системе культуры. В процессе артикуляции элементов «круга культуры» система снова достигает равновесия, но при этом составляющие её элементы приобретают новые значения. Для понимания сущности культурных изменений требуется определить причины изменения ролей и смыслов элементов культуры.

В исследовании представлен философско-культурологический анализ образов дореволюционной и постреволюционной России, которые существовали в советской культурной среде 1920–30-х гг. и присутствуют в общественном сознании современной России. Анализ проводится на основе модели «круг культуры» с целью выявления культурных изменений в отношении к указанным образам, происходящих в российском обществе. Объекты исследования анализируются каждый в ракурсе пяти элементов модели «круг культуры». Представление (образы): как воспринимается объект обществом, с чем он связан в сознании людей. Производство: какие средства и способы задействованы для формирования образа объекта. Потребление: с какой целью используется объект. Регулирование: насколько широко распространён образ в общественном сознании. Идентичность: связь объекта с принадлежностью к той или иной социальной группе.

Выводы. Сопоставление различий образов прошлого выявило, что: 1) образ революции по прошествии ста лет стал нейтральным, поскольку идеи, порождавшие его, потеряли свою актуальность; 2) из образа дореволюционной России ушла негативная составляющая и стала преобладать позитивная; такое изменение обусловлено значительной временной отдалённостью от современности, появлением большого количества информации, позитивной в отношении дореволюционной России, а также усилением внимания к идее патриотизма. Данное исследование показало, что использование модели «круг культуры» позволяет эффективно выявлять культурные изменения, происходящие в обществе, давать их обобщённую оценку, а также анализировать изменения в отдельных сферах.

Ключевые слова: культурные изменения/трансформации, модель «круг культуры», артикуляция, образы прошлого, революция, дореволюционная Россия, общество массового потребления, общественное сознание.

Для цитирования: Вирачева В. А. Образы прошлого в свете модели культуры Стюарта Холла (исследовательская традиция Cultural Studies) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 140–157. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_140. EDN: HCBTWZ

Images of the Past in the Light of the Stuart Hall's Model of Culture (Cultural Studies Research Tradition)

Viktoriya A. Viracheva

*Saint-Petersburg University of Management Technologies and Economics,
Saint-Petersburg, Russian Federation*

Introduction. In the Cultural Studies research tradition, the main goal is the conceptualization of the mass consumption society culture. Within the framework of this tradition, for the analysis of cultural transformations, S. Hall and his colleagues developed the “circle of culture” model: five elements – representation, production, consumption, regulation, identity – make up the system and influence each other. The analysis of objects or phenomena existing in Russian culture within the framework of the research model “circle of culture” allows us to identify the possibilities of this methodological approach, to test its effectiveness in the conditions of Russian society. The article examines how images of the past were perceived by Russian society in various periods of its history.

Content. Within the framework of the “circle of culture” model, cultural changes can be considered as a violation of the equilibrium state in the cultural system. In the process of articulating the elements of the “circle of culture”, the system again reaches equilibrium, but at the same time its constituent elements acquire new meanings. To understand the essence of cultural change, it is necessary to determine the reasons for changing the roles and meanings of cultural elements.

The study presents a philosophical and cultural analysis of the images of pre-revolutionary and post-revolutionary Russia that existed in the Soviet cultural environment of the 1920s and 1930s and are present in the public consciousness of modern Russia. The analysis is carried out on the basis of the “circle of culture” model in order to identify cultural changes in relation to these images occurring in Russian society. The objects of the study are analyzed each from the perspective of the five elements of the “circle of culture” model. Representation (images): how an object is perceived by society, what it is associated with in people's minds. Production: what means and methods are used to form the image of the object. Consumption: for what purpose the object is used. Regulation: how widespread is the image in the public consciousness. Identity: the connection of an object with belonging to a particular social group.

Conclusions. Comparing the differences in the images of the past revealed that: 1) the image of the revolution has become neutral after 100 years, since the ideas that gave rise to it have lost their relevance; 2) the negative component has left the image of pre-revolutionary Russia, and the positive one has become predominant; such a change is due to a significant temporary distance from modernity, the appearance of a large amount of information positive about pre-revolutionary Russia, as well as increased attention to the idea of patriotism. This study showed that the use of the “circle of culture” model makes it possible to effectively identify cultural changes taking place in society, give a generalized assessment of them, as well as analyze changes in individual areas.

Key words: cultural changes/transformations, the “circle of culture” model, articulation, images of the past, revolution, pre-revolutionary Russia, mass consumption society, public consciousness.

For citation: Viracheva, V. A. (2024) Obrazy proshlogo v svete modeli kulturny Styuarta Holla [issledovatel'skaya traditsiya Cultural Studies] [Images of the Past in the Light of the Stuart Hall's Model of Culture (Cultural Studies Research Tradition)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 140–157. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_140. EDN: HCBTWZ

Введение

Направление Cultural Studies зародилось во второй половине XX века в Великобритании как некая рефлексия на процесс формирования общества массового потребления и массовой культуры. Новые условия, сформировавшиеся в обществе, требовали переосмысления концептуализации культуры, необходимо было разработать новые подходы к пониманию сущности массовой культуры. Культурные трансформации, происходящие уже в современном обществе массового потребления, продолжают оставаться объектом исследовательского интереса Cultural Studies.

Согласно взглядам представителей Cultural Studies, культура рассматривается в качестве единой системы практик в ментальной и материальной сфере жизни. С. Холл, один из основателей Cultural Studies, и его коллеги предлагают для анализа культурных явлений использовать модель «круг культуры». Она состоит из пяти элементов (представление, производство, потребление, регулирование, идентичность), которые влияют друг на друга посредством артикуляции – процесса взаимного сопряжения материальных и ментальных компонентов культуры, в результате которого формируется актуальное на данный момент значение того или иного артефакта или культурного явления [2, с. 60–70]. Для каждого исторического периода формируются свои образы и смыслы, которые и составляют всю систему культуры.

Модель «круг культуры» позволяет выяснение того, что может быть причиной культурной трансформации, какие факторы инициировали процесс культурных изменений, а также выявление роли самых различных объектов в зарождении и последующем развитии изменений в системе культуры. В качестве объектов может выступать предметная среда (например технические устройства, которые используются человеком в повседневной жизни) [9] или явления, характерные для общества в конкретном временном периоде (например торговля через интернет-площадки). Иными словами, данная исследовательская модель представляется достаточно универсальной в плане её использования в отношении объектов различной природы.

Разработки представителей Cultural Studies известны в России. Однако в отечественной научной среде практически

отсутствуют публикации, где анализ культурных изменений, происходящих в российском обществе, опирается на методологические идеи Cultural Studies. Указанное обстоятельство способствовало обращению в данном исследовании к модели «круг культуры» для анализа культурных трансформаций в России.

Цель представленного исследования заключается в верификации методологического подхода, предложенного С. Холлом и его коллегами, на конкретном материале дореволюционной и постреволюционной культуры в нашей стране. Иными словами, цель данного исследования – определить возможность использования данной методики и её эффективность в отношении культурных изменений, происходящих в российском обществе.

Поскольку образы и смыслы прошлого всегда оцениваются в условиях реальности настоящего, с позиций существующих в настоящем идей, то анализ образов прошлого позволит выявить изменения в системе культуры, характерные для настоящего. В работе анализируются образы прошлого, которые присутствовали в культурном пространстве России в период становления советской власти, до середины 1930-х гг., и сопоставляются с тем, как воспринимаются те же самые образы прошлого в современном российском обществе.

Содержание исследования

Если рассматривать культурные трансформации как результат артикуляции, необходимо понять, почему происходит эта артикуляция. Полагаем, можно дать следующее объяснение. *Культурная трансформация представляет собой переход системы культуры из одного равновесного состояния в другое.* Для каждого такого равновесного состояния характерно определённое соотношение значимости элементов, определённая артикуляция, т. е. результат их сопряжения. В случае изменения роли и значения какого-то элемента равновесие нарушается. В качестве реакции на изменения в системе запускается процесс артикуляции, чтобы снова было достигнуто равновесие. Но уже с другими ролями и другими значениями элементов. В сущности, артикуляцию, в таком случае, можно рассматривать в качестве механизма устранения нестабильности, возникающей вследствие изменения роли того или иного элемента

системы, смыслов, связанных с этим элементом. Получается, что в рамках модели «круг культуры» для объяснения культурных трансформаций следует выявить причины изменения ролей и смыслов, которые передаются элементами системы культуры. Причём, поскольку имеет место взаимосвязь всех элементов, то изменения проявляются в каждом из них, что следует учитывать при анализе культурных трансформаций.

Модель «круг культуры» охватывает пять аспектов – презентация или представление, производство, потребление, идентификация и регулирование. Рассмотрим избранные для исследования объекты – образ революции и образ дореволюционной России – в свете каждого из них.

Период: 1920–30-е гг.

Представление (образы). Образы прошлого для российского общества указанного периода тесно связаны в первую очередь с событиями 1917 г., с разрушением старой системы общественного устройства дореволюционной России и зарождением новой системы общественного устройства Советской России. Образы революции и дореволюционной России воспринимались неоднозначно. Часть общества относилась позитивно к событиям 1917 г., к революционной деятельности. Имели место героизация и романтизация революционных событий, оправдание и принятие действий новой власти, которые часто были жестокими и бескомпромиссными. В целом образ революции воспринимался частью общества как сила, которая восстанавливала справедливость и давала новые возможности для развития тех слоёв населения, которые во многом были ограничены в дореволюционной России. Наряду с этим, со стороны этой же части общества имело место крайне негативное отношение к дореволюционной России. Её образ ассоциировался с бесправием, несправедливостью, отсутствием будущего у страны.

Для другой части общества представления о прошлом, восприятие прошлого было полностью противоположным. В понимании многих революция разрушила мир, порядок, спокойствие, которые существовали в обществе в дореволюционной России. Революционная деятельность воспринимались этой частью общества как разрушительная сила.

Образ дореволюционной России, напротив, был связан с относительной стабильностью в обществе, созидательными надеждами на будущее.

В качестве обобщения можно сказать, что представления о прошлом, которые существовали в обществе в период 1920–30-х гг., свидетельствуют о неоднозначности восприятия событий 1917 г. В общественном сознании существовали позитивные и негативные образы революции наряду с позитивными и негативными образами дореволюционной России. Критериями разделения являлось отношение к событиям 1917 г. и их последствиям.

Производство. Под производством прошлого будем понимать средства и способы, которые используются для формирования образа. Образ прошлого есть результат осмысления того, что человек пережил сам, а также той информации о прошлом, которую он получает из общества. Иными словами, при формировании образа прошлого происходит совмещение индивидуального жизненного опыта и информации, которая порождается в обществе различными способами и средствами. В период 1920 – середины 1930-х гг. жизнь до революции и во время революционных событий для многих членов общества представляла собой собственный жизненный опыт.

Советская власть стремилась сформировать положительный образ революционных перемен и соответственно негативный образ дореволюционной России. Для этой цели были интенсивно задействованы газеты, журналы, публиковалось большое количество воспоминаний о революционном периоде. В качестве примера приведём некоторые названия: 1922 г. – «Октябрь на Красной Пресне (Воспоминания)» (издательство «Красная новь»), «Октябрьское восстание в Москве (Московское бюро Истпарта. Комиссия по истории Октябрьской революции и РКП(б)); 1923 г. – сборник статей «Путь к Октябрю» (издательство «Московский рабочий»), было издано несколько выпусков; 1927 г. – «Октябрь на Красной Пресне (Воспоминания к X годовщине революции); 1934 г. – «Москва в Октябре». (Сборник воспоминаний 1917 года). В указанный период широко распространённым явлением было проведение с участием больших масс людей различных мероприятий (празднества, демонстрации и шествия с элементами карнавала), посвящён-

ных революционной тематике, содержание которых было нацелено на отрицание «старого мира» и романтизацию идеи революции и революционных событий. В работе Е. В. Барышевой отмечается: «Неотъемлемой частью каждого революционного праздника являлись инсценировки, карнавальные шествия, концерты, спектакли и кино. Особой популярностью пользовались массовые театрализованные представления, отражавшие героику первых лет советской власти» [1, с. 235]. Эта исследовательница указывает также, что проводилась интенсивная агитационная работа со стороны партийных организаций (беседы, торжественные заседания, собрания, доклады, лекции, беспартийные конференции, делегатские собрания), а также практиковалась организация специальных агитпоездов, агиттрамваев в городах и агитповозок в деревнях, вечеров воспоминаний старых коммунистов, клубных вечеров.

В первую четверть существования Советского государства сложился ритуал празднования годовщин Октябрьской революции. Значимым событием в создании образа прошлого как революционного и героического стало празднование десятилетия Октября. Под влиянием ритуалов в сознании масс формировалось определённое видение революционных событий, создавались истории героической борьбы рабочего класса за освобождение от буржуазно-капиталистического гнета. Тем самым утверждалось, что революция представляет собой единственно верный путь развития общества, и советская власть есть «социально-искупительная».

Что касается образов прошлого, несущих позитивный облик дореволюционной России и представлявших революцию как разрушительную силу, то они возникали не в последнюю очередь из-за тяжёлого социально-экономического положения в стране и жёстких действий властей по отношению ко многим представителям различных социальных слоёв (продразвёрстка, конфискация имущества, дискриминация по классовой принадлежности).

Потребление. Процесс потребления подразумевает использование какого-либо объекта для выполнения той или иной задачи и достижения той или иной цели. Иными словами, проблема потребления содержит в себе целевой аспект. Это касается как материальных, так и ментальных объектов.

Исходя из сказанного, полагаем, что потребление в отношении образов прошлого следует рассматривать с позиций целевого аспекта, т. е. как они использовались в обществе, какие цели преследовались. Причём, о потреблении в указанном смысле можно говорить только по отношению к образам, которые создаются под влиянием внешних источников, поскольку образы, возникающие в результате индивидуального жизненного опыта, порождаются самопроизвольно, никакой цели при этом не преследуются.

Посмотрим, с какими целями создавались образы революции и дореволюционной России в указанный период. Романтизация и героизация революции, а также представление о дореволюционной России как обществе, основанном на угнетении и несправедливости, были необходимы для обеспечения поддержки существующей власти, оправдания её действий. Через образы прошлого происходило «перекодирование» сознания масс. Для существования Советского государства жизненно важным было создать положительный образ революции как силы, которая восстанавливает справедливость и даёт надежду на создание справедливого общества в будущем. В свою очередь, позитивный образ дореволюционной России наряду с негативными образами революции имел целью показать, что условия жизни в стране стали хуже, и в целом создать протестные настроения в обществе.

Регулирование. В данном случае можно говорить о регулируемом распространении образов прошлого в массовом сознании. Необходимые корректировки того, каким должно было представляться прошлое в сознании людей, в каком объёме должны были присутствовать те или иные образы, соответствующие интересам государственной системы, осуществлялись структурами власти посредством цензуры печатных изданий и содержания массовых мероприятий. Следует отметить, что в указанный исторический период часть общества не принимала образы прошлого, продуцируемые государством, и относилась к ним крайне негативно.

Идентичность. Полагаем, что здесь можно говорить о том, какие образы революции и дореволюционной России характерны для той или иной социальной группы. Причём, в реальности человек мог принадлежать к социальному

слою, который не совпадал с его представлениями о прошлом. Можно предположить, что для периода 1920–30-х гг. такое несоответствие встречалось часто, поскольку явная демонстрация взглядов на прошлое, отличающихся от официальной позиции властей, была небезопасной и могла вызвать с их стороны репрессивные действия. По этой причине в отношении образов прошлого частью членов общества скрывалась собственная реальная позиция, поскольку она часто кардинально отличалась от официально признанной.

Если рассматривать официальные позиции, то положительный образ революции и отрицательный образ дореволюционной России принимали представители рабочего класса и крестьянства, представители власти. Противоположные образы были характерны для представителей тех социальных групп, которые были не согласны с изменениями, произошедшими в результате революционных событий 1917, и жизнь которых резко ухудшилась. В качестве примера можно назвать такие социальные группы как дворянство, мещане, успешные промышленники, купцы, иными словами, все группы, представители которых обладали более или менее значимой собственностью.

Для иллюстрации производства образов прошлого приведем отрывки из текстов статей, опубликованных в советских периодических изданиях в период 1920–30-х гг.:

1. «Молодые рабочие! Ильич привел пролетариат к октябрьской победе. В советском государстве, руководимом Ильичём, для вас открылась дорога к знанию, к участию в борьбе и в строительстве новой жизни» [10, с. 9].

В цитате революция представлена как победа пролетариата, которая дала возможность его представителям изменить свою жизнь к лучшему.

2. «Под руководством Ильича в партии большевиков крестьянство прогнало помещиков и отобрало у них землю. В тяжчайшие годы гражданской войны руководимое Ильичём советское государство отстояло от помещиков и царских генералов крестьянскую землю. Через неразрывный союз рабочих и крестьян, через постоянную помощь города деревне и деревни городу, Ильич повел крестьянство к лучшей жизни. Вместе с рабочей молодежью вы получили доступ к знанию

и культуре, вместе с рабочей молодежью вы должны побороть темноту и невежество, сомкнуться под знаменем комсомола, укрепить смычку рабочих и крестьян и тем самым воплотить дело Ильича в жизнь» [10, с. 9].

В данном отрывке чётко определяется отрицательный образ царской России: помещики и генералы не давали возможности крестьянам владеть землёй; до революции молодёжь жила в темноте и невежестве. Одновременно создаётся положительный образ Советского государства и революции: крестьянам вернули землю; молодёжь получила «доступ к знанию и культуре». Фразу «Ильич повёл крестьянство к лучшей жизни» можно считать имплицитной отсылкой непосредственно к революционным событиям, результатом которых должно было стать улучшение жизни крестьянства.

3. «7-го ноября (25 Октября) 1917 года, Великая Октябрьская революция установила диктатуру пролетариата, освободила от вековых пут работницу и крестьянку, поставила её в общие ряды русских рабочих и крестьян, борющихся за свою республику Советов» [5, с. 26].

В цитате образ революции представлен в виде освободительной силы. Имплицитно в этой цитате читается и образ дореволюционной России – страны, где работницы и крестьянки подвергались угнетению.

4. «Этот праздник превзошел все другие. Этот день воочию показал солидарность интересов угнетенной капитализмом работницы и забитой нуждой и рабством крестьянки, которых одинаково освободила Советская власть» [7, с. 27].

Здесь представлен негативный образ дореволюционной России. Указываются такие черты дореволюционного общества, как угнетение, рабство, нужда.

5. «Победа рабочей революции в такой отсталой стране, как наша огромная Россия, кажется истинным чудом» [3, с. 24].

В данной цитате образ дореволюционной России как отсталой страны противопоставляется образу революции как чему-то высокому и окружённому ореолом чудесности, невероятности.

6. «Трудно удержаться от проклятия при одном воспоминании о царско-помещичьем прошлом» [4, с. 9–10]

В данной цитате образ дореволюционной России представлен как ненавистный и заслуживающий проклятия.

7. «Великая Октябрьская революция пробудила творческие силы всех народностей, столько столетий несших иго царизма и буржуазного строя ...» [6, с. 19].

Здесь образ революции – положительная созидательная сила, которая способствует развитию советского общества – противопоставлен образу дореволюционной России – обществу, основанному на угнетении.

8. «От имени чествующих выступает тов. Глушкова – пожилая работница красноармейка. “Мы теперь прозрели, спасибо всем, всем, кто позаботился и дал возможность выйти из мрака на путь света”» [8, с. 29]

Ещё один пример противопоставления образа дореволюционной России (мрак) образу революции и советской власти (путь света)

9. «Говоря о положении узбеков, киргизов, туркменов при царизме, мало сказать, что они были неправы. Со стороны царского правительства тут была целая система угнетения, доходящая до издевательства. Тут не только пренебрежение со стороны царских чиновников к местным порядкам, обычаям, подавление всякого развития национальной культуры – тут прежде всего самый неприкрытый грабёж, хищническая эксплуатация богатств этих окраин» [4, с. 9–10].

В данной цитате дореволюционная Россия представлена как страна, где имеет место угнетение по национальному признаку, а также расхищение ресурсов.

10. «Этот день воочию показал солидарность интересов угнетённой капитализмом работницы и забитой нуждой и рабством крестьянки, которых одинаково освободила Советская власть» [7, с. 27].

В данной цитате образ дореволюционной России связывается с угнетением и рабством, а советская власть представлена в образе освободителя. Поскольку советская власть неотделима от образа революции, то имплицитно революция тоже представлена в этой цитате в качестве силы, освобождающей угнетённых.

Теперь посмотрим в рамках аспектов модели «круг культуры», какими представляются рассмотренные образы про-

шлого (революция, дореволюционная Россия) в современной России, т. е. спустя век.

Период: 2020-е гг.

Представление (образы). Образ дореволюционной России сегодня связан с различными достижениями в науке, технике, производстве, в сфере искусства (живопись, литература, музыка и пр.), с освоением и развитием территории страны. Можно сказать, что в современном обществе позитивный образ дореволюционной России в основном создаётся достижениями тех лет в различных сферах, что позволяет воспринимать Россию того времени как сильную и прогрессивную страну. В качестве негативной составляющей в современном образе дореволюционной России, вероятно, можно назвать высокий уровень коррупции на всех уровнях государственного устройства, что тормозило развитие страны. Характерно, что сегодня, когда речь идёт о дореволюционной России, не акцентируется внимание на угнетении рабочих и крестьян.

Относительно образа революции можно сказать, что из него ушли смыслы, связанные с зарождением нового общества, восстановлением справедливости по отношению к крестьянству и рабочим, разрушением системы угнетения, которая существовала в дореволюционной России. В сущности, революция стала восприниматься просто как нейтральный факт исторического процесса, хотя в её образе до некоторой степени осталась негативная составляющая, представляющая революцию в качестве механизма насилия.

Производство. Образы дореволюционной России и революции, которые сегодня существуют в сознании людей, вряд ли можно связать с их собственным жизненным опытом. Поэтому можно сказать, что указанные образы в современном обществе производятся и формируются в основном через получение информации о жизни тех лет из различных источников. Информация сегодня передаётся с использованием практически тех же средств и способов, что и 100 лет назад. Только эти средства стали технически более совершенными и их количество увеличилось. Среди них можно назвать печатные издания различных уровней и масштаба, кино, телевидение, радио, театр, другие виды искусства. В газетах, журна-

лах публикуются материалы о событиях прошлого. Значимым источником информации сегодня является Интернет. Особую роль в создании образов прошлого играет система образования и воспитания, учебная литература. Сегодня открыт доступ ко многим документам, которые раньше по различным причинам считались секретными. Характерно, что сегодня в информационном пространстве России представлены различные, часто противоречащие друг другу, точки зрения относительно образов дореволюционной России и революции, т. е. формирование или производство указанных образов происходит в атмосфере свободной дискуссии.

Потребление. Как было сказано выше, потребление в данном случае связано с тем, как указанные образы используются в обществе, какие цели преследуются при их создании. Рассмотрим каждый из названных образов прошлого. Полагаем, что создаваемый сегодня образ дореволюционной России – сильной, развитой по многим аспектам страны, которая была одной из ведущих держав мира и оказывала большое влияние на жизнь в странах Европы – нацелен на формирование чувства гордости за страну, идеи, что современная Россия должна быть не менее значимой, сильной и развитой по сравнению с прежней дореволюционной Россией. Относительно образа революции можно сказать, что сегодня революция представляется просто как историческое событие. Однако её образ тесно связан с негативными компонентами образа советской власти. Полагаем, что информация о негативных моментах, которые были характерны для революционной деятельности, нацелена на то, чтобы признать ошибки, которые совершались в прошлом, а также показать, что современное российское общество достаточно сильное для признания ошибок прошлого.

Регулирование. В отношении такого объекта, как прошлое, данный аспект связан с распространением в информационном поле общества тех или иных образов, в данном случае образов революции и дореволюционной России. Здесь можно выделить два момента: содержание и объём информации. В современном российском обществе структуры власти официально не оказывают влияния на содержание информации в различных источниках, за исключением случаев, когда нарушается закон или речь идёт о государственной

тайне. Иными словами, в отношении содержания информации ограничения/цензура официально отсутствуют. На первый взгляд, имеет место саморегулирование в процессе распространения тех или иных образов. Однако в отношении объема информации можно отметить, что наблюдается превалирование по объёму той, которая по своему содержанию близка к официальной позиции государства, а материалы, которые не вписываются в официальную парадигму, представлены в существенно меньшем объёме. Можно сказать, что через соотношение объёмов информации проявляется «скрытая» цензура. Полагаем, что такую ситуацию можно считать нормальной. Циркуляция образов в общественном сознании, в сущности, отражает динамику отношений между доминантной, зарождающейся и остаточной культурами.

Идентичность. В современном российском обществе образы революции и дореволюционной России не ассоциируются с принадлежностью той или иной социальной группе. Революция большинством людей в российском обществе стала восприниматься лишь как обычный исторический факт, и её образ не определяет идентичность. Что касается образа дореволюционной России в современном обществе, то, вероятно, можно говорить об идентичности, которая свидетельствует не о принадлежности к социальному слою, а о том, что человек является гражданином России. В сущности, позитивный образ дореволюционной России сегодня тесно связан с чувством патриотизма, гордости по отношению к России, но при этом он не является критерием социальной дифференциации. Негативный образ дореволюционной России, как и образ революции, сегодня не является показателем какой-либо идентичности.

Сопоставим результаты анализа образов прошлого для двух указанных периодов:

1. Образ революции из символа, активно воздействующего на сознание масс, становится нейтральным, хоть и важным историческим событием. Думается, объяснить это можно прежде всего тем, что людей, которые участвовали в этих событиях, и для которых революция была их собственным жизненным опытом, практически не осталось. В качестве причины нейтральности образа революции можно назвать и распад

Советского Союза, локальные конфликты на постсоветском пространстве, социально-экономические проблемы, связанные с переориентацией российского общества и государства в сторону капиталистических отношений. Образ революции на фоне всех этих изменений, произошедших в стране, померк, поскольку идеи, которые порождали тот образ, сегодня в российском обществе уже неактуальны.

2. Образ дореволюционной России тоже поменялся, точнее, из его смыслового содержания ушла негативная составляющая. Такое изменение можно объяснить отдалённостью тех времён, а значит и практически отсутствием конкретных людей, для кого страна тех лет воспринималась негативно. Образ дореволюционной России стал восприниматься как положительный. В качестве причин этого можно назвать, с одной стороны, появление большого количества информации о достижениях в дореволюционной России, о многих изменениях, реформах, с помощью которых предполагалось решить имевшиеся на тот момент проблемы в стране. Большое количество этой информации не было доступно широким массам в Советском государстве, поскольку это не соответствовало советской доктрине. Второй причиной усиления позитивной составляющей в образе дореволюционной России можно назвать акцентирование внимания со стороны государства в указанный период к идее патриотизма.

3. Изменения в элементе «идентичность» позволяет сказать, что социальная дифференциация, связанная с отношением к образу революции и образу дореволюционной России, отсутствует. Можно сказать, что социальная принадлежность индивида в обществе массового потребления не определяет формирующиеся в его сознании образы прошлого.

Выводы

Обобщая приведённые здесь размышления относительно образов прошлого, отметим:

- если событие является краткосрочным (например, революция), то оно со временем становится просто историческим фактом, который воспринимается обществом нейтрально;
- каждый образ, который присутствует в общественном сознании, воспринимается в целом либо положительно, либо отрицательно;

- отрицательные образы прошлого сохраняются в общественном сознании, если они достаточно актуальны для живущих; в случае большой временной отдалённости их актуальность теряется, и они уже не принимаются во внимание общественным сознанием;
- на положительные образы прошлого временная отдалённость не оказывает такого влияния; идеи прошлого реализуются с использованием возможностей настоящего для дальнейшего развития общества;
- положительным можно считать тот образ, через который реализуется идея увеличения безопасности существования человека в обществе (например, в дореволюционной России различные реформы были направлены на обеспечение безопасности страны, на повышение уровня жизни в стране).

Полагаем, что представленный здесь анализ можно считать верификацией методологического подхода к оценке культурных трансформаций, которые наблюдаются в массовой культуре современного общества. Модель «круг культуры» оказалась достаточно универсальной в том смысле, что с её помощью можно дать как обобщённую оценку происходящих изменений, поскольку все элементы взаимосвязаны, так и выявить детали на уровне каждого элемента схемы, т. е. проанализировать конкретные сферы деятельности. Данное исследование также позволяет сказать, что модель эффективна не только в отношении западных обществ, на которые она была изначально ориентирована, но и для анализа культурных трансформаций в российском обществе. Это наводит на мысль о наличии подобия в культурных процессах, происходящих в странах Запада и в России. Использование модели «круг культуры», вероятно, позволит обеспечить более полное и независимое рассмотрение культурных процессов в современной России, а также выявить схожесть и различие между западными и российским обществами, что, в свою очередь, будет способствовать улучшению коммуникации между ними. В целом можно сказать, что использование данного кейс-метода совместно с другими подходами способствует повышению объективности в оценке культурных изменений в российском обществе.

Список литературы

1. Барышева Е. В. Коммеморация революции в праздничной культуре 1920–1930-х гг. // Известия УрФУ. – Серия 2. Гуманитарные науки. – 2019. – Т. 21. – № 3 (190). – С. 235–244.
2. Виравчева В. А. Культура общества массового потребления: неклассическая методология исследования (С. Холл, Р. Джонсон) / В. А. Виравчева, Н. Н. Шевченко // Учёные записки Санкт-Петербургского университета технологий управления и экономики. – 2021. – № 2 (74). – С. 60–70.
3. И. Ф. Наша партия // Работница. – 1923. – № 3. – С. 24.
4. Любимова С. Вместо национальной розни – Союз Советских Республик // Работница. – 1923. – № 10. – С. 9–10.
5. Международный день работниц // Работница. – 1923. – № 2. – С. 26.
6. Н. Г. Художники и Октябрь // Работница. – 1927. – № 31. – С. 19.
7. Норина. Наш праздник (Воспоминания работницы) // Работница. – 1923. – № 2. – С. 27.
8. Работница Н. Работницы ликвидируют свою неграмотность // Работница. – 1923. – № 8. – С. 29.
9. Харитоновна М. Е. Типология предметной среды в контексте философии культуры / М. А. Коськов, М. Е. Харитоновна // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2019. – № 3. – С. 83–93.
10. Центральный Комитет РКСМ. Ко всем членам Российского Коммунистического Союза Молодёжи, ко всем молодым рабочим и крестьянам СССР // Молодая гвардия. – 1924. – № 2–3. – С. 9.

References

1. Barysheva, E. V. (2019) Kommemoratsiya revolyutsii v prazdnichnoj kul'ture 1920–1930-kh gg. [Commemoration of the Revolution in the Festive Culture of the 1920th-1930th]. *Izvestiya UrFU. Seriya 2. Gumanitarnye nauki – The News of UrFU. Series 2. Humanities*. Vol. 21. No. 3 (190). Pp. 235–244. (In Russian).
2. I. F. (1923) *Nasha partiya* [Our Party]. *Rabotnitsa – The Woman Worker*. No. 3. p. 24. (In Russian).
3. Kos'kov, M. A., Kharitonova, M. E. (2019) Tipologiya predmetnoj sredy v kontekste filosofii kul'tury [The subject milieu typology in the philosophy of culture context]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 83–93 (In Russian).
4. Lyubimova, S. (1923) *Vmesto natsionalnoj rozni – Soyuz Sovetskikh Respublik* [Instead of National Strife – the Union of Soviet Republics]. *Rabotnitsa – The Woman Worker*. No. 10. Pp. 9–10. (In Russian).
5. *Mezhdunarodnyj den' rabotnits (1923)* [International Woman Workers' Day]. *Rabotnitsa – The Woman Worker*. No. 2. P. 26. (In Russian).
6. N. G. (1927) *Khudozhniki i Oktyabr'* [Artists and October]. *Rabotnitsa – The Woman Worker*. No. 31. P. 19. (In Russian).
7. Norina. (1923) *Nash prazdnik (Vospominaniya rabotnitsy)* [Our Holiday (Memoirs of a Woman Worker)]. *Rabotnitsa – The Woman Worker*. No. 2. P. 27. (In Russian).
8. *Rabotnitsa N. (1923) Rabotnitsy likvidiruyut svoyu negramotnost'* [Women Workers Eliminate Their Illiteracy]. *Rabotnitsa – The Woman Worker*. No. 8. P. 29. (In Russian).
9. *Tsentralnyj Komitet RKSM. (1924) Ko vsem chlenam Rossijskogo Kommunisticheskogo Soyuzu Molodyozhi, ko vsem molodym rabochim i krest'yanam SSSR* [To All Members of the Russian Communist Youth Union, to All Young Workers and Peasants of the USSR]. *Molodaya gvardiya – The Young Guard*. No. 2–3. P. 9. (In Russian).
10. Viracheva, V. A. Shevchenko, N. N. (2021) *Kul'tura obshchestva massovogo potrebleniya – neklassicheskaya metodologiya issledovaniya* (S. Holl, R. Dzhonson) [Mass Society Culture: A Non-Classical Research Methodology (S. Hall, R. Johnson)]. *Uchenye zapiski Sankt-*

Об авторе

Виравчева Виктория Анатольевна, соискатель, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-9814-0455, e-mail: nika9551979@gmail.com

About the author

Viktoriya A. Viracheva, candidate for an academic degree, Saint-Petersburg University of Management Technologies and Economics, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-9814-0455, e-mail: nika9551979@gmail.com

Поступила в редакцию: 15.01.2024
Принята к публикации: 13.02.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 15 January 2024
Accepted: 13 February 2024
Published: 22 March 2024

Секреты почерка: философско-антропологический нарратив

В. И. Кравченко

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

Введение. Графология, как междисциплинарная наука, включает в себя не только психологию, но и философскую антропологию, позволяя по подписи и почерку «видеть» в человеке особенности его личности. Люди отличаются друг от друга не отдельными чертами характера, а способами их сочетания. Когда человек ставит свою подпись на любом документе, он оставляет о себе данные личностного свойства, позволяющие судить о его ментальных и социальных качествах. В статье, опираясь на ряд предшествовавших исследований и на материалы собственных разработок, раскрываются философско-антропологические и культурологические аспекты графологии как междисциплинарной науки.

Содержание. В современной графологии большое внимание уделяется наклону почерка, форме букв, наличию знаков препинания и ряду других элементов письма, которые составляют форму почерка. Пишущий уподобляется сценаристу и режиссеру, который создает виртуальный мир в различных формах, ориентируясь на восприятие окружающей его действительности. При этом графология тесно связана с другими общественными дисциплинами (философией, психологией, социологией) и, независимо от уровня её признания, она является определенной культурной реальностью. О графологии можно говорить как о науке в силу её жизненной актуальности. В истории общества письменное дело часто переходило в руки наемных переписчиков, писавших достаточно волно. Индивидуальность, таким образом, получила больше свободы для выражения в рукописной графике. В России развитие возможностей индивидуального (личностного) почерка связывают с появлением скорописи и относят к XVII в. О русских графологах-исследователях стало известно, начиная с конца девятнадцатого века.

Следует отметить, что почерк – это одна из форм антропологического существования личности, поэтому и сколько-нибудь систематический интерес к нему возможен в развитых рукописных культурах, когда появляются основания говорить о личности как особой смысловой и культурной единице. Для того чтобы понять некоторые существенные черты графологии как интеллектуального поведения, важно помнить, что она – исторически более ранняя форма внимания к человеку, чем научная психология. Современный век цифровых технологий естественным образом соединил научную психологию и графологию, что и определило возможность нового подхода в исследовании человека как родового существа с точки зрения психографологии.

Выводы. Современная графология изучает законы зависимости между почерком (подписью) и личностными качествами человека. Почерк как «зеркало души» человека не может не содержать в себе всего того латентного, которое заключается в психическом развитии человечества вообще и отдельного индивида в частности. Графологическому анализу поддаются любые начертания букв, рисунков, форм и т. д., независимо какой частью тела (ногой, рукой или зубами) человек оставил свой след на бумаге. В современных условиях графологический метод является одним из инструментов философско-антропологического познания человека.

Ключевые слова: графология, человек, личность, почерк, подпись, размер букв, общение, социум, графологический анализ, психографология.

Для цитирования: Кравченко В. И. Секреты почерка: философско-антропологический нарратив // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 158–172. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_158. EDN: LRYVAL

Secrets of Handwriting: A Philosophical and Anthropological Narrative

Vladimir I. Kravchenko

*St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. Graphology, as an interdisciplinary science, includes not only psychology, but also philosophical anthropology, allowing you to "see" the features of your personality in a person by signature and handwriting. People differ from each other not in individual character traits, but in ways of combining them. When a person puts his signature on any document, he leaves personal data about himself, allowing us to judge his mental and social qualities. The author, based on a number of previous studies and on the materials of his own developments, reveals the philosophical, anthropological and cultural aspects of graphology as an interdisciplinary science.

Content. In modern graphology, much attention is paid to the slant of handwriting, the shape of letters, the presence of punctuation marks and a number of other elements of writing that make up the shape of handwriting. The writer is likened to a screenwriter and director who creates a virtual world in various forms, focusing on the perception of reality around him. At the same time, graphology is closely related to other social disciplines (philosophy, psychology, sociology) and, regardless of the level of its recognition, it is a certain cultural reality. Graphology can be described as a science because of its vital relevance. In the history of society, writing often passed into the hands of hired scribes who wrote quite freely. Individuality thus gained more freedom to express itself in handwritten graphics. In Russia, researchers associate the emergence of the possibilities of individual (personal) handwriting with the appearance of cursive writing and refer to the XVII century. It became known about Russian graphologists-researchers since the end of the nineteenth century.

It should be noted that handwriting is one of the forms of the anthropological existence of a personality, therefore, some systematic interest in it is possible in developed handwritten cultures, when there are grounds to talk about the personality as a special semantic and cultural unit. In order to understand some essential features of graphology as an intellectual behavior, it is important to remember that it is historically an earlier form of attention to a person than scientific psychology. The modern age of digital technologies has naturally combined scientific psychology and graphology, which has determined the possibility of a new approach to the study of man as a generic being — from the point of view of psychography.

Conclusions. Modern graphology studies the laws of dependence between handwriting (signature) and personal qualities of a person. Handwriting, as a person "mirror of the soul", cannot but contain all that latent, which lies in the mental development of mankind in general and of an individual in particular. Any type of letters, drawings, shapes, etc. can be graphologically analyzed, regardless of which part of the body (foot, hand, or teeth a person left his mark on paper). In modern conditions, the graphological method is one of the tools of philosophical and anthropological knowledge of man.

Key words: graphology, person, personality, handwriting, signature, letter size, communication, society, graphological analysis, psychography.

For citation: Kravchenko, V. I. (2024) *Sekrety pocherka: filosofsko-antropologicheskij narrativ [Secrets of Handwriting: A Philosophical and Anthropological Narrative]. Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal. No. 1. Pp. 158–172. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_158. EDN: LRYVAL*

Введение

В современном информационном мире, когда функционирование рукописного текста сведено до минимума, важность графологии определяется тем, что это направление исследований человека может быть эффективным методом «сканирования» личностью самой себя. Такое исследование субъективности определяет перспективу развития данной науки [6]. По известному выражению классиков марксизма, «обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства». Опираясь на этот тезис, можем говорить о том, что разгадка тайны человека сокрыта в самом человеке, в том числе и в его почерке. Из дошедших до нас из глубин веков источников связь между душой, внутренним миром, характером человека и его почерком отмечал еще Аристотель. А теперь исследованием человека по почерку занимается наука, называемая «графология», которая как развившаяся культурная реальность тесно связана с другими направлениями гуманитарного знания – философией и социологией личности, экзистенциальной психологией, культурологией и искусствоведением.

Исследование возможностей индивидуального почерка и «скорописи» историки науки относят к XVII в. В 1622 г. итальянец К. Бальдо издал первую книгу на эту тему. Однако название наука получила лишь 250 лет спустя, в 1872 г., когда аббат Жан-Ипполит Мишон издал свою «Систему графологии». В этом капитальном научном труде Ж. Мишон разделил почерк на признаки, каждому из которых определил основное предназначение, указывающее на одно из личностных свойств. Например, длина штрихов, в окончании написания букв характеризовала степень расточительности: умеренная длина свидетельствовала, что расход правильный, пропорциональный достатку, «толщина» штрихов говорила о сладострастии, в то время как «бесполезные завитки» штрихов подчеркивали «коккетство». Безусловно, с позиций современных достижений науки такое утверждение выглядит наивным, однако нельзя отрицать, что зачатки психологии стали проявляться в зародившейся графологии. Более того, именно этот труд определил Ж. Мишона как «отца графологии», заложившего научные основы нового знания и метода эмпирических исследований. И как это часто бывает, появившееся на свет новое знание ста-

ло быстро распространяться, завоевывая все больше и больше сторонников, вносящих свою лепту в его развитие. Скажем, чешский писатель Р. Заудек, изучая двигательную сторону письма, установил определенные условия и причины, при которых происходит изменение направления и движения письма.

Современная графология как форма понимания человека располагает разработанными методами и инструментами изучения личности по почерку. Их развитие продолжается, уточняются границы доказательных возможностей. Происходит разрешение противоречий и разночтений, возникающих при различных подходах к интерпретации эмпирических данных. Характерный пример: «нажим» при письме одни исследователи трактуют как показатель сексуальных уклонов воображения (Д. М. Зуев-Инсаров «Строение почерка и характер») [3], а другие считают проявлением потенциальной энергии личности (Г. Меер «Научные основы графологии») [12].

Источники расхождений, как можно предположить, связаны с личным опытом авторов и неизбежны уже в силу чрезвычайной сложности самого объекта исследования, включая менталитет, национальные и этнокультурные факторы [4]. Поиск путей разрешения многих противоречий, накопившихся в графологии, происходит на стыке психографологических и социокультурных исследований. Уже не секрет, что в своем «культурно значимом» виде графологическая интерпретация присуща в той или иной мере всем грамотным людям. Это проявляется в личности, как в носителе «культурно значимого» пространства.

Содержание исследования

Психографологический метод исследования позволяет проникнуть еще в одну тайну человека: в секреты его характера, в потаенные до сих пор загадки его души, а следовательно, и расширить возможности для постижения сакральной истины: что ты есть, человек? [1].

На первый взгляд, казалось бы, тривиальный вопрос: что нам дает сравнительный графологический анализ разных почерков? Ответы, как правило, звучат довольно поверхностные. Ну да, многогранность характера человека... Конечно, подчеркивают индивидуальную особенность личности... А дальше? Каковы прогнозы, ожидания, возможности носителя этих ин-

дивидуальных особенностей и многогранных возможностей? А возможности не беспредельны, у каждого есть свой «коридор возможностей». Доступно ли методами графологических, психографологических исследований определить параметры «коридора возможностей» человека? [8].

Например (рис. 1), мы знаем, что беглость письма, небрежность и неразборчивость почерка, легкий нажим, говорят о таких качествах натуры, как скрытность, недоверчивость, мнительность, нарушение психосоматики [2]. Характерные свойства такого человека определяет дрожащий почерк: свидетельство эгоистичности, злобы, зависти, негодования. А на что указывают данные индикаторы – на фундаментальное свойство данной персоны или на ситуативное ее состояние в силу экзистенциальных переживаний? Вопрос. Известно, что дрожащий почерк, когда буквы «выписываются» как-бы с трудом, сигнализирует об атрофии мозга на почве алкогольного или наркотического воздействия [13, s. 1].

Но опять вопрос: это ситуативное состояние или болезненная зависимость?

Медленно пишу, пишу
 плохо, пишу, пишу, пишу, пишу, пишу.
 Висит, висит, висит, висит, висит.

Рис. 1.

В то же время, малоразборчивость письма (рис. 2), но сильный нажим, овальные и угловатые буквы, чёткий почерк, штрихообразное подчеркивание, толстые штрихи, комбинируемые с вытянутым мелким почерком, говорят о волевой и сильной натуре человека, о его решительности и уверенности в себе [13, s. 20].

Рекомендация

Рис. 2.

А теперь представим некий феномен: исследователь интерпретирует и сравнивает почерки хорошо известных личностей, и нельзя отрицать, что он проецирует образы этих людей, сложившиеся у него на основе весьма разнородной информации, полученной из разных источников. Нельзя отрицать, что в данной ситуации на объективность графологического анализа будут влиять шумы субъективного воображения эксперта. Поэтому существует золотое правило: *репрезентативность графологического исследования обусловлена анонимностью объекта исследования* (почерка, подписи, рисунка). Графолог работает в так называемой «темной непроницаемой комнате», изолированно от влияния дополнительной информации об объекте исследования.

Уникальное выражение индивидуальности исследуемой личности сокрыто в подписи человека. Создатель собственной подписи совершенно независим в своих действиях, в своем выборе стиля и форм ее оформления. Здесь нет ни определенных стандартов, ни устоявшихся принципов. Подпись краткая и четкая, разборчивая или неразборчивая, простая или орнаментированная, сложносоставная – личный, индивидуальный выбор создателя подписи. Мы говорим: как нравится... Можно и крестик поставить. Однако же при анализе подписи у графологов есть определенные критерии исследования.

Во-первых, ясность и понятность подписи. *Во-вторых*, для усиления корреляции между проявлениями исследуемых признаков, достижения высокого уровня репрезентативности и снижения ошибки при интерпретации подпись не рекомендуется анализировать в отрыве от почерка, т. е. более широкого рукописного текста исследуемого субъекта. *В-третьих*, рукописный текст и подпись должны быть согласованы по времени написания. И наконец, *в-четвертых*, при оценке подписи применяем те же критерии, что и при анализе почерка в целом. При соблюдении этих правил почерк с высоким уровнем достоверности с точки зрения репрезентативного анализа подтвердит или опровергнет заложенные в подписи характеристики.

Разборчивая подпись – признак прямолинейности в общении, основанной на здоровой самооценке (см. рис. 3. Подпись артиста И. И. Краско). Доказано, что читаемые буквы в подписи свидетельствуют об открытости человека к общению и наоборот. Степень округлости букв характеризует наличие той или

Многие графологи уверены, что, независимо от причины неразборчивости подписи, человек сознательно или бессознательно желает сохранять дистанцию либо оставаться анонимным. Сравнения подписи исследуемого субъекта с его почерком показывают, что признаки скрытности, нечестности повторяются в тексте. Другой вопрос: а если подпись неразборчива, а почерк характеризуется ясностью и четкостью, тогда что? Есть ответ. В большинстве случаев мы имеем дело с внутриличностным конфликтом, когда публичная и частная жизнь человека кардинально различается. Вспомним Л. Н. Толстого: человек как дробь, у которого числитель есть то, что он собой представляет, а знаменатель – то, что он о себе думает. На практике, если представить подпись в виде дроби, то можно увидеть два «Я» определенного типа личности в одном человеке.

Наглядным примером (рис. 6) в данном случае служит подпись и почерк русского философа В. Соловьева.

The image shows a handwritten signature in cursive script. The first line is a long, flowing word, likely 'Владимир', and the second line is a shorter word, likely 'Соловьев'. The ink is dark and the handwriting is fluid.

Рис. 6. Подпись В. С. Соловьева

The image shows a highly stylized and decorative handwritten signature. It features a large, prominent loop at the top, followed by several smaller, intricate flourishes and loops. The signature is written in a dark ink on a light background.

Рис. 7. Подпись императора Николая I

Общая фактура письма отражает слишком чувствительный характер философа, его «постоянное нервное ощущение собственного несовершенства, иногда приводящая к вспышкам гнева» [8, с. 285]. Помимо этого, остроконечность письма, перепады высоты букв, чередование овальных букв с угловатыми свидетельствуют о таких качествах характера, как контраст веселости и болезненности, утомляемости и возбужденности.

А вот о научности и интеллектуальном богатстве этого человека свидетельствуют пропуски букв в словах.

Большое значение в графологическом анализе играет подчеркивание подписи и росчерк, что означает признак независимости, смелости, высокой самооценки и самостоятельности.

Серия подчеркиваний в подписи – индикаторы волевого характера. Росчерк в конце подписи, переходящий в украшение фундамента подписи говорит о художественности натуры. Общая форма подписи подтверждает высокую культуру человека и дигнилофильный тип личности [7], или, проще говоря, одержимость честолюбием.



Рис. 8. «Живописная» подпись инвалида

Особенность подписи, показанной на рис. 8, состоит в том, что это написал человек, у которого отсутствовали обе руки и обе ноги. Писал он, а также и неплохо рисовал, зажимая стилус (ручка, карандаш, кисть) ртом. О чем говорит эта подпись? Она характеризует человека радушного, коммуникабельного, не лишённого чувства юмора, оптимистичного, уверенного в себе, в своих силах. Способность быстро адаптироваться и довольствоваться малым также присуща этим людям. А «живописное» оформление подписи – яркое подтверждение основного принципа графологии – «человек пишет не руками, а головой» [13, s. 36].



Рис. 9. Подпись на деловом документе. 1898 г.

Замысловато украшенная подпись, жирное подчеркивание – проявление доминантного типа личности. Такая подпись олицетворяет мужество, силу воли, значимый социальный статус, независимость. Обладатель такой подписи всегда собран, немногословен, харизматичен, сдержан [13, s. 45]. Такие люди, как правило, уверены в своих силах, в правоте собственных высказываний.

Таким образом, графология позволяет выявить зависимости почерка от личностных особенностей человека. Заключение графолога – не вердикт, но может рассматриваться как одна из компонент анамнеза.

Во-первых, до сих пор нет единой методики графологического анализа, а каждый исследователь высказывает свое рекомендательное мнение. В качестве экспертного мнения результаты такого исследования могут быть использованы, а как экспертное заключение – нет.

Во-вторых, графология – междисциплинарная наука, использует полисемантический метод эмпирического изучения различных свойств личности человека по почерку. Поэтому графологический анализ сводится к определенным (общим) векторным характеристикам. Обратимся к примерам.

Пример первый. Серьезный, организованный, целеустремленный персонаж пишет размашисто и крупно. Но определенная доминанта его почерка может стать признаком не щедрости, а расточительности.

Пример второй. Высокое чувство юмора субъекта обусловит совсем другую фактуру почерка: строчки письма побегут вверх. Это нам расскажет, что человек общителен, хорошо адаптируется. Но... вот «юморист» пишет неразборчиво, почерк неровный, мелкие буквы перебиваются крупными, не соединяются, наклон меняется, точно так же, как и его настроение. Это значит, что мы имеем дело с человеком неуравновешенным.

Пример третий. Вот осторожный педант, скептик. На это указывают строчки его письма, съезжающие вниз. А если на письме буквы маленькие, узкое межстрочное расстояние, можете считать, что имеете дело с прижимистым, расчетливым человеком. Такие персонажи не выпячиваются, стараются оставаться в тени, не привлекать к себе внимания.

Пример четвертый. Красавчик-почерк – мелкая каллиграфия. Человек аккуратный, пунктуальный. Но вот незадача:

очень мелочный, к тому же завистливый и злопамятный. Это, как правило, привередливые, вечно всем недовольные брюзги, чрезмерно требовательные к близким, с большими претензиями к окружающим. Такие люди избирательно коммуникабельны, но к себе требуют особого внимания.

Пример пятый. Почерк с большим количеством крючков и узелков указывает на упрямую личность, которая стремится прочно держаться за идею, место и партнера, а попутно и «привязывать» его к себе. Такие люди, как правило, и ревнивы, и капризны.

Пример шестой. Обаятельные и привлекательные личности (чаще всего мужчины), общительные и услужливые, пишут довольно крупным витиеватым почерком, с выразительными точками, запятыми и другими знаками. Они умеют завораживать, затмевать, расставлять сети. Среди носителей такого почерка очень часто встречаются весьма одаренные натуры, артистичные, интересно рассуждающие и заражающие новыми идеями. Но больше всего в жизни они любят себя, поэтому требуют повышенного внимания и восхищения. Им всячески нужно демонстрировать свою «истероидность» [10].

Такого рода общие характеристики легко коррелируются при анализе любого эмпирического объекта, представляют собой основу для предметного изучения, по существу, любого почерка и его носителя. Каждый индивид, пользуясь письменностью, делает необходимые заметки, ведет дневник, пишет статьи, доклады, отчеты, повести, романы и т. д. Но в письме индивида, взявшего в руки перо, рефлексивно отражаются свойства психики, образность мышления, эстетическая способность к самовыражению, глубинные черты характера личности [11]. Существует определенная связь между почерком и рисунком художника (творца), выражающаяся в мягкости или густоте штрихов, степени равномерности нажима, ровности или изломанности линий, простоте или замысловатости рисунков.

Показательным в этом отношении является почерк И. Е. Репина (рис. 10).

В данном случае художник «презентует» себя обществу комбинаторным рисунком подписи: все три буквы инициалов представлены в виде вензеля. Рисунок подписи отражает «твердость духа, вдохновенность, даровитость, гордость

и решительность. Кроме этого, витиеватость изображения отдельных букв и ниспадающий серпантин в конце подписи, говорят о таких качествах характера, как впечатлительность, нервозность, вспыльчивость и горячность» [8, с. 293]. Важно заметить, что, подписывая картину по завершении работы, художник своей подписью оставляет нам свой «автографологический» портрет [5].



Рис. 10. Подпись И. Е. Репина

Нечто подобное «автографическому портрету» можно обнаружить в почерке канцелярских служащих, причем, чем незначительнее занимаемое положение, тем манернее почерк человека. Психологи давно доказали, что у человека с обостренной нервной чувствительностью, порывистостью, почерк будет отличаться неравномерностью в нажиме, угловатостью букв, неразборчивостью письма. Возможно, поэтому профессор Г. Шнейдемилль в своем труде «Графология на службе школы», о школьном воспитании, советует родителям и учителям особенно бережно и осторожно относиться к ребенку, почерк которого содержит ряд подсказок, свидетельствующих об усталости ребенка, его гуманитарном складе ума, музыкальности натуры. Такую важную роль графология может сыграть в вопросах организации гигиены умственного и физического труда любого человека. Равным образом влияют на почерк и временные нарушения умственной деятельности, вызванные различными состояниями наркотического или алкогольного возбуждения, вплоть до атрофии важных участков мозга.

Современными исследователями установлено, что каждый род занятий характеризуется определенным комплексом признаков, определяющих отличительные стороны данной профессии.

Например, профессиональные военнослужащие используют в рукописных текстах печатные буквы как прописные, прямолинейность письма, подчеркивание и надчеркивание

букв (признак власти), схематичность. Все это характеризует их профессиональную принадлежность.

У спортсменов, которые связаны с брусьями, штангой, спортивными кольцам, для почерка всегда характерен большой нажим. То же самое мы наблюдаем у людей, занятых физическим трудом.

Любой почерк человека всегда уникален и неповторим, поэтому задача графологии сводится к изучению особенностей проявления этой уникальности конкретного индивида в почерке, подписи, рисунках, штрихах, различных каракулях, которые оставляет человек на бумаге, выражая свои мысли и чувства.

Сегодня при анализе почерка графологи используют самые широкие знания из области общественных и естественных наук. Практическая и теоретическая значимость графологии как науки проявляется при подборе персонала на ответственные должности, в профориентационной работе, космической отрасли, образовательной системе, медицине, криминалистике.

В современном информационном мире графология открывает новые возможности для изучения человека, его внутреннего мира по почерку и подписи. Давно установлено, что существует определенная связь между нервно-мозговыми заболеваниями и нарушением обычного вида письма. Какие последствия могут принимать эти формы, убедительно показал ещё профессор Сикорский в своем труде «Всеобщая психология»: «При прогрессивном параличе наиболее наглядными и наиболее поучительными представляются изменения в письме и речи, а потому анализ автографов больных должен войти в состав симптоматологии болезни, подобно другим данным» [9, с. 123].

В условиях цифровизации общества задача психографологии – найти законы и выявить закономерности зависимости между функциями органов, воспроизводящих письмо и результатом этих функций, почерком. Решение поставленной задачи расширит научную базу графологии, объективность её метода самопознания и человекознания.

Выводы

Во многих странах мира развитию графологии как междисциплинарной науки, совершенствованию ее методов исследования придается большое значение. Спецслужбы и правоохрани-

нительные органы практически всех государств имеют в своем штате специалистов данного профиля. Графология входит в программу обучения дипломатов ряда европейских государств, многие фирмы пользуются услугами экспертов-графологов, составляющих характеристики на специалистов, принимаемых на работу, а также для определения оценки некоторых черт конкурентов. Она с успехом применяется в образовательной системе детского воспитания, в профориентационной работе вузов, в бизнесе, медицине. Наконец, практическая значимость графологии заключается прежде всего в том, что она помогает человеку «разрулить» существующие бытовые, семейные и социальные проблемы, а также разобраться в самом себе.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА, 1998. – 383 с.
2. Бобров А. И. Язык почерка. Как понять себя и других. – М.: Центрполиграф, 2007. – 191 с.
3. Зуев-Инсаров Д. М. Почерк и личность. – М.: СТ 1993. – 107 с.
4. Кравченко В. И. Человек и его почерк, или «познай самого себя». – 2-е изд. – СПб.: ГУАП, 2020. – 186 с.
5. Кравченко В. И. И. Е. Репин в живописи и в росчерке пера: «художественный» нарратив // Инновационная наука. – 2020. – № 4. – С. 120–125.
6. Кравченко В. И. Человек по почерку: графологический аспект исследования // Время научного прогресса / отв. ред. Н. В. Мелихова. – Волгоград: Научное обозрение, 2022. – С. 87–99.
7. Лазурский А. Ф. Классификация личностей / под ред. М. Я. Басова и Мясичева В. Н. – 3-е изд. – Л.: ГИЗ, 1924 (обл. 1925) – 290 с.
8. Моргенштерн И. Ф. Психографология. Наука об определении внутреннего мира человека по его почерку. – СПб.: Питер, 1994. – 350 с.
9. Сикорский И. А. Всеобщая психология с физиогномикой. – М.: Академический проект, 2022. – 618 с.
10. Туманова А. Я. О чем говорит почерк // Старт в науке. – 2008. – № 5. – С. 718–724.
11. Улезько И. А. Характер и почерк. – М.: АСТ; Донецк: Сталкер, 2006. – 141 с.
12. Meyer, G. Die wissenschaftlichen Grundlagen der Graphologie. – Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1901. 154 s.
13. Preyer W. Handschrift und Charater. Zur Physiologie und Psychologie des Schreibens // Deutschen Rundschau (Berlin). – 1894. – Bd. 79. – S. 262–294.

References

1. Berdyaev, N. A. (1998) *O naznachenii cheloveka* [On the purpose of a person]. Moskva: TERRA. (In Russian).
2. Bobrov, A. I. (2007) *Yazyk pocherka. Kak ponyat' sebya i drugikh* [Handwriting language. How to understand yourself and others]. Moskva: ZAO Tsentropoligraf. (In Russian).
3. Zuev-Insarov, D. M. (1993) *Pocherk i lichnost'* (Handwriting and personality). Moskva: "ST", 107 p. (In Russian).
4. Kravchenko, V. I. (2020) *Chelovek i ego pocherk, ili "poznaj samogo sebya"* [Man and his handwriting, or know yourself]. 2nd ed. Sankt-Peterburg: GUAP. (In Russian).

5. Kravchenko, V. I. (2020) I. E. Repin v zhivopisi i roskerke pera: "khudozhestvennyj" narativ [I. E. Repin in painting and in the stroke of the pen: an "artistic" narrative]. *Innovatsionnaya nauka – Innovative science*. No. 4. Pp. 120–125. (In Russian).
6. Kravchenko, V. I. (2022) Chelovek po pocherku: grafologicheskij aspect issledovaniya [Man by handwriting: graphological aspect of research]. *Vremya nauchnogo progressa – The time of scientific progress*. Ed. by N. V. Melikhova. Volgograd: Nauchnoe obozrenie, Pp. 87–99. (In Russian).
7. Lazurskij, A. F. (1925) *Klassifikatsiya lichnostej* [Classification of personalities]. Leningrad: GIZ. (In Russian).
8. Morgenstern, I. F. (1994) *Psikhografologiya. Nauka ob opredelenii vnutrennego mira cheloveka po ego pocherku* [Psychographology. the science of determining a person's inner world by his handwriting] Sankt-Peterburg: Piter. (In Russian).
9. Sikorskij, I. A. (2022) *Vseobshchaya psikhologiya s fiziognomikoj* [General psychology with physiognomy]. Moskva: Akademicheskij proekt. (In Russian).
10. Tumanova, A. Ya. (2008) O choyom govotit pocherk [What handwriting says]. *Start v nauke – Start in Science*. No. 5. Pp. 718–724. (In Russian).
11. Ulez'ko, I. A. (2006) *Kharakter i pocherk* [Character and handwriting]. Moskva: AST; Donetsk: Stalker. (In Russian).
12. Meyer, Georg. (1901) *Die wissenschaftlichen Grundlagen der Graphologie*. Jena: Verlag fon Gustav Fischer. (In German).
13. Preyer, W. (1894) Handschrift und Charater. Zur Physiologie und Psychologie des Schreibens. *Deutschen Rundschau* (Berlin). Bd. 79. S. 262–294. (In German).

Об авторе

Кравченко Владимир Иосифович, доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009–0004–3100–1767; e-mail harisma52@mail.ru

About the author

Vladimir I. Kravchenko, Dr. Sci (Philos.), Assistant Professor, St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009–0004–3100–1767; e-mail harisma52@mail.ru

Поступила в редакцию: 08.01.2024
Принята к публикации: 13.02.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 08 January 2024
Accepted: 13 February 2024
Published: 22 March 2024

Методологические принципы научного изучения религии и их применение в современной религиоведческой практике*

Е. С. Элбакян

*Российская академия образования,
Москва, Российская Федерация*

Введение. Среди методов и принципов религиоведения можно назвать каузальный анализ, историзм, типологический, феноменологический методы, структурно-функциональный анализ (методы), а также следующие принципы: строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета, рассмотрение религии в контексте развития духовной культуры, анализ мировоззренческих вопросов под углом зрения проблем бытия человека, его сущности и существования, цели и смысла жизни, смерти и бессмертия, изложение вопросов на языке толерантности, терпимости, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений о человеке, обществе, мире. Со всей очевидностью перечисленные методы и сопряженные с ними принципы объективности, доказательности, историзма, контекстуализма, антропологизма, учета традиций гуманитарных свобод соответствуют классической науке, но в то же время отражают современные социальные реалии.

Содержание. В целом наука базируется на доказательстве, поэтому для нее имеет смысл только то, что можно подтвердить или опровергнуть. На сегодняшний день научным сообществом признается ряд критериев научности, среди которых можно выделить следующие основополагающие принципы: 1) верификации, в силу которого научным является только то знание, которое можно подтвердить; 2) фальсификации, в силу которого только то знание является научным, которое можно изменить: опровергнуть или дополнить; 3) объективности – постулирование того, что принадлежит объекту и не зависит от субъекта, т. е. тех явлений или процессов, которые не зависят от воли или желания познающего субъекта (отдельного ученого или научного сообщества); 4) рациональности – обоснованность разумом, доступность разумному пониманию, в противоположность иррациональности как чему-то неразумному. В методологии научного познания рациональность понимается двояко. Чаще всего она истолковывается как соответствие законам логики, методологическим нормам и правилам. Иногда под рациональностью понимают целесообразность, некое целенаправленное, предполагающее определенные логические выверенные шаги по достижению поставленной цели. Рационально то, что способствует достижению цели. Рождение феномена рациональности связывается с коренным реформированием европейской философии в Новое время, выразившимся в ее сциентизации и методологизации; 5) методичности – последовательность логических процедур, заранее нацеленная на достижение определенной цели; 6) истинности, под которым подразумевают соответствие знания (шире – информации) познаваемому предмету. В самом общем смысле истинно то, что соответствует действительности; 7) системности, при котором только та информация является научной, которая должным образом структурирована. Структуризация позволяет определять роль и место информации в общей системе знаний; 8) изменяемости частей, где только та информация является научной, составные части которой можно изменить, т. е. опровергнуть или дополнить; 9) intersубъективности выражает свойство общезначимости, всеобщности знания, в отличие, например, от мнения, характеризующегося необщезначимостью, индивидуальностью; 10) аксиологической нейтральности, предполагающей недопустимость вынесения оценочных суждений об исследуемом объекте.

Выводы. Для того чтобы религиоведческий анализ действительно мог выполнять ставящиеся перед ним научно-практические задачи, представляется целесообразным строгое следование методическим стандартам и нормирование религиоведческого исследования; введение жестких формальных критериев валидности выводов; использование общепринятого в современном религиоведении и устоявшегося на сегодняшний день категориально-понятийного аппарата; четкое следование цели и задачам религиоведческого исследования, учета его специфики в сравнении с другими формами научной деятельности.

Ключевые слова: методологические принципы религиоведения, практическое религиоведение, религиоведческое исследование, цель и задачи религиоведческой экспертизы.

Для цитирования: Элбакян Е. С. Методологические принципы научного изучения религии и их применение в современной религиоведческой практике // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 173–186. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_173. EDN: NJRQGI

*Доклад на международной научно-практической конференции Девятое научные чтения «Религиоведение в Царском Селе» (Санкт-Петербург, 25 ноября 2023 г. ЛГУ им. А. С. Пушкина)
© Элбакян Е. С., 2024

Original article
UDC 2:001.891
EDN: NJRQGI
DOI: 10.35231/18186653_2024_1_173

Methodological Principles of the Scientific Study of Religion and Their Application in Modern Religious Studies Practice

Ekaterina S. Elbakyan

*Russian Academy of Education,
Moscow, Russian Federation*

Introduction. Among the methods and principles of religious studies are causal analysis, historicism, typological, phenomenological methods, structural and functional analysis (methods), as well as the following principles: strict objectivity, concrete historical consideration of the subject, consideration of religion in the context of the spiritual culture development, analysis of world-view issues from the point of view of the problems of human existence, its essence and existence, purpose and meaning of life, death and immortality, presentation of issues in the language of tolerance, dialogue of religious and non-religious worldviews about a person, society, the world. Obviously, the listed methods and the principles of objectivism, evidence, historicism, contextualism, anthropologism, and consideration of the traditions of humanitarian freedoms associated with them correspond to classical science, but at the same time reflect modern social realities.

Content. In general, science is based on evidence, so it only makes sense for it to confirm or refute. To date, the scientific community recognizes a number of criteria of scientific validity, among which the following fundamental principles can be distinguished. 1. The principle of verification, by virtue of which only the knowledge that can be confirmed is scientific. 2. The principle of falsification, by virtue of which only that knowledge is scientific, which can be changed, refuted or supplemented. 3. The principle of objectivity is the postulation of what belongs to the object and does not depend on the subject, that is, those phenomena or processes that do not depend on the will or desire of the cognizing subject (an individual scholar or scientific community). 4. The principle of rationality is reasonableness by reason, accessibility to reasonable understanding, as opposed to irrationality as something unreasonable. In the methodology of scientific cognition, rationality is understood in two ways. Most often, it is interpreted as compliance with the laws of logic, methodological norms and rules. Sometimes rationality is understood as expediency, a kind of goal-setting, involving certain logically verified steps to achieve a set goal. What is rational is what contributes to the achievement of the goal. The birth of the rationality phenomenon is associated with the radical reform of European philosophy in Modern times, expressed in its scientization and methodologization. 5. The principle of methodicality is a sequence of logical procedures aimed in advance at achieving a certain goal. 6. The principle of truth, which implies the correspondence of knowledge (more broadly, information) to the cognizable subject. In the most general sense, what is true is what corresponds to reality. 7. The principle of consistency, in which only the information is scientific, which is properly structured. Structuring allows you to determine the role and place of information in the general knowledge system. 8. The principle of changeability of parts, where only this information is scientific, the components of which can be changed, i.e. refuted or supplemented. 9. The principle of intersubjectivity expresses the property of universal validity, general obligation, universality of knowledge, in contrast, for example, to an opinion characterized by non-universal significance, individualism. 10. The principle of axiological neutrality, which implies the inadmissibility of making value judgments about the object under study.

Conclusions. In order for religious studies analysis to really be able to fulfill the scientific and practical tasks assigned to it, it seems advisable to strictly follow methodological standards and normalize religious studies research; introduce strict formal criteria for the validity of conclusions; use the categorical and conceptual apparatus generally accepted in modern religious studies and established today; clearly follow the goals and objectives of religious studies, taking into account its specifics in comparison with other forms of scientific activity.

Key words: methodological principles of religious studies, practical religious studies, religious studies research, the purpose and objectives of religious studies expertise.

For citation: Elbakyan, E. S. (2024) Metodologicheskie printsipy nauchnogo izucheniya religii i ikh primeneniye v sovremennoy religiovedcheskoj praktike [Methodological Principles of the Scientific Study of Religion and Their Application in Modern Religious Studies Practice]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 173–186. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_173. EDN: NJRQGI

Введение

Среди методов и принципов религиоведения, перечисленных в труде «Основы религиоведения» под редакцией профессора И. Н. Яблокова, выдержавшем не одно переиздание, называются каузальный анализ, историзм, типологический, феноменологический методы, структурно-функциональный анализ (методы), а также следующие принципы: строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета, рассмотрение религии в контексте развития духовной культуры, анализ мировоззренческих вопросов под углом зрения проблем бытия человека, его сущности и существования, цели и смысла жизни, смерти и бессмертия, изложение вопросов на языке толерантности, терпимости, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений о человеке, обществе, мире; в свою очередь, свобода совести интерпретируется с учетом истории становления данного понятия, мирового опыта, обеспечения прав человека в этой области [2, с. 8–12].

Со всей очевидностью перечисленные методы и сопряженные с ними принципы объективизма, доказательности, историзма, контекстуализма, антропологизма, учета традиций гуманитарных свобод соответствуют классической науке, но в то же время отражают современные социальные реалии.

Содержание исследования

Классическая наука, в основе которой лежит механистическая картина мира, в качестве нормы провозглашает *объективность*, т. е. соответствие наших представлений об объекте внешнего мира или о каком-то внешнем явлении самим этим объекту или явлению. Это, в свою очередь, предполагает элиминацию (устранение) субъекта, т. е. отстраненность от его личностных характеристик, мировоззренческих ориентаций, шкалы ценностей.

Возникшая на рубеже XIX и XX вв. как следствие кризиса в физике в результате открытий на уровне микромира, в частности квантовой механики, *неклассическая наука* опирается на познавательные способности субъекта. Следствием этого становится «допущение» субъекта в мир объектов, а идеи тождества восприятий и вещей, языка и реальности являются весьма популярными во многих философских концепциях XX в. Эмансипация субъекта познавательной деятельности вызвала

интерес к проблеме субъектности в целом, а взаимодействие индивидов в социальном процессе нашло отражение в актуализации проблемы «Я» и «Другой», в соответствии с решением которой выстраиваются не только модели межличностного взаимодействия, но и координации взаимодействия социальных групп и систем, в том числе и религиозных.

Постнеклассический этап в развитии современной науки, начавшийся в 1970-х гг., предполагает определенную интеграцию различных научных направлений, междисциплинарность научных исследований. Этому способствуют компьютеризация науки, предполагающая новые подходы к получению и хранению информации, невозможность решить ряд научных задач без комплексного использования знаний различных научных дисциплин, без учета места и роли человека в исследуемых системах. Поэтому постнеклассическая наука в определенном смысле способствует конвергенции естествознания и социально-гуманитарных наук.

Метод «объективного» или «внешнего» описания объектов и/или явлений (в первую очередь, социальных) в этой связи был дополнен методом их изучения «изнутри» – с точки зрения людей, образующих социальные, в том числе религиозные структуры, и действующих в них. Здесь приоритетное значение остается за постижением (экспликацией) смысла, когда в качестве основной методологической процедуры используется не столько *объяснение* (как в естественных науках), сколько *понимание*. Недостаточным в данном случае является и описание исследуемых процессов, которое имеет большое значение в естествознании. Оно дополняется интерпретацией текста в широком значении этого понятия. Еще гностики говорили о важности интерпретации, исходя из того, что все мы видим одно и то же, но воспринимаем по-разному.

Религиоведение как отдельная отрасль научного знания возникает в парадигме классической науки, объективность и беспристрастность для которой являются важнейшими критериями научности. Наука изучает только то, что существует независимо от субъекта. Ее не интересует, почему это есть, что могло бы быть, что должно быть и насколько это хорошо или плохо, т. е., строго говоря, сослагательные и аксиологические суждения научный подход исключает.

В целом наука базируется на доказательстве, поэтому для нее имеет смысл только то, что можно подтвердить или опровергнуть. На сегодняшний день научным сообществом признается ряд критериев научности, среди которых можно выделить следующие основополагающие принципы:

1) *верификации* (от лат. *verus* – истинный и *facere* – делать), в силу которого научным является только то знание, которое можно подтвердить. Этот принцип был предложен Берtrandом Расселом;

2) *фальсификации* (от лат. *false* – ложь и *facere* – делать), по которому только то знание является научным, которое можно изменить: опровергнуть или дополнить. Этот принцип предложен Карлом Поппером;

3) *объективности* – постулирование того, что принадлежит объекту и не зависит от субъекта, т. е. тех явлений или процессов, которые не зависят от воли или желания познающего субъекта (отдельного ученого или научного сообщества);

4) *рациональности* (от лат. *ratio* – разум). *Рациональность* – это относящееся к разуму, обоснованность разумом, доступное разумному пониманию, в противоположность иррациональности как чему-то неразумному, недоступному разумному пониманию. В методологии научного познания рациональность понимается двояко. Чаще всего она истолковывается как соответствие законам логики, методологическим нормам и правилам. Иногда под рациональностью понимают целесообразность, некое целеполагание, предполагающее определенные логически выверенные шаги по достижению поставленной цели. Рационально то, что способствует достижению цели, а то, что этому препятствует, нерационально. Рождение феномена рациональности связывается с коренным реформированием европейской философии в Новое время, выразившимся в ее сциентизации и методологизации. Основоположником этой реформы принято считать Р. Декарта, призывавшего разум человека освободиться и от «оков мистики и откровения», и от рассудочной ограниченности схоластики;

5) *методичности* – последовательность логических процедур, заранее нацеленная на достижение определенной цели;

6) *истинности*, под которым подразумевают соответствие знания (шире – информации) познаваемому предмету (шире –

объекту). В самом общем смысле истинно то, что соответствует действительности;

7) *системности*, при котором только та информация является научной, которая должным образом структурирована. Структуризация позволяет легко определять её роль и место в общей системе знаний, т. е., обеспечивает возможность поиска нужной информации;

8) *изменяемости частей*, где только та информация является научной, составные части которой можно изменить, т. е. опровергнуть или дополнить;

9) *интерсубъективности* – выражает свойство общезначимости, всеобязательности, всеобщности знания (шире – информации) в отличие, например, от мнения, характеризующегося необщезначимостью, индивидуалистичностью;

10) *аксиологической нейтральности*, по которому предполагается недопустимость вынесения оценочных суждений об исследуемом объекте.

Рассматривая методологические принципы научного изучения религии применительно к практической деятельности, которой является *религиоведческая экспертиза*, необходимо обратить внимание на следующее: только в случае их применения при подготовке экспертных заключений можно говорить о действительно религиоведческой экспертизе. Поскольку религиоведение – наука, отвечающая всем критериям научности, постольку религиоведческая экспертиза не может быть ни вненаучной, ни, тем более, псевдо- или антинаучной [4]. При ее осуществлении эксперт обязан руководствоваться всеми вышеуказанными принципами: верифицируемости, фальсифицируемости, объективности, рациональности, методичности, истинности, системности, изменяемости частей, интерсубъективности и аксиологической нейтральности.

Остановимся подробнее на применении названных принципов в религиоведческой практике. Например, необходимо провести экспертное исследование и сделать заключение на тему, является ли некая община, идентифицирующая себя с религией, действительно религиозной организацией. Помимо анализа ее правоустанавливающих документов, применяя принципы научности, эксперт проводит религиоведческое исследование в соответствии с принятым в современном ре-

лигиоведении пониманием: а) структуры религии; б) типологии религиозных организаций; в) классификации религий.

С позиций современного религиоведения всем развитым религиям свойственна единая в принципе структура. Она включает в себя четыре основных элемента:

- религиозное сознание; вероучение;
- религиозная деятельность;
- религиозные отношения;
- религиозные организации.

Рассуждая о типологии религиозных организации, в основе которой лежат выработанные еще Р. Нибуром, Э. Трельчем и М. Вебером представления о наличии таких типов религиозных организаций, как *церковь, секта, деноминация и культ* (правда, некоторыми авторами эти типы существенно дополняются за счет более дифференцированного подхода, иногда доходя до пятнадцати разновидностей, различия которых, на наш взгляд, не принципиальны), необходимо обратить внимание на то, что в отечественной юриспруденции данная типология не «работает». В соответствии с законом № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятом в сентябре 1997 г., деление российских религиозных организаций осуществляется лишь на централизованные и местные (ст. 8), на религиозные объединения и религиозные группы (ст. 7). Иными словами, в *правовых актах классификация* дается по чисто внешнему (организационному), а не по внутреннему (вероучительному, культовому и др.) признаку.

При *классификации религий в религиоведении* выделяется ряд признаков, отражающих содержательные аспекты религий. В строгом соответствии с наличием таких признаков исследователь относит ту или иную религию (или религиозное направление) к ранним религиозным верованиям, к этнолокальным (народностно-национальным) религиям, к мировым религиям или к новым религиозным движениям (новым религиям). Так, например, известно, что этнолокальным религиям свойственны политеизм, сложная обрядность с присущими ей жертвоприношениями, наличие профессионального жречества. В отличие от этнолокальных, для мировых религий характерны универсализм, эгалитаризм, отмена сложных обрядов и жертвоприношений.

При осуществлении религиоведческой экспертизы эксперт должен использовать необходимые для достижения целей исследования научные методы и общенаучные методологические принципы. В данном случае речь идёт о следующем:

Верифицируемость – проверка религиозной организации на наличие в ней всех элементов религиозного комплекса: вероучения (шире – свидетельств религиозного сознания), религиозных отношений, религиозной деятельности и религиозной организации как таковой.

Фальсифицируемость – имеется в виду, что полученное экспертом знание может видоизменяться и дополняться с учетом развития и изменений в исследуемой религиозной организации.

Объективность – представления о конкретной религиозной организации обязаны совпадать с ее основными свойствами и характеристиками.

Рациональность – перед исследователем стоит определенная задача, которая решается ими путем процедур, в основе которых лежат принципы формальной логики.

Методичность – логично и последовательно достигаются поставленные перед экспертным исследованием цели.

Истинность – в экспертном заключении представляются знания специалиста о данной религиозной организации, соответствующие состоянию и функциям этой религиозной организации.

Системность – проявляется в том, что информация в экспертном заключении должна быть четко структурирована, что позволяет легко определить то или иное свойство и характеристику религиозной организации.

Изменяемость частей предполагает возможности для дополнения информации, содержащейся в экспертном заключении или замены каких-то его отдельных деталей при сохранении целого, т. е. общих выводов.

Интерсубъективность экспертного заключения указывает на то, что содержащаяся в нем информация о религиозной организации является общезначимой и не зависящей от личного мнения эксперта.

Аксиологическая нейтральность, тесно связанная с интерсубъективностью, подразумевает устранение каких-ли-

бо пристрастий эксперта, а также констатирование и анализ конкретных фактов, свойств, отношений, характеристик религиозной организации. Иначе говоря, предполагает некую «элиминацию» (устранение) эксперта, как субъекта.

Ученый-религиовед заведомо обязан следовать данным принципам при составлении экспертного заключения, даже если они им специально не отрефлексированы [5, с. 139–150].

Теперь рассмотрим объект, предмет и субъект религиозно-ведческой экспертизы.

Религиоведческая экспертиза является изложением в системном и логическом виде с научных (религиоведческих) позиций сведений о той или иной религии или религиозном направлении, предполагающем ответы на поставленные перед экспертом конкретные вопросы.

Объектом религиозно-ведческой экспертизы являются религиозные объединения, в частности их деятельность: произведенная, приобретенная, импортированная и распространяемая религиозная литература, печатные, аудио- и видеоматериалы; учредительные и иные документы; религиозные учебные программы; предметы религиозного назначения; материалы, содержащие сведения осмотра культовых зданий и сооружений, иных объектов, специально предназначенных для богослужений, молитвенных и религиозных собраний, помещений и предметов; сведения о содержании богослужений и других религиозных обрядов и церемоний, т. е. предметы материального мира, в которых различными приемами, средствами и способами реализуется замысел религиозного объединения.

Предметом религиозно-ведческой экспертизы являются подлежащие установлению обстоятельства, в соответствии с конкретными вопросами, поставленными перед экспертом.

Субъектом религиозно-ведческой экспертизы является лицо ее проводящее (эксперт, группа экспертов).

Экспертом-религиоведом может выступать лицо или группа лиц, чья научная компетенция удостоверена соответствующими документами и признана научным сообществом. Эксперт должен иметь ученую степень в сфере научного религиоведения и научные труды по религиозно-ведческой тематике, в частности публикации в исследуемой сфере, а также обязательно обладать опытом изучения и анализа деятельности религиозных объеди-

нений, умением использовать в работе методологию исследования религиозных феноменов, учитывать международный опыт и, наконец, владеть навыками производства религиозоведческой экспертизы, включая процедуру ее подготовки.

Помимо общих религиозоведческих познаний, эксперт должен обладать специальными знаниями о конкретных религиозных феноменах. Кроме специальных знаний, эксперт должен занимать объективную, взвешенную, лишенную тенденциозности, позицию в отношении объекта экспертизы. Это обеспечивает соблюдение экспертом одновременно трех методологических принципов:

- эмпатического постижения сущности религиозного феномена и содержания изучаемых религиозных идей и ценностей, а также их динамического взаимодействия;
- анализа явлений в системе, при недопущении «вырывания» их из общего контекста;
- «заклЮчения в скобки» своих личных мировоззренческих установок, симпатий и антипатий, при способности отстраниться от них.

Эксперт несет ответственность не только перед государственными органами, заказавшими ему экспертизу, но и перед профессиональным сообществом, которое он, в случае некачественной экспертизы, мог бы дискредитировать. Таким образом, в целом эксперт должен обладать как соответствующей квалификацией, так и этическими качествами, предполагающими, в первую очередь, его честность, порядочность, чувство ответственности.

Наиболее оптимальной формой проведения объективной экспертизы является коллегиальное рассмотрение ее положений и выводов, когда результаты экспертного заключения выносятся на общее обсуждение круга ученых, чья компетентность в данном вопросе признана и не вызывает сомнений в научном сообществе.

Как уже отмечалось, чрезвычайно важными при проведении религиозоведческой экспертизы являются вопросы соответствия ее общенаучным критериям [5] и юридическим принципам [1], а также – в практическом аспекте – наличие общей методики ее проведения, в основе которой лежат унифицированный категориально-понятийный аппарат и конкретные

методы экспертного исследования, общепринятые в современном российском религиоведении. В качестве отправной точки, на наш взгляд, могут быть признаны уже упоминавшийся труд «Основы религиоведения» под редакцией профессора И. Н. Яблокова [2], а также словарно-энциклопедические издания: «Религиоведение: энциклопедический словарь» [3] и «Энциклопедия религий» [6], оба издания под редакцией профессоров А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян.

Религиоведческая экспертиза не предназначена для научных или политико-правовых дискуссий, выяснения различных позиций, сложившихся в религиоведении по тому или иному вопросу, с критикой одних позиций и поддержкой других, историографического обзора религиоведческих работ или предшествующих экспертных заключений. Религиоведческая экспертиза должна опираться на нормативный, а не вызывающий полемические проблемы текст. К нормативным текстам обычно относятся учебники, словарно-энциклопедические и справочно-аналитические издания, к проблемным – монографии и научные статьи.

Помимо этого, в основе экспертной деятельности должно лежать понимание экспертом как минимум двух принципиально важных моментов: (1) наличия в мире огромного разнообразия религий и религиозных направлений; (2) невозможности оценивать одну религию (религиозное направление) с позиции другой религии (религиозного направления) или, шире, оценивания одного типа религий с точки зрения другого типа религий.

Задачей религиоведческой экспертизы являются четкие, не допускающие разнообразия толкований ответы на вопросы, поставленные перед экспертом, которые должны быть изложены простым и ясным, рассчитанным на широкую неподготовленную аудиторию языком, с опорой на источники, которые необходимо проанализировать и оценить при неременном знании объекта своего изучения. Например, при изучении какой-либо религиозной организации эксперту необходимо ее посетить, подробно ознакомиться с ее деятельностью, религиозной практикой, соответствующими документами.

Таким образом, религиоведческая экспертиза является специализированным текстом, в котором в системном и логи-

ческом виде с научных (религиоведческих) позиций представлены сведения о той или иной религии (религиозной традиции или религиозном направлении), который содержит в себе предельно однозначные и лаконичные ответы на поставленные перед экспертом конкретные вопросы.

Поскольку Россия является поликонфессиональной страной, где наблюдается значительное религиозное многообразие (от исторических религий до новых религиозных движений), а религиозный фактор играет заметную роль в жизни общества, постольку религиоведческая экспертиза, которая проводится при государственной регистрации религиозных объединений и при анализе деятельности уже зарегистрированных религиозных организаций, приобрела особую актуальность и значимость.

Общей целью религиоведческой экспертизы является установление религиозного либо нерелигиозного характера организации, определение наличия признаков религиозной организации, а также (в составе комплексной экспертизы совместно с лингвистической частью) исследование религиозной литературы, приводящее к выводам, позволяющим суду обнаружить или не обнаружить в исследуемых экспертом объектах элементы экстремизма.

В ходе реализации поставленной цели в религиоведческой экспертизе экспертом решаются следующие задачи:

- определяется, действительно ли организация является религиозной;
- устанавливается религиозная принадлежность организации (т. е., определяется религиозное направление, к которому она относится);
- выявляется соответствие между заявленными и фактическими формами деятельности, соответствие культовой и внекультовой практики уставным видам деятельности (посредством наблюдения за деятельностью и отправлением культа в религиозной организации, а также изучения ее документов);
- решается вопрос о возможности государственной регистрации религиозного направления или исключения такой возможности (задача государственной религиоведческой экспертизы);
- изучается религиозная литература организации, в которой выявляются ценностные ориентации, миссионерские

действия, социально значимые установки с целью дифференцирования призывов экстремистского и неэкстремистского характера (обычно эта задача решается в комплексной экспертизе, где религиоведческое исследование является лишь частью, наряду с лингвистической, а иногда и психологической частями общей экспертизы).

Наличие в тексте экспертного заключения или «Заключения специалиста» лексики негативного, критического или наоборот, хвалебного, апологетического характера в адрес исследуемого религиозного феномена может служить основанием для признания такого экспертного заключения недействительным.

Выводы

Для того чтобы религиоведческий анализ, содержащийся в религиоведческой экспертизе, действительно мог выполнять ставящиеся перед ним научно-практические задачи, представляется целесообразным:

- строгое следование методологическим стандартам религиоведческого исследования;
- введение и соблюдение жестких формальных критериев валидности экспертных заключений;
- использование общепринятого в современном религиоведении и устоявшегося на сегодняшний день категориально-понятийного аппарата как одного из важнейших инструментов религиоведческого анализа;
- четкое следование цели и задачам религиоведческой экспертизы, учет ее специфики в сравнении с другими формами научной деятельности.

Следует подчеркнуть особую важность соблюдения этих условий, так как выводы религиоведческих экспертиз нередко используются в делах, связанных с деятельностью религиозных объединений, и санкции за нарушения в деятельности религиозных объединений, в соответствии с законодательством, могут быть весьма серьезными, вплоть до ликвидации религиозных организаций, что, в свою очередь, заметно влияет на религиозную ситуацию в стране.

Список литературы

1. Загребина И. В. Государственная религиоведческая экспертиза: теория и практика. – М.: Юриспруденция, 2012. – 224 с.
2. Основы религиоведения / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2006. – 568 с.
3. Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
4. Смирнов М. Ю. Религиоведение: научная работа как экспертная деятельность // Экспертная деятельность в сфере социальных наук / под ред. А. В. Воронцова. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. – С. 157–162.
5. Элбакян Е. С. Научность религиоведческой экспертизы: возможность и необходимость // Новые вызовы свободе совести в современной России / под ред. Е. С. Элбакян. – М.: Древо жизни, 2012. – С. 139–150.
6. Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2008. – 1520 с.

References

1. Zagrebina, I. V. (2012) *Gosudarstvennaya religiovedcheskaya ekspertiza: teoriya i praktika* [State Religious Studies expertise: theory and practice]. Moskva: Yurisprudentsiya. (In Russian).
2. *Osnovy religiovedeniya* [Fundamentals of Religious Studies] (2006) / ed. by I. N. Yablokov. Moskva: Vysshaya shkola. (In Russian).
3. Zabyako, A. P., Krasnikov, A. N., Elbakyan, E. S. (2006) (eds.) *Religiovedeniye: entsiklopedicheskij slovar'* [Religious Studies: an encyclopedic dictionary]. Moskva: Akademicheskij projekt. (In Russian).
4. Smirnov, M. Yu. (2019) *Religiovedenie: nauchnaya rabota kak ekspertnaya deyatel'nost'* [Religious studies: scientific work as an expert activity]. *Ekspertnaya deyatel'nost' v sfere sotsial'nykh nauk* [Expert activity in the field of social sciences] ed. by A. V. Vorontsov. Sankt-Peterburg: Gertsen State pedagogical university. Pp. 157–162. (In Russian).
5. Elbakyan, E. S. (2012) *Nauchnost' religiovedcheskoj ekspertizy: vozmozhnost' i neobkhodimost'* [The scientific nature of religious studies expertise: the possibility and necessity]. *Novyye vyzovy svobode sovesti v sovremennoy Rossii* [New challenges to freedom of conscience in modern Russia] ed. by E. S. Elbakyan. Moskva: Drevo zhizni, Pp.139–150. (In Russian).
6. Zabyako, A. P., Krasnikov, A. N., Elbakyan, E. S. (2008) (eds.) *Entsiklopediya religij* [Encyclopedia of Religions]. Moskva: Akademicheskij projekt. (In Russian).

Об авторе

Элбакян Екатерина Сергеевна, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация; ORCID ID: 0000–0003–3764–2368, e-mail: elbakyanes@gmail.com

About the author

Ekaterina S. Elbakyan, Dr. Sci (Philos.), Russian Academy of Education, Moskva, Russian Federation; ORCID ID: 0000–0003–3764–2368, e-mail: elbakyanes@gmail.com

Поступила в редакцию: 30.11.2023
Принята к публикации: 15.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 30 November 2023
Accepted: 15 January 2024
Published: 22 March 2024

Аксиологические аспекты пострелигиозности*

Е. М. Мирошникова

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

Введение. В статье освещается проблема понятийного аппарата научных исследований секуляризации. Рассматривается концепт пострелигиозности, особо выделяя аксиологический аспект.

Содержание. На фоне возросшего интереса в отечественном религиоведении к проблемам постсекулярного как в теоретическом, так и в практическом плане, предлагается обратить внимание на обратную сторону секуляризационных процессов современности, а именно на пострелигиозное. Смещение смыслов и символов, отказ от универсальных ценностей в период постмодернизма с особой силой поставил вопрос о роли религии и ее организаций как хранителей фундаментальных ценностей. Между тем на фоне усиления публичной роли религии все очевиднее амбивалентные процессы, характерные для самого феномена религии. Отмечается, что в академических кругах исследователей религии все сильнее звучит мысль о невозможности дать определение религии. Поиск нарратива и языка пострелигиозности приводит к понятию «вера». Критически рассматривается концепция «бедной религии» и сравнивается с концепцией гражданской религии. Отражая процессы последствий секуляризации и смешения светского и религиозного, аксиологический анализ пострелигиозности выделяет особую роль человеческого достоинства.

Выводы. Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы: 1) в результате никуда не исчезнувшей секуляризации религия претерпевает серьезные изменения не только под воздействием внешних факторов, но и в силу внутренних противоречий; 2) постсекулярное и пострелигиозное – две стороны одной медали; 3) процесс современного самопонимания религии концентрируется на человеческом достоинстве.

Ключевые слова: секуляризация, постмодерн, пострелигиозность, вера, гражданская религия, достоинство.

Для цитирования: Мирошникова Е. М. Аксиологические аспекты пострелигиозности // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 187–199. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_187. EDN: NXMCQR

* Статья написана на основе доклада автора на международной научно-практической конференции Девятые научные чтения «Религиоведение в Царском Селе» (Санкт-Петербург, 25 ноября 2023 г. ЛГУ им. А. С. Пушкина).
© Мирошникова Е. М., 2024

Axiological Aspect of the Post-religiosity

Elena M. Miroshnikova

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

Introduction. The article analyzes the problem of the notions in the modern secularization research. The author considers the post-religiosity concept in the axiological framework.

Content. Discussions about the sense and forms of the secularization and its perspectives are increasing in the academic society. Most of them are concentrated on the post-secularity and its variants, like de-secularization, contr-secularization and so on. The Author offers to analyze the other side of the medal – the post-religiosity. The crisis of the universal values, mixing of senses and symbols in the post-modern period has noted the question about the role of religion as an actor and a keeper of the fundamental values. We are witnesses of the real ambivalence process in the religion as a phenomenon in front of increasing of its public role in the modern society. The author states that more academics say it is impossible to define what religion is. The search of the narratives and the language of the post-religiosity leads to the notion "Faith". The author critically examines the theory of the "arm religion" and compares it with the civil religion. As a reflection on the secularization consequences and the co-existence of the secular and religious issues the axiological analyze of the post-religiosity concentrates on the human dignity as a corn of the modern values.

Conclusions. The following conclusions are made: 1) the secularization is alive and has not disappeared. The transformation of religion is deep and wide not only due the inter-factors, but due the inner ambivalent processes too, 2) post-secularity and post-religiosity are the two sides of the one medal, 3) the process of the modern self-understanding of the religion is focusing on the human dignity.

Key words: secularization, post-modern, post-religiosity, faith, civil religion, human dignity.

For citation: Miroshnikova, E. M. (2024) Aksiologicheskie aspekty postreligioznosti [Axiological aspect of the post-religiosity]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 187–199 (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_187. EDN: NXMCQR

Введение

Вопрос о ценностях современного мира, вернее, об универсальной природе ценностей, приобретает не просто амбивалентный, а скорее, трагический характер, вызывает непредсказуемые рефлексии. Происходит явное смешение гуманистических смыслов, размытость границ между добром и злом, глубокий кризис аксиологических нарративов в период постмодерна. Один из основоположников этого философского направления М. Фуко отмечал:

...сама по себе гуманистическая тематика слишком податлива, разнообразна и непостоянна, чтобы служить осью рефлексии. Ведь это факт, что по крайней мере с XVII века то, что мы называем гуманизмом, всегда обязано было опираться на заимствованные из религии, науки, политики концепции человека. Гуманист занят тем, чтобы оттенять и утверждать те концепции человека, к которым он обязан обращаться. Я на самом деле полагаю, что мы можем противопоставить этой периодически повторяющейся и всегда зависимой от гуманизма тематике принцип самокритики и постоянного автономного самосозидания – т. е. принцип, располагающийся в самой сердцевине исторического самосознания Просвещения. С этой точки зрения, я скорее нахожу, что между гуманизмом и Просвещением существует напряженность, а не идентичность [8, с. 143].

Проблемы, вызванные геополитическим, миграционным и демографическим кризисами, усложнили и затруднили гуманитарную практику мирного сосуществования разных культур и ценностей. Критика универсального характера ценностей вкупе с «новой этикой», опирающейся на отказ от объективности и логоцентризма и на приоритет автономного мироощущения, вплоть до солипсизма, логично приводят к аксиологическому релятивизму. Существенную роль в укреплении такого нарратива сыграла глобальная изоляционная политика во время эпидемии ковида. Отказ от фундаментальных ценностей сопровождается процессом их подмены, что подтверждается на примере движения BLM в США в контексте исторического и современного понимания справедливости. Амбивалентная теория и практика политкорректности приводит к тому, что системы символов не только не репрезентируют реальность, а скорее, уводят от реальности, став по сути своей симулякрами ценностей.

В современной культуре господствует нежелание знать, куда движется человеческое общество. Это бегство от истории приводит к идее о конце истории, принимает формы искусства без "почвы и судьбы", ушедшего в мир снов и свободной игры форм. Место Бога, абсолюта, бессмертия объявляется пустым. Все предметы воспринимаются как бы на поверхности и держатся на пороге пустоты, цепляясь друг за друга. Нет иерархии глубин, иерархии значительного и ничтожного¹.

Это справедливое замечание, высказанное известным отечественным ученым Г. С. Померанцем, подводит нас к вопросу о том, *способна ли религия быть в современном мире хранителем и провозвестником ценностей?* Трансформации отношения к религии в нынешних цивилизационных условиях дают основание говорить не столько о «постсекулярном обществе» (тема, ставшая популярной в религиозноведческом дискурсе последних десятилетий), сколько о *пострелигиозном* мире. Концепции постсекулярности, десекуляризации, контрсекуляризации т. п. концентрируются на якобы несостоятельности секуляризации в теоретическом и практическом аспектах, на возросшем уровне и значении публичной роли религии и все большей ее политизации. Но убедительность этой позиции может быть оспорена. Как справедливо, на мой взгляд, замечено М. Ю. Смирновым: «Всё, чем нагружаются трактовки постсекулярности, ... есть современные модусы секуляризации. Скажем, реинтерпретация религиозных традиций и реструктуризация религиозного комплекса (включая меняющиеся форматы публичного присутствия религии) – это и есть современная секуляризация. К чему тут пресловутое "пост-"?» [7, с. 138–139].

В этом отношении, как подчеркивают отечественные исследователи, актуален давний вывод М. Вебера о том, что в процессе секуляризации «религия не ликвидируется и тем менее отвергается вовсе, но по возможности побуждается к пересмотру собственного понимания» [3, с. 213].

Содержание исследования

Именно осмысление современного «самопонимания» религии и составляет сущность идеи *пострелигиозности*, т. е. того, что может возникнуть *после религии*. Следует отметить,

¹ Померанц Г. С. Постмодернизм / Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека ИФ РАН, 2017. [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0178cc6d34a5c64571161178> (дата обращения: 15.12.2023).

что в отечественном религиоведении наметился очевидный интерес к этой проблеме. Показательны слова Д. А. Узланера, прозвучавшие в ходе дискуссии «Оправдалась ли концепция постсекулярного? К 15-летию стамбульского доклада Ю. Хабермаса “Против воинствующего атеизма”», состоявшейся в ПСТГУ летом 2023 г.: «когда мы говорим о постсекулярном, не надо забывать вторую половину, вторую часть этой концепции – постсекулярное это одновременно и пострелигиозное. Соответственно, опять же, это огромный вызов нашему мышлению, вызов, на который необходимо как-то отреагировать» [1, с. 121].

Одним из ярких примеров такого рода реакции является книга американского социолога Рональда Инглхарта «Неожиданный упадок религиозности в развитых странах» [4]. На основе данных Всемирного обзора ценностей (1981–2020) автор утверждает, что секуляризация ускорилась на основе сложившейся экономической безопасности и системы социального обеспечения, что способствует повышению эмоциональной безопасности, приводящей к уменьшению потребности в абсолютных правилах и, как следствие, к закату традиционных религиозных институтов, которые в организационном смысле являются сильной дисциплинарной системой. Инглхарт утверждал, что имеет место закат религии и укрепление светскости. В контексте экзистенциальной безопасности резко увеличивается интерес к проблемам гендера, к той сфере жизни, в которой человек сам может решиться создать свой образ, вопреки заложенному природой. При этом экзистенциальная безопасность не предполагает полный отказ от религии вообще – она сохраняет определенное значение и востребованность. На первый взгляд, очевидна аналогия с выводом И. Канта в его нравственном доказательстве бытия Бога о полезности религии. Однако, по Канту, нужность религии связана с достижением всеобщего блага как с высшим нравственным законом человечества. В то же время постмодернистский взгляд концентрируется на благополучии, так сказать, для самобытия, т. е. на чем-то вроде частного блага от приватизированной религии.

Одним из существенных последствий секуляризации и признаков пострелигиозности является сокращение ареала функциональности религии. В этом отношении показательно

исследование Джареда Даймонда, американского эволюционного биолога, выделяющего семь разных функций религии и отмечающего при этом, что в истории человечества одна и та же функция могла быть ключевой на протяжении одной фазы развития общества и совершенно отсутствовать в другой фазе: (1) объяснение жизни через апелляцию к сверхъестественному; (2) уменьшение тревожности с помощью ритуала; (3) примирение с болью и смертью; (4) стандартизированная организация; (5) проповедь покорности вышестоящим; (6) моральный кодекс поведения с незнакомцами; (7) оправдание войн. Даймонд считает, что при условии роста общемирового уровня жизни через 30 лет мы продолжим наблюдать снижение важности большинства функций, в то время как 2-я и 3-я функции будут оставаться востребованными [4, с. 38–39].

Раз остается востребованность, то ни о каком исчезновении религии говорить не приходится. Проблема заключается в том, что и в условиях повышения общемирового уровня жизни, и в условиях его снижения важно понимать: что такое религия? кто такие верующие? каким образом реагировать на противоречивые практики самих религиозных институтов даже внутри одной и той же конфессии? Надо отдать должное Даймонду в том, что он не уклоняется от этих вопросов и предполагает, что «религия была побочным продуктом все более утонченной способности нашего мозга к выведению причин, субъектности и намерений, к предчувствию опасности и таким образом – к созданию объяснительных схем с достаточной предсказательной способностью, чтобы помочь человечеству выжить» [4, с. 38].

Поскольку проблема выживаемости человечества в XXI в. никуда не делась, а лишь приобрела особые формы, постольку, на наш взгляд, данный подход к пониманию смысла религии несколько не потерял своей актуальности. Это важно подчеркнуть, поскольку в современном религиоведении нет единого мнения о значении, содержании или объеме термина «религия».

Некоторые ученые пытались дать объективное определение «религии» и тут же упирались в проблему выделения элементов, которые должны характеризовать это определение. Предполагает ли религия, чтобы быть признанной таковой, существование бога, определенных божеств

или сверхъестественных существ? Требуются ли для этого такие практики, как молитва, медитация или поклонение? Разнообразие доктрин и практик, которые обычно считаются религиозными, быстро показало, насколько непроницаем этот путь. Другие отказывались от любых претензий на объективность и предлагали субъективное определение религии, ставя отношение верующих в центр исследования. Они пришли к выводу, что «религия» есть то, что составляет конечный смысл жизни человека, но не ответили на возражение, что при переходе на субъективную точку зрения значение «религии» становится настолько широким, что оно уже не имеет никакой дефинитивной точки зрения¹.

Сами по себе сложность и даже отказ от любых попыток определить, что такое религия, можно считать существенным признаком и проявлением пострелигиозности². Необходимо заметить, что все чаще в академическом обороте дискурс о религии замещается рассуждениями о «вере» (Faith). В качестве примера можно предложить результаты социологического исследования о соотношении религиозного и духовного в современном американском обществе, а именно вывод том, что один из пяти американцев отвергает организованную религию, но придерживается определенного вида веры. При этом 48 % опрошенных говорят, что они и религиозны, и духовны, и лишь 6 % утверждают, что они религиозны³.

Как высказался М. Эпштейн: «Человек ищет веры, а находит вокруг одни только вероисповедания»⁴. К такому выводу он пришел, анализируя постатеистическую религиозность в нашей стране, характерную для конца девяностых годов прошлого века. Он предложил тогда понятие «бедная религия» как название для умонастроений и поведения, уже перешагнувших через атеистическую стадию и вернувших себе религиозное содержание, но в той обобщенной форме «веры вообще», которая была подготовлена атеистическим отрица-

¹ Ferrari S., Medda-Windscher R., Wonisch K. Tying the Knot: A Holistic Approach to the Enhancement of Religious Minority Rights and Freedom of Religion // Religious Minorities in Europe and Beyond: A Critical Appraisal in a Global Perspective / Silvio Ferrari, Roberta Medda-Windscher, Kerstin Wonisch (eds.). *Religions. Special Issue*. 2021. 12 (9). Available at: https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/Religious_Minorities (accessed 15 December 2023).

² Центральный аргумент книги Виннифред Салливан «Невозможность религиозной свободы» состоит в том, что бесполезно искать разумное юридическое понятие свободы религии, потому что оно предполагает понятие религии, которое мы не в состоянии определить (Sullivan, Winnifred Fallers. *The Impossibility of Religious Freedom*. – Princeton: Princeton University Press, 2005).

³ More Americans now say they are spiritual but not religious. Available at: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/09/06/more-americans-now-say-they-are-spiritual-but-not-religious> (accessed 15 December 2023).

⁴ Михаил Эпштейн. Пост-атеизм, или бедная религия // Октябрь. 1996. № 9. С. 158–165. [Электронный ресурс]. URL: https://www.emory.edu/INTELNET/st_postateizm1.html (дата обращения: 15.12.2023).

нием всех вер. Это – своего рода вариант экуменизма, который можно обозначить как «теомонизм»¹.

Некогда А. П. Чехов заметил: «между “есть Бог” и “нет Бога” лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец. Русский же человек знает какую-нибудь одну из двух этих крайностей, середина же между ними ему неинтересна, и он обыкновенно не знает ничего или очень мало»². В постсоветское время действительно многие порывали с атеистическим мировоззрением, но не доходили до храма, оставаясь на распутье между «есть бог» и «нет бога».

Именно о дуальности структуры русской культуры говорил А. Шмеман, подчеркивая парадоксальность сочетания в ней максимализма и минимализма: «Максимализм этот мы связываем с византийско-христианскими истоками русской культуры, которые придали ей устремление к достижению нравственно-религиозного совершенства, оставляющего в тени, где-то на второстепенном плане, сознание о необходимости будничной, планомерной и всегда неизбежно ограниченной культурной “работы”»³. Эти идеи созвучны с концепцией тернарных моделей Ю. Лотмана, указывавшего на двухполюсное ценностное поле русской культуры, разделенное «резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны» [5, с. 90].

Между тем для западной культуры, особенно в эпоху постмодерна, характерно превалирование этой нейтральной зоны, погружение в детали повседневности. Отсюда чрезмерное внимание к меньшинствам, политкорректности и т. п. В отличие от российских девяностых, в современной Европе и США наметился обратный процесс: люди уходят из храма, но только небольшая часть становятся атеистами. Большинство же, по сути, пребывают в лоне «бедной религии». Думается, что именно поиск и желание веры, основанной на двух основных идеях: эсхатологии и спасения – составляют ныне сущность понимания, что такое религия.

¹ Михаил Эпштейн. Пост-атеизм, или бедная религия // Октябрь. 1996. № 9. С. 158–165. [Электронный ресурс]. URL: https://www.emory.edu/INTELNET/st_postateizm1.html (дата обращения: 15.12.2023).

² Цитаты известных личностей [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.citaty.net/tsitaty/2058142-anton-pavlovich-chekhov-mezhdu-est-bog-i-net-boga-lezhit-tseloe-gromadno> (дата обращения: 15.12.2023).

³ Шмеман А. Судьба России и ее культуры всегда решалась на верхах [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/protopresviter-aleksandr-shmeman-sudba-rossii-i-ee-kulturyi-pochti-vsegda-reshalas-na-verhah/> (дата обращения: 15.12.2023).

Смешение светского и религиозного, отказ от институциональной религиозности особенно наглядно проявляет себя в гражданской религии. В сравнении с «бедной религией» концепт гражданской религии рассматривает вопрос о ценностях в контексте политизации, публичности, осознания общественной значимости человека. Эта тема привлекает к себе все большее внимание на фоне роста соперничающих с ней концепций и практик религиозного национализма и либерального секуляризма [9].

Острые и непрекращающиеся дебаты в разных частях света о моделях государственно-церковных отношений, об амбивалентной природе нейтралитета в условиях плюрализма являют собой существенные признаки пострелигиозности. Весьма показательным в этом отношении может быть пример так называемого «фильтра сект» при приеме на работу учителей в спонсируемую государством школу ФРГ, требующего подтверждения отсутствия контактов с некоторыми религиозными ассоциациями, а именно: Саентология, Общество свидетелей Иеговы (деятельность организации запрещена в Российской Федерации), Церковь Объединения, Общество сознания Кришны, Универсальная церковь жизни¹.

В контексте аксиологического аспекта пострелигиозности важно заметить, что провозглашение на законодательном уровне принципов нейтралитета, паритета и толерантности при отсутствии государственной церкви на практике оказывается симулякрот. Смешение смыслов и ценностей, отрицание их универсального характера способствует усилению не просто поиска и защиты своей идентичности, но и борьбы идентичностей. Эффективным средством, позволяющим универсуму не разлететься на сонмы аутентичностей, может стать концепция *достоинства*, привлекающая к себе все большее внимание. Поиски языка и нарратива пострелигиозности привели к понятию достоинства, подчеркнув его аксиологический характер, совместив в нем секулярное и религиозное. «Мы не должны проводить линию между религиозным и светским, поскольку этот путь приведет к сведению религии к приватной сфере. Важно

¹ Germany, State-Funded Lutheran Church's "Sect Filters" for School Teachers. Available at: <https://bitterwinter.org/germany-state-funded-lutheran-churches-sect-filters-for-school-teachers> (accessed 15 December 2023)

использовать инклюзивную форму светскости, которая предоставляет инклюзивное признание достоинства всех»¹.

За прошедшие пять лет со дня принятия «Декларации о человеческом достоинстве для каждого во всем мире» (Пунта-Дель-Эсте, Уругвай, декабрь 2018)² концепция достоинства нашла свое дальнейшее развитие в таких важных понятиях как: индивидуальное достоинство, групповое достоинство, неотъемлемое достоинство, естественное достоинство. Особый интерес представляют исследования различий между «старым достоинством» (как фиксированным, универсальным и равным для всех качеством человеческого бытия) и «новым достоинством» (как сконструированным, персональным и самоопределяемым качеством, автономно избираемым каждым отдельным человеком) [10, p. 320].

Таким образом, понятие *достоинства* шире понятия *веры* и по сути является синонимом понятия *свободы совести*, сочетающим в себе нравственное и мировоззренческое начала. Анализ аксиологии пострелигиозности дает основание говорить о том, что достоинство становится ее значимой и важнейшей ценностью.

Зарубежные исследователи выделяют пять современных проблем, которые по праву можно назвать ключевыми для понимания феномена пострелигиозности: (1) необходимость переосмысления исторических нарративов; (2) переформулирование европейских ценностей; (3) создание сильного механизма правовой защиты от стигматизации и разжигания ненависти; (4) обеспечение и поддержка нейтралитета публичного пространства; (5) рассмотрение прав меньшинств как «лакмусовой бумажки» эффективности системы равенства [6, с. 348].

¹ Cole Durham, W. jr., President G20 Interfaith Forum Association. The Role of Religious Freedom rights in building a free just and mutually supportive society. October 9, 2023. Available at: <https://blog.g20interfaith.org/2023/10/09/the-role-of-religious-freedom-rights-in-building-a-free-just-and-mutually-supportive-society-pt-1/> (accessed 15 December 2023).

² Пунта-Дель-Эстская Декларация приурочена к семидесятой годовщине принятия Всеобщей декларации прав человека. Это документ подтверждает значение человеческого достоинства как основы для всего корпуса прав человека и содержит обязательство защищать достоинство каждого во всем мире. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dignityforeveryone.org/app/uploads/2023/02/Human-Dignity-Brochure-Russian.pdf> (дата обращения: 15.12.2023).

Выводы

Лейтмотив рассуждений о пострелигиозности сводится к признанию несостоятельности секуляризации на фоне усиления публичной роли религии. Между тем, как верно отметил М. Ю. Смирнов: «Секуляризация – это то, что происходит в отношениях общества к религии, и завершится она не раньше завершения религии» [7, с. 149]. В результате никуда не исчезнувшей секуляризации религия претерпевает серьезные изменения не только под воздействием внешних факторов, но и в силу внутренних противоречий. Сложности с определением самого понятия «религия» вплоть до отказа от попыток дать такое определение, уход верующих из религиозных институтов, пустующие храмы, обмирщение религиозной деятельности, сокращение функционального ареала религии, перерастание религиозной идентичности в аутентичность – всё это можно считать признаками оборотной стороны постсекулярности, а именно пострелигиозности. Анализ же аксиологических аспектов позволяет убедительно показать амбивалентный процесс самопонимания религии, который, в свою очередь, вовсе не сводится к негативной коннотации понятий «пострелигиозность» и «постсекулярность». Прежде всего потому, что важнейшей ценностью периода смешения secularного и религиозного становится человеческое достоинство.

Список литературы

1. Аринин Е. И., Астапов С. Н., Антонов К. М., Гипп К. С., Замаренков М. Ю., Мирошникова Е. М., Носачев П. Г., Смирнов М. Ю., Соловьев А. П., Степанова Е. А., Шохин В. К. Оправдалась ли концепция постсекулярного? К 15-летию стамбульского доклада Ю. Хабермаса «Против воинствующего атеизма»: круглый стол // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2023. – Вып. 108. – С. 115–152.
2. Антонов К. М., Польсков К. О., Смирнов М. Ю. Секуляризация и постсекулярность (К дискуссии о современном научном аппарате исследования религии) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2023. – Вып. 105. – С. 138–154.
3. Гайдено П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Комкнига, 2006. – 368 с.
4. Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах / пер. с англ. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022. – 238 с.
5. Лотман Ю. М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. История и типология русской культуры. – СПб.: Искусство-СПб, 2002. – С. 88–115.
6. Мирошникова Е. М. Рецензия. Ferrari, S., Medda-Windischer, R. and Wonisch, K. (eds) (2021) "Religious Minorities in Europe and Beyond: A Critical Appraisal in a Global Perspective." // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2023. – № 2 (41). – С. 342–348.

7. Смирнов М. Ю. Перманентная секуляризация или постсекулярное общество? Современные трансформации религии в ракурсе исследовательской рефлексии // Вестник Ленинградского университета им. А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 134–152.

8. Фуко М. Что такое Просвещение? / пер. с фр. и прим. Н. Т. Пахсарьян // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – 1999. – № 2. – С. 132–149.

9. Civil Religion Today: Religion and the American Nation in the Twenty-First Century / Ed. by Rhys H. Williams, Raymond Haberski Jr., and Philip Goff. – New York: NYU Press, 2021. – 240 p.

10. The Inherence of Human Dignity: 2 vols. Vol. 1. Foundations of Human Dignity / ed. by Angus J. L. Menuge and Barry W. Bussey. – London: Anthem Press, 2021. – 254 p.

References

1. Arinin, E. I., Astapov, S. N., Antonov, K. M., Gipp, K. S., Zamarenkov, M. Yu., Miroshnikova, E. M., Nosachyev, P. G., Smirnov, M. Yu., Solov'ev, A. P., Stepanova, E. A., Shohin, V. K. (2023) *Opravdalas' li kontseptsiya postsekulyarnogo? K 15-letiyu stambul'skogo doklada Yu. Habermasa "Protiv voinstvuyushchego ateizma": kruglyj stol* [Has the concept of the post-secular been justified? On the 15th anniversary of the Istanbul report by Yu. Habermas "Against Militant Atheism": round table]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie – Bulletin of the PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies*. Iss. 108. Pp. 115–152. (In Russian).

2. Antonov, K. M., Pol'skov, K. O., Smirnov, M. Yu. (2023) *Sekulyarizatsiya i postsekulyarnost' (K diskussii o sovremennom nauchnom apparate issledovaniya religii)* [Secularization and post-secularity (On the discussion of the modern scientific apparatus of religious research)]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie – Bulletin of the PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies*. Iss. 105. Pp. 138–154. (In Russian).

3. Williams, R. H., Haberski, R. Jr., and Goff, P. (2023) (eds.) *Civil Religion Today: Religion and the American Nation in the Twenty-First Century*. New York: NYU Press.

4. Gajdenko, P. P., Davydov, Yu. N. (2006) *Istoriya i ratsional'nost'. Sotsiologiya Maksa Vebera i veberovskij renessans* [History and rationality. Max Weber's Sociology and the Weber Renaissance]. Moskva: Komkniga. (In Russian).

5. Inghart, R. (2022) *Neozhidannyj upadok religioznosti v razvitykh stranakh* [The unexpected decline of religiosity in developed countries]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).

6. Menuge, A. J. L. and Bussey, B. W. (2021) (eds.) *The Inherence of Human Dignity: 2 vols. Vol. 1. Foundations of Human Dignity*. London: Anthem Press.

7. Lotman, Yu. M. (2002) *Roľ dual'nykh modelej v dinamike russoj kul'tury (do kontsa XVIII veka)* [The role of dual models in the dynamics of Russian culture (until the end of the XVIII century)] / Yu. M. Lotman, B. A. Uspenskij. *Istoriya i tipologiya russoj kul'tury* [History and typology of Russian culture]. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPb, Pp. 88–115. (In Russian).

8. Miroshnikova, E. (2023) *Retsenziya: Ferrari, S., Medda-Windischer, R. and Wonisch, K. (eds) (2021) Spetsial'nyj vypusk zhurnala Religions: "Religioznye men'shinstva v Evrope i za eye predelami: kriticheskaya otsenka v global'noj perspektive"* [Book review: Ferrari, S., Medda-Windischer, R. and Wonisch, K. (eds) "Religious Minorities in Europe and Beyond: A Critical Appraisal in a Global Perspective." Special Issue of the Journal "Religions". Religions. 2021. 12 (11)]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom – State, Religion, Church in Russia and abroad*. No. 2 (41). Pp. 342–348. (In Russian).

9. Smirnov, M. Yu. (2023) *Permanentnaya sekulyarizatsiya ili postsekulyarnoe obshchestvo? Sovremennye transformatsii religii v rakurse issledovatel'skoj refleksii* [Permanent secularization or post-secular society? Modern transformations of religion in the perspective of research reflection]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 134–152. (In Russian).

10. Fuko, M. (1999) *Chto takoe Prosveshchenie? [What is Enlightenment?]*. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 9. Filologiya – Moscow University Bulletin. Ser. 9. Philology*. No. 2. Pp. 132–149. (In Russian).

Об авторе

Мирошникова Елена Михайловна, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург; Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-3612-3016, e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

About the author

Elena M. Miroshnikova, Dr. Sci (Philos.), Professor, Chief Fellow, Center for Religious and ethno-political studies, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-3612-3016, e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

Поступила в редакцию: 25.12.2023
Принята к публикации: 30.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 25 December 2023
Accepted: 30 January 2024
Published: 22 March 2024

Трансгуманизм и постгуманизм в контексте религиоведения

И. А. Тульпе

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

Введение. Объектом исследования является проблематика трансгуманизма (ТГ) и постгуманизма (ПГ) в тематическом пространстве религиоведения. Предмет исследования – отношение религии/религий к идеям и сценариям будущего, предлагаемым ТГ и ПГ. Трансгуманизм и постгуманизм прокладывают два пути к будущему: радикальное продление жизни в теле или бестелесное кибернетическое бессмертие. И то, и другое – попытки создать будущее без смерти.

Содержание. В статье рассматриваются религиозные оценки транс- и постгуманизма, а также включенность разных религий в трансгуманистическую проблематику совершенствования/улучшения человека. Наиболее существенный аспект проблемы заключается в сопоставлении предельных целей религий и способов их достижения с тем, что предлагается ТГ и ПГ. Обсуждается проблема предполагаемого бессмертия, при том экзистенциальном значении, которое имело для человека знание о неизбежности смерти: только человек способен не просто знать о своей конечности, но и руководствоваться этим знанием, определяя смысл/смыслы своего существования.

Выводы. Ключевое расхождение между религиями и транс- постгуманистическими проектами заключается в различном понимании целей – обеспеченное технологиями бесконечное долголетие vs посмертного блаженства, целиком или частично (с божьей помощью) достигаемого личными усилиями верующего.

Теоретически можно предположить, что насколько религии способны адаптироваться к меняющимся условиям, настолько они «по умолчанию» примут изменения или будут изменять базовые вероучительные формулировки, интерпретируя их содержательную часть сообразно наличной действительности.

Ключевые слова: трансгуманизм, постгуманизм, религии, телесность, человек, технологическое бессмертие, религиозное бессмертие.

Для цитирования: Тульпе И. А. Трансгуманизм и постгуманизм в контексте религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 200–214. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_200. EDN: OSZZAW

Transhumanism and Posthumanism in the Religious Studies Context

Irina A. Tul'pe

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

Introduction. The object of the research is the problems of transhumanism (TG) and posthumanism (PG) in the thematic space of religious studies. The subject of the study is the relationship of religion/religions to the ideas and scenarios of the future proposed by TG and PG. Transhumanism and posthumanism pave two paths to the future: radical prolongation of life in the body or disembodied cybernetic immortality. Both are attempts to create a future without death.

Content. The article examines religious assessments of trans- and posthumanism, as well as the inclusion of different religions in the transhumanistic problems of human perfection/betterment. The most significant aspect of the problem is to compare the ultimate goals of religions and the ways to achieve them with what is proposed by TG and PG. The problem of supposed immortality is discussed, with the existential significance that knowledge of the inevitability of death had for a person: only a person is able not only to know about his finiteness, but also to be guided by this knowledge, determining the meaning/meanings of his existence.

Conclusion. The key difference between religions and trans- posthumanist projects lies in the different understanding of goals – technology-provided endless longevity vs posthumous bliss, achieved in whole or in part (with God's help) by the personal efforts of the believer.

Theoretically, it can be assumed that to the extent that religions are able to adapt to changing conditions, they will either accept changes by default or will change the basic doctrinal formulations, interpreting their substantial part in accordance with the present reality.

Key words: transhumanism, posthumanism, religions, corporeality, human being, technological immortality, religious immortality.

For citation: Tul'pe, I. A. (2024) Transgumanizm i postgumanizm v kontekste religiovedeniya [Transhumanism and Posthumanism in the Religious Studies Context]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 200–214. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_200. EDN: OSZZAW

Введение

Трансгуманизм, по Дж. Хаксли [17, р. 13–17], это вера в то, человек как вид может и должен превзойти себя путем реализации новых возможностей человеческой природы. По мере успехов науки и технологий мечта перестала казаться такой уж несбыточной. Поскольку речь идет о качественно другом человеке (транс- или пост-), интеллектуальные движения, сообразно объекту своих провидческих исследований, называют себя трансгуманизмом (ТГ) и постгуманизмом (ПГ).

Выходящие за пределы гуманизма (как интеллектуального феномена), оба движения стараются определиться в своих отношениях с ним, включая вопрос о собственных «корнях». Сравнения с гуманизмом – по происхождению или сходству – позволяют включить ТГ в культурную интенцию или исключить из неё. Хотя, если усмотреть в ТГ и в ПГ отказ от гуманистической традиции, этот факт можно оценивать не только сугубо негативно [2; 3], но и позитивно, предположив, что гуманистическая мысль не могла не перерасти своих традиционных форм, сложившихся в доинформационную эпоху.

ТГ – кластер технооптимистических идей, движений, институтов, представляющих будущего человека, совершенствуемым телесно и духовно; некоторые трансгуманисты видят возможной целью достижение уровня постчеловека [1]. ПГ – зонтичное наименование для таких западных явлений и рефлексий о них, как феминизм, постколониализм, эйджизм и т. п., теоретически и практически противостоящих классической (витрувианской) модели человека. ПГ, в отличие от ТГ, практически не ищет своих теоретических корней в глубинах европейской философии, скорее, позиционируя себя в качестве новой философии, предметом которой является кто/что и как придет на смену человеку [5; 15].

Содержание исследования

На рубеже XX и XXI вв. возникает взаимный интерес ТГ/ПГ и разных религий. С одной стороны, религии вовлекаются в дискуссии по биоэтике непосредственно с технологами, занятыми медицинскими и биологическими теориями и практиками. С другой стороны, существующие в современности религии реагируют не только на возможное (или неизбежное)

влияние на их системы конструируемых (ими или другими) ценностей и перспектив научного прогресса, но и на «идеологическую поддержку» этого процесса со стороны ТГ и ПГ. Это стимулирует трансгуманистов, видящих в технологиях основной ресурс преобразования человека, понять религиозные доводы *pro et contra*.

Мировоззренчески ТГ и ПГ принадлежат западной традиции и ориентируются главным образом на христианскую модель религии, в то время как технологическое развитие имеет общемировой характер и может вызывать реакции со стороны различных религий. Не исключено, впрочем, что многие конфессиональные рефлексии в проблемном поле ТГ/ПГ (например индийские или китайские традиции, а также иудаизм и ислам) стимулируются скорее авторами-составителями тематических коллективных монографий, нежели потребностью определиться. Не пытаясь объять необъятное, обозначим позиции некоторых из них.

ПГ предполагает появление *постлюдей*, обладающих экстраординарными когнитивными и физическими способностями. О похожих существах говорит и **буддизм**. Однако различие «проектов» в том, что будды и бодхисаттвы обретают такие способности, целенаправленно занимаясь определенными практиками с целью применить свою «сверхъестественную» силу для научения живых существ тому, как достичь освобождения. С этой точки зрения, ценность биотехнологического усовершенствования человеческого существа, без этической и медитативной дисциплины с его стороны, может быть подвергнута сомнению. Кроме того, не все сторонники буддизма были бы готовы избрать гипотетический кратчайший путь к просветлению с помощью технологий. Основной принцип буддийской философии заключается в использовании потенциала духовного роста, открываемого человеческим страданием, а не в стремлении избежать страданий с помощью технологических усовершенствований.

В отличие от животных, голодных призраков и обитателей ада, которые страдают жестоким или изнуряющим образом, от полубогов, постоянно вступающих в битвы, или от богов, которые испытывают такое блаженство, что у них нет мотивации заниматься практиками, ведущими к освобождению, люди обла-

дают способностью следовать по пути, который заканчивается освобождением. Именно человеческая жизнь наиболее благоприятна для эффективной и осмысленной духовной работы: этичный образ жизни и медитативные практики потенциально ведут к выходу из круговорота рождений и смертей [4; 18; 20].

Продолжительность жизни именно человека, согласно **индуистским верованиям**, идеально подходит для стремления к освобождению или спасению: эта жизнь не настолько коротка и «животна», чтобы человек не мог стремиться к освобождению, и не настолько «сверхчеловечески» комфортна, чтобы человек не беспокоился о духовных вопросах. Таким образом, ТГ компрометирует уникальность человеческого состояния: это привело бы к тому, что люди стали бы меньше беспокоиться о мокше и больше о дхарме, артхе и камее [26, pp. 150–151]. Впрочем, указывают на такой аспект индуистского учения о дхарме, как наличие моральных дилемм, которые неразрешимы с помощью разума или достаточной веры и, возможно, что радикально более продолжительная жизнь позволит человеку воспользоваться большим объемом опыта, что отразится на качестве решения. Если психическая жизнь человека сохранит ту же конфигурацию, то и в бесконечной жизни люди все же могут стремиться к освобождению от конечности [26].

Поскольку в индуизме тело рассматривается как процессное раскрытие сознания через множество разнообразных форм, то нет проблемы усовершенствования тела. Раз человек естественным образом переселяется в новое тело после смерти, то лучше усердно самосовершенствоваться в этом теле и с благодарностью относиться к перспективе обретения нового. С другой стороны, посредством систематического применения йогических упражнений и усилием воли человек может активно изменять форму своего тела и установки в своем уме [7]. Практикующие тантру воспринимают тело как сложную многоуровневую систему, которая голографически воплощает и отражает Вселенную, постоянно восстанавливающую себя, утверждающую на макроуровне, что у вещей нет окончательного конца, а есть только их трансформация во вновь возникающие формы. С этой точки зрения, продление жизни не имеет ценности. Самое важное – это не продолжительность жизни, а то, что достигается освобождающая мудрость [19].

Согласно философии и практике **джайнизма**, жизнь принимает множество форм от элементарной до иерархически сложной. В зависимости от действий человека, жизнь может принимать форму в адском, земном или небесном царствах или, в случае свободы от всякой кармы, в царстве трансцендентного. Человеческое тело не только несет в себе всю Вселенную, но и является единственным средством, с помощью которого может быть достигнута свобода (чему служат различные формы аскезы и медитации, неуклонное следование пяти этическим принципам). Человеческое тело становится средством самопревосхождения.

Если термин «трансгуманизм» указывает на то что индивид выходит за рамки обычных ограничений человеческой жизни, то такие цели, как продление жизни и улучшение общего самочувствия человека, не противоречат цели джайнизма – достижению состояния свободы. Хотя не избежать напряжения между возможностью прожить чрезвычайно долгую драгоценную человеческую жизнь и доктриной (и практикой) отречения от привязанности к этой жизни и телу [8; 13].

В то время, как **конфуцианство** стремится к совершенству человечества с точки зрения добродетели и нравственности (Мудрец), трансгуманизм стремится к максимальному совершенствованию человечества с точки зрения интеллекта и силы (Киборг). Конфуцианский проект заключается в возвращении к изначальному человечеству, каким оно было определено Небом (высшей основой бытия), Трансгуманистический проект – в том, чтобы разорвать биологические оковы нынешнего хрупкого состояния человека и перейти к дальнейшей эволюции с помощью радикальных научных и технологических вмешательств. Человеческий разум (точнее, разум-и-сердце) в конфуцианстве в общем чужд западному наследию дуализма разума и тела. С конфуцианской точки зрения, техническое усовершенствование и механическая трансформация человечества без тщательного самосовершенствования – опасная идея, которая может привести к фатальным катастрофам в мире [16, pp. 106–108].

Религии, не имеющие идеи сотворения человека и принадлежности его тела Творцу, в целом могут не возражать против технологических вмешательств, которые осуществля-

ются уже сегодня и на которые опираются в своих мечтаниях последователи ТГ и ПГ. Тем более, что в этих традициях, хотя и по-разному, за свой выход из земных тенет отвечает сам индивид, соблюдая определенные моральные принципы, которые могут рассматриваться как часть конкретных для каждой традиции практик, способствующих достижению заявляемой цели. Увеличение продолжительности жизни расширяет возможности при перерождении. Инакость постчеловека может расцениваться как цель, совпадающая с той трансцендентностью, к которой движется правильно практикующий верующий. Вопрос упирается в это самое «трансцендентное» в его соотношении со смыслами, которые придаются приставке «пост-».

Религии библейского корня, конечно, имеют особенности в понимании цели человеческой жизни и способов ее достижения. Насколько они совместимы с результатами внедрения технологий, улучшающих тело, и с идеями ТГ и ПГ?

Иудаизм утверждает, что Богу принадлежит все, включая человеческие тела. Бог одалживает их на время нашей жизни, и мы возвращаем их Богу, когда умираем. То, что человек создан по образу и подобию Божьему, придает ценность жизни, независимо от уровня способностей или недееспособности индивида. Тело не рассматривается в качестве низшей части человека – ни как вместилище грехов, ни как роднящее нас с животными (в отличие от разума, присущего только человеку). Хотя смертность – неотъемлемое свойство человека, не вкусившего плодов Древа Жизни, забота о теле, в том числе, медицинская, предполагает заботу о максимально возможном продлении жизни. Принятие биомедицинских технологий основывается не только на вероучительных положениях иудаизма, но обусловливается демографическим и медицинским аспектами наличного существования носителей традиции [25, pp. 109–113].

Цели научных исследований и технологий следует оценивать с точки зрения религиозных ценностей (а они, в свою очередь, выходят за рамки любой научной методологии). Трансгуманистический технооптимизм и его видение постчеловеческого мира, с точки зрения еврейской философии, кажется секулярным, материалистичным и утопичным. Здесь «конечная цель» определяется в человеческих терминах, оши-

бочно отождествляющих совершенство с благополучием человеческого тела [25, p. 127].

По мнению раввина Э. Дорффа, радикальное продление жизни может повлиять на представления о мессианских временах, будь то учение о Мессии или более современная идея мессианской эпохи, которую люди создадут сами, не дожидаясь сверхъестественного заступника. И тогда увеличение продолжительности жизни продлило бы необходимое для этого время [12, pp. 70–71].

И в **исламе** человеческое тело – этот божественный дар, который возвратится к Создателю. Чтобы доказать свою истинную ценность, все люди должны подвергнуться испытаниям земной жизни. Это период, когда человек способен совершать добродетельные поступки, которые после его неизбежной смерти принесут плоды в загробной жизни. Не сопряженное с духовным совершенствованием продление жизни само по себе не имеет никакой ценности.

Спектр взглядов на диалектическую взаимосвязь веры и разума воплотился в основные школы исламской теолого-правовой мысли. Можно предполагать, что те из школ, которые усмотрят в технологиях улучшения человека попытки имитировать божественное творение, манипулировать творением или вмешиваться в творение Бога и претендовать на статус со-творцов, окажут им сопротивление. Напротив, как считает доктор Хамид Мавани, теология, которая допускает использование человеческого рассуждения в процессе обсуждения, вместо того чтобы запретить эти новые технологии, будет способна к новой интерпретации источников откровения (*иджитхад*), чтобы выводить юридические и этические судебные решения, полагаясь на общие принципы текстов откровения [22, p. 81].

Ответ на ключевой вопрос, что значит быть человеком, знает только Бог, а человек стремится этот ответ угадать; в Боге заключены цель человеческой жизни, совершенство человеческого сознания и переживание блаженства. Концепция совершенного человека – главная среди идей, разделяемых ортодоксией ислама и суфизмом, суннитами и шиитами. На этой концепции основываются суфийская мистическая практика и нравственное развитие. Находящиеся в том же поиске трансгуманисты отрицают статичную природу челове-

ка, что оправдывает цель – бесконечное совершенствование. Они «упраздняют» смерть, тем самым признавая ее «миссию» по искоренению природных недостатков, совершенствование же видится в усилении тех человеческих качеств, которые известны и ценимы сегодня [21]. Если продление здоровой человеческой жизни на неопределенный срок может быть приемлемо в рамках исламской религиозной системы, то отказ от физического тела или принятие постгуманистической идеи бессмертия – вызов эсхатологическим доктринам ислама, связанным со смертью, воскресением и загробной жизнью.

Насколько специфичны в своем отношении к идеям ТГ и ПГ основные ветви христианства, в ключевых доктринах которого тело занимает центральное место?

Отделяя классическое святоотеческое учение восточного **православия** о теозисе от религиозной философии трансгуманизма, философ и теолог Галлахер Брандон отмечает следующее. В православии, религии богочеловечества, человек создан для соединения с Богом в Иисусе Христе. Это призвание быть причастниками божественной природы вновь обретено через смерть Христа. Трансгуманизм же пытается устранить смерть технологически, а постчеловеческая судьба – сознательно осуществляемый проект возвышения человека над природой с помощью технологий. Иными словами, требуется отличать обожествление по божественной милости от самообожествления посредством технотрансформации. ТГ, по его мнению, есть «сатанинское искушение», заложенное западной технологизацией всей реальности [14, р. 174].

Не столь радикальная оценка представлена румынским исследователем К. Э. Цира [9]. Согласно православной антропологии, Сын Божий воплотился для обожествления человека: действительная модель обожения человека предлагается христологией, а место ее осуществления показано экклезиологией. Цель церкви – спасение человека и его бессмертие – достигается таинствами, молитвой, постом и нравственным совершенствованием. ТГ и ПГ прогнозируют получение нового человека научно-технологическими средствами, а постчеловеческий мир предстает царством Божиим, но без Бога.

Опыт поиска оснований для диалога осуществлен американским исследователем Ю. Клеем [10], сопоставившим ТГ

с богословско-философской ипостасью православия в лице Максима Исповедника и Н. Ф. Федорова. Если христоцентрический теизм первого чужд основанному на материалистической эволюции проекту ТГ, то «философия общего дела» Федорова, пытавшегося синтезировать православное учение о Боговоплощении и воскресении с современной ему материалистической наукой, может оказаться вполне плодотворной для диалога с ТГ/ПГ. Идеями, сближающими ТГ и ПГ с религией или религиозными концепциями, можно считать совпадения в понимании: сущностной доброты и потенциала человечества; теорий прогресса и славной судьбы человечества, зависящей от выбора и действий человека; обожения и выхода за наличные состояния тела; наконец, представления о наличии цели у Вселенной (цель от Творца / цель от человечества). Трансгуманистические мечты о трансформации тела или загрузке сознания и личности в суперкомпьютеры представляются секуляризованными версиями христианского обещания воскресения. Поскольку в упомянутых речь идет не о позиции Церкви, официальном церковном учении, а о более или менее свободных интерпретациях православной традиции, то закономерна их вариативность от принципиальной враждебности до ориентированности на возможность диалога.

Последние две тысячи лет были непрерывным процессом разработки и «бета-тестирования» способов продвижения и приумножения усилий человека, направленных на единение с Богом (таинства, богослужение, молитва). В рамках такого широкого понимания человеческой жизни складывается **римско-католическое** восприятие постгуманизма [6]. Технологии играют очевидную роль в работе по завершению творения, позволяя всему творению достичь полноты. Но необходимо позаботиться о том, чтобы они защищали достоинство, поддерживали развитие полноценной личности, содействовали справедливости и обеспечивали солидарность. ПГ, нацеленный на бесконечное продолжение жизни, как будто оставляет в стороне важный для католицизма исторический характер личности: «мы – исторические существа, действующие во времени, чтобы стать более полными самими собой» [6, р. 210]. Вечная жизнь достигается не бессрочным продлением жизни в земном физическом теле, но – после телесной смерти, в состоянии,

выходящем за его пределы. Телесность и материальность воскресшего тела превосходят известную нам природу [24, р. 135–136]. Технологическое продление жизни по-прежнему оставляет тело уязвимым для катастрофических травм или других причин смерти, за пределами надежды на медицину. К тому же «технологически бессмертное» не может пережить Вселенную, которая его поддерживает. Поэтому технологические усилия по созданию относительного бессмертия не посягают на религиозные надежды на вечную жизнь, и главное – оно не «равносильно» истинному бессмертию [11, р. 53].

При оценке совместимости **протестантизма** с ТГ и ПГ можно выделить два сценария. Умеренные трансгуманистические сценарии, удерживающие базовую преемственность с образом человеческого тела, могут получить поддержку интерпретаторов библейских и теологических текстов. Радикальный сценарий, предполагающий отказ от тела и перенос существенных аспектов «я» в цифровой субстрат, вызывает неприятие или, в крайнем случае, серьезную осторожность. При этом, справедливо отмечает К. Мерсер, гипотетическое развитие/реализация любого из них – с поддержкой протестантизма или без нее – потребует корректировки доктрин, ритуалов, нарративов и институтов [23].

Монотеистические религии обращают внимание на то, что ТГ и ПГ не видят в вере в Бога средства совершенствования человека и меры переживаемого в этой вере блаженства. Но это не мешает им находить в данных проектах точки соприкосновения. Религии смотрят в сторону ТГ и ПГ, вероятно, ища доводы, позволяющие применять свою «технологии здоровья», но подчеркивая, что человек – это не только здоровое тело. Слова «эсхатология» или «сотериология» в лексиконе ТГ и ПГ употребляются не религиозно, а скорее, метафорически, давая повод религиям подчеркивать, что их путь к посмертной судьбе и сама эта посмертная жизнь отличаются от светских утопических проектов. Последние, вероятно, апеллируют к опыту религий, обосновывая единство с ними в целеполагании (совершенный человек, апофеоз совершенства которого *послесмертен*).

Выводы

Религии, имеют они идеи сотворения человека и принадлежности его тела Творцу или нет, в целом не возражают против биотехнологических вмешательств, которые осуществляются уже сегодня и на которые опираются ТГ и ПГ. Камнем преткновения оказываются вопросы о цели бессмертия или жизни «до и после смерти», и о способах их достижения, о смерти как недостатке человеческой природы или необходимом условии жизни, и другие экзистенциальные проблемы.

Известно, что большая часть транс- и постгуманистов – агностики или атеисты, видящие будущее главным образом через достижения науки. Религии же, как бы позитивно и прагматично они ни относились к науке, не в ней видят будущее человека, поэтому они не «помощники» в строительстве пост-человеческого мира.

К различению проблем отношения религий к разным технологиям и к идеям ТГ/ПГ, религиоведению следует добавить различие и сравнение текстов и манифестов лидеров ТГ и ПГ с исследованиями включения транс/постгуманистических технологий и представлений о будущем человечества в повседневные практики верующих.

Список литературы

1. Ковба Д. М., Грибовод Е. Г. Теоретические аспекты феномена трансгуманизма: основные направления // Дискурс-Пи: научный журнал. – 2019. – № 3 (36). – С. 38–52.
2. Сазеева И. Б., Грошева Т. Н. Антигуманистический характер философии трансгуманизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота. – 2017. – № 3 (77): в 2-х ч. Ч. 1. – С. 122–126.
3. Четверикова О. Н. Диктатура просвещенных. Дух и цели трансгуманизма. – М.: Благословение, 2015. – 160 с.
4. Beverley F. McGuire. Buddhist Uploads // *Posthumanism: The Future of Homo Sapiens* / Michael Bess and Diana Walsh Pasulka (eds). – Cengage Gale, 2018. – P. 143–153.
5. Braidotti R. *Posthuman Knowledge*. – Medford (MA): Polity Press, 2019. – 210 p.
6. Caccamo J. F. The Catholic Tradition and Posthumanism: A Matter of How to Be Human // *Posthumanism: the Future of Homo Sapiens: the unknown future of human enhancement* / Michael Bess and Diana Walsh Pasulka (eds). – Praeger ABC-Clio, LLC, 2015. – P. 201–212.
7. Chapple Chr. K. *Hinduism: Many Paths, Many Births* // *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak* / Calvin Mercer and Derek F. Maher (eds). – New York: Palgrave Macmillan, 2014. – P. 51–66.
8. Chapple Chr. K. *Jainism: The Good Life and the Transcendence of Death* // *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak* / Calvin Mercer and Derek F. Maher (eds). – New York: Palgrave Macmillan, 2014. – P. 85–100.
9. Cira C. E. *The Christian Orthodox Faith and Christian Transhumanism* // SUBBTO 65. – 2020. – No. 1. – P. 71–80.

10. Clay E. Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition // Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism / Hava Tirosh-Samuelsan and Kenneth L. Mossman (eds). – Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaften. 2011. – P. 157–180.
11. Cole-Turner R. Extreme Longevity Research: A Progressive Protestant Perspective // Religion and the implications of radical life extension / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). – Palgrave Macmillan, 2009. – P. 51–61.
12. Dorff Elliot N. Becoming Yet More Like God: A Jewish Perspective on Radical Life Extension // Religion and the implications of radical life extension / Derek F. Maher, Calvin Mercer. (eds). – Palgrave Macmillan, 2009. – P. 63–74.
13. Fohr Sherry E. Karma, Austerity, and Time Cycles: Jainism and Radical Life Extension // Religion and the implications of radical life extension / Derek F. Maher, Calvin Mercer. (eds). – Palgrave Macmillan, 2009. – P. 75–84.
14. Gallaher B. Technological Theosis? An Eastern Orthodox Critique of Religious Transhumanism // Religious Transhumanism and Its Critics / Gouw Arvin M., Green Brian Patrick, Peters Ted (eds). – Lexington Books, 2022. P. 161–181.
15. Herbrechter S. Posthumanism: A Critical Analysis. – Bloomsbury Academic, 2013. – 247 p.
16. Heup Young Kim. Perfecting Humanity in Confucianism and Transhumanism. What Heaven imparts to human is called human nature // Religious Transhumanism and Its Critics / Gouw Arvin M., Green Brian Patrick, Peters Ted (eds). – Lexington Books, 2022. – P. 101–112.
17. Huxley J. New Bottles for New Wine. – London: Chatto & Windus. 1957. – 318 p.
18. Keith J. R. Buddhist Biohackers: The New Enlightenment // Posthumanism: The Future of Homo Sapiens / Michael Bess and Diana Walsh Pasulka (eds). Cengage Gale, 2018. – P. 213–225.
19. Lidke J. S., Dirnberger J. W. Churning the Ocean of Milk: Hindu Tantrism and Radical Life Technologies // Religion and the implications of radical life extension / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). – Palgrave Macmillan, 2009. – P. 97–110.
20. Maher D. F. Two Wings of a Bird: Radical Life Extension from a Buddhist Perspective // Religion and the implications of radical life extension / Derek F. Maher, Calvin Mercer. (eds). – Palgrave Macmillan, 2009. – P. 111–122.
21. Mahootian F. Ideals of Human Perfection: A Comparison of Sufism and Transhumanism // Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism / Hava Tirosh-Samuelsan and Kenneth L. Mossman. (eds). – Peter Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2011. – P. 133–156.
22. Mavani H. Islam – God’s Deputy: Islam and Transhumanism // Transhumanism and the Body: The World Religions Speak / Calvin Mercer and Derek F. Maher (eds). – New York: Palgrave Macmillan. 2014. – P. 67–84.
23. Mercer C. Protestant Christianity – Sorting Out Soma in the Debate About Transhumanism: One Protestant’s Perspective // Transhumanism and the Body: The World Religions Speak / Calvin Mercer and Derek F. Maher (eds). – New York: Palgrave Macmillan, 2014. – P. 137–154.
24. Nichols T. L. Radical Life Extension: Implications for Roman Catholicism // Religion and the implications of radical life extension / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). – Palgrave Macmillan. 2009. – P. 133–144.
25. Samuelson N. and Tirosh-Samuelsan H. Jewish Perspectives on Transhumanism // Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism / Hava Tirosh-Samuelsan and Kenneth L. Mossman (eds). – Peter Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2011. – P. 105–132.
26. Sharma A. “May You Live Long”: Religious Implications of Extreme Longevity in Hinduism // Religion and the implications of radical life extension / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). – Palgrave Macmillan, 2009. – P. 145–154.

References

1. Kovba, D. M., Gribovod, E. G. (2019) Teoreticheskie aspekty fenomena transgumanizma: osnovnye napravleniya [Theoretical aspects of the transhumanism phenomenon: main directions]. *Nauchnyj zhurnal "Diskurs-Pi" – Scientific journal "Discourse-Pi"*. No. 3 (36). Pp. 38–52. (In Russian).

2. Sazeeva, I. B., Grosheva, T. N. (2017) Antigumanisticheskiy karakter filosofii transgumanizma [Anti-humanistic character of the transhumanism philosophy]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki – Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice*. Tambov: Gramota. No. 3 (77): Part. 1. Pp. 122–126. (In Russian).
3. Chetverikova, O. N. (2015) *Diktatura prosveshchennykh. Dukh i tseli transgumanizma* [Dictatorship of the Enlightened. The spirit and goals of transhumanism]. Moskva: Blagoslovenie. (In Russian).
4. Beverley, F. McGuire. (2018) Buddhist Uploads. *Posthumanism: The Future of Homo Sapiens* / Michael Bess and Diana Walsh Pasulka (eds). Cengage Gale, Pp. 143–153.
5. Braidotti, Rosi. (2019) *Posthuman Knowledge*. Medford (MA): Polity Press.
6. Caccamo, James F. (2015) The Catholic Tradition and Posthumanism: A Matter of How to Be Human. *Posthumanism: The Future of Homo Sapiens: the unknown future of human enhancement* / Michael Bess and Diana Walsh Pasulka (eds). Praeger ABC–Clio, LLC, Pp. 201–212.
7. Chapple, Christopher Key. (2014) Hinduism: Many Paths, Many Births. *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak* / Calvin Mercer and Derek F. Maher (eds). New York: Palgrave Macmillan. Pp. 51–66.
8. Chapple, Christopher Key. (2014) Jainism: The Good Life and the Transcendence of Death. *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak* / Calvin Mercer and Derek F. Maher. (eds). New York: Palgrave Macmillan. Pp. 85–100.
9. Cira, Călin Emilian. (2020) The Christian Orthodox Faith and Christian Transhumanism. *SUBBITO* 65. No. 1. Pp. 71–80.
10. Clay, Eugene. (2011) Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition. *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* / Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L Mossman (eds). Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaften. Pp. 157–180.
11. Cole-Turner, Ronald. (2009) Extreme Longevity Research: A Progressive Protestant Perspective. *Religion and the implications of radical life extension* / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). Palgrave Macmillan, Pp. 51–61.
12. Dorff, Elliot N. (2009) Becoming Yet More Like God: A Jewish Perspective on Radical Life Extension. *Religion and the implications of radical life extension* / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). Palgrave Macmillan, Pp. 63–74.
13. Fohr, Sherry E. (2009) Karma, Austerity, and Time Cycles: Jainism and Radical Life Extension. *Religion and the implications of radical life extension* / Derek F. Maher, Calvin Mercer. (eds). Palgrave Macmillan, Pp. 75–84.
14. Gallaher, Brandon. (2022) Technological Theosis? An Eastern Orthodox Critique of Religious Transhumanism. *Religious Transhumanism and Its Critics* / Gouw Arvin M., Green Brian Patrick, Peters Ted (eds). Lexington Books, Pp. 161–181.
15. Herbrechter, Stefan. (2013) *Posthumanism: A Critical Analysis*. Bloomsbury Academic.
16. Heup Young Kim. (2022) Perfecting Humanity in Confucianism and Transhumanism. What Heaven imparts to human is called human nature. *Religious Transhumanism and Its Critics* / Gouw Arvin M., Green Brian Patrick, Peters Ted (eds). Lexington Books, Pp. 101–112.
17. Huxley, Julian. (1957) *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.
18. Keith, Julian R. (2018) Buddhist Biohackers: The New Enlightenment. *Posthumanism: The Future of Homo Sapiens* / Michael Bess and Diana Walsh Pasulka (eds). Cengage Gale, Pp. 213–225.
19. Lidke, Jeffrey S., Dirnberger, Jacob W. (2009). Churning the Ocean of Milk: Hindu Tantrism and Radical Life Technologies. *Religion and the implications of radical life extension* / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). Palgrave Macmillan, Pp. 97–110.
20. Maher, Derek F. (2009) Two Wings of a Bird: Radical Life Extension from a Buddhist Perspective. *Religion and the implications of radical life extension* / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). Palgrave Macmillan. Pp. 111–122.
21. Mahootian, Farzad. (2011) Ideals of Human Perfection: A Comparison of Sufism and Transhumanism. *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* / Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L Mossman (eds). Peter Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, Pp. 133–156.
22. Mavani, Hamid. (2014) Islam – God's Deputy: Islam and Transhumanism. *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak* / Calvin Mercer and Derek F. Maher (eds). New York: Palgrave Macmillan, Pp. 67–84.

23. Mercer, Calvin. (2014) Protestant Christianity – Sorting Out Soma in the Debate About Transhumanism: One Protestant’s Perspective. *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak* / Calvin Mercer and Derek F. Maher (eds). New York: Palgrave Macmillan. Pp. 137–154.

24. Nichols, Terence L. (2009) Radical Life Extension: Implications for Roman Catholicism. *Religion and the implications of radical life extension* / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). Palgrave Macmillan. Pp. 133–144.

25. Samuelson, Norbert and Tirosh-Samuelson, Hava. (2011). Jewish Perspectives on Transhumanism. *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* / Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L Mossman (eds). Peter Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften. Pp. 105–132.

26. Sharma, Arvind. (2009) “May You Live Long”: Religious Implications of Extreme Longevity in Hinduism. *Religion and the implications of radical life extension* / Derek F. Maher, Calvin Mercer (eds). Palgrave Macmillan. Pp. 145–154.

Об авторе

Тулпе Ирина Александровна, доктор философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000–0001–7010–6175, e-mail: tulpei@yandex.ru

About the author

Irina A. Tul'pe, Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000–0001–7010–6175, e-mail: tulpei@yandex.ru

Поступила в редакцию: 20.12.2023

Принята к публикации: 15.01.2024

Опубликована: 22.03.2024

Received: 20 December 2023

Accepted: 15 January 2024

Published: 22 March 2024

Религиозные мыслители русского зарубежья в межвоенный период: в поисках «третьего пути»

А. А. Буров

*Государственный музей истории религии,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье описывается интеллектуальный поиск русскими религиозными философами, в условиях эмиграции следовавшими идеологии так называемого «веховства», модели общества, устроенного на началах христианской этики, избегающего недостатков как социализма, так и капитализма: так называемого «третьего пути».

Содержание. Поиск русскими эмигрантскими мыслителями оптимального общественного устройства вёлся в контексте решения задачи обустройства России после падения большевистского режима. Прежде всего, это представители русской религиозной философии в период эмиграции: П. Б. Струве, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и П. И. Новгородцев, объединившиеся вокруг журнала «Путь». Их ближайшие последователи и преемники более молодого поколения: Г. П. Федотов, Ф. А. Степун, И. И. Фондаминский и м. Мария (Скобцова) – собирались вокруг журнала «Новый град». В своей религиозной философии они обращались к темам политики и социальной проблематики. Путь реставрации – возвращения к дореволюционной ситуации, был отвергнут ими как бесперспективный. Социализм они критиковали за внедрение принудительного братства между людьми и радикальное отрицание личности, а капитализм был им неприемлем за подавление и эксплуатацию слабых сильными. Правильный путь для России они видели в том, что Н. А. Бердяев называл «социальным персонализмом», а С. Л. Франк – «социальным христианством». Их идеи совпадали в главном: в утверждении абсолютной ценности человеческой личности и взаимопомощи (солидарности) между людьми независимо от классовой принадлежности.

Концепт «социального христианства» был известен в Европе и имел уже многолетнюю традицию теоретической разработки и практического осуществления (особенно, в социальном учении и практике Католической церкви). Наиболее адекватное воплощение идеи «социального христианства» выделось в корпоративном строе общества. В 1930-е годы имели место относительно успешные попытки практического осуществления этого строя (Австрия, Италия, Португалия). Это вызывало самый серьёзный интерес у русских мыслителей-эмигрантов. Они одобрительно отзывались о корпоративном строе, в котором видели реальную перспективу для постбольшевистской России. При этом они не идеализировали корпоративизм и критически относились к практиковавшим его фашистским режимам.

Выводы. В условиях Второй мировой войны журналы «Путь» и «Новый град» прекращают своё существование. Тематика корпоративного строя уходит из широкого обсуждения мыслителями русской эмиграции. В то же время, идеи «социального христианства» и корпоративизма использовались христианскими демократами в послевоенных ФРГ и Италии и при создании ЕС. В России идеи русских религиозных философов учитывались при разработке Основ социальной концепции РПЦ. Однако, говорить о полной рецепции их идей православным сообществом пока не приходится. В то же время, сам опыт осмысления и поиска оптимального устройства общества на христианских началах, предлагающего абсолютную ценность человеческой личности и преодоление социальных антагонизмов, представляется крайне актуальным и ценным. Особенно, когда это происходит в условиях свободной конкуренции между различными религиозными и мировоззренческими системами. При этом актуален и ценен как позитивный, так и негативный опыт на этом пути.

Ключевые слова: Русская религиозная философия, русская пореволюционная эмиграция первой волны, социальное христианство, социальный персонализм, «третий путь», корпоративный строй.

Для цитирования: Буров А. А. Религиозные мыслители русского зарубежья в межвоенный период: в поисках «третьего пути» // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 215–235. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_215. EDN: PEEFBX

Religious thinkers of Russia Abroad During the Interwar Period: in Search of the “Third way”

Aleksander A. Burov

*History of Religion State Museum,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The article describes the intellectual search by Russian religious philosophers, who in the conditions of emigration followed the so-called “vekhovstvo” ideology, a model of society based on Christian ethics, avoiding the disadvantages of both socialism and capitalism: the so-called “third way”.

Content. The search by Russian emigrant thinkers for an optimal social structure was conducted in the context of solving the problem of settling Russia after the fall of the Bolshevik regime. First of all, these are representatives of Russian religious philosophy during the period of emigration: P. B. Struve, S. L. Frank, S. N. Bulgakov, N. A. Berdyaev and P. I. Novgorodtsev, who united around the journal “Put”. Their closest followers and successors of the younger generation: G. P. Fedotov, F. A. Stepun, I. I. Fondaminskij and Maria (Skobtsova) gathered around the “Novy Grad” journal. In their religious philosophy, they addressed the topics of politics and social issues. The path of restoration, a return to the pre-revolutionary situation, was rejected by them as unpromising. They criticized socialism for the introduction of forced brotherhood between people and radical denial of personality, and capitalism was unacceptable to them for the suppression and exploitation of the weak by the strong. The right way for Russia is what N. A. Berdyaev called “social personalism” and S. L. Frank called “social Christianity”. Their ideas coincided in the main thing: in affirming the absolute value of the human personality and mutual assistance (solidarity) between people regardless of class.

The “social Christianity” concept was known in Europe and had a long tradition of theoretical development and practical implementation (especially in the Catholic Church social teaching and practice). The most adequate embodiment of the “social Christianity” idea was seen in the corporate structure of society. In the 1930s, there were relatively successful attempts to implement this system in practice (Austria, Italy, Portugal). This aroused the most serious interest among Russian emigrant thinkers. They spoke approvingly of the corporate system, which they saw as a real prospect for post-Bolshevik Russia. At the same time, they did not idealize corporatism and were critical of the fascist regimes that practiced it.

Conclusions. In the conditions of the Second World War, the magazines “Put” and “Novy Grad” cease to exist. The topic of the corporate system is being withdrawn from the wide discussion by Russian emigration thinkers. At the same time, the ideas of “social Christianity” and corporatism were used by Christian Democrats in post-war Germany and Italy and during the creation of the EU. In Russia, the ideas of Russian religious philosophers were taken into account when developing the “Foundations of the Russian Orthodox Church social concept”. However, it is not yet necessary to talk about the full reception of their ideas by the Orthodox community. At the same time, the very experience of understanding and searching for the optimal structure of society on Christian principles, assuming the absolute value of the human personality and overcoming social antagonisms, seems extremely relevant and valuable. Especially when this happens in conditions of free competition between different religious and ideological systems. At the same time, both positive and negative experiences along the way are relevant and valuable.

Key words: Russian religious philosophy, Russian first waves post-revolutionary emigration, social Christianity, social personalism, “third way”, corporate system.

For citation: Burov, A. A. (2024). Religioznye mysliteli russkogo zarubezh'ya v mezhuvoennyj period: v poiskakh “tret'ego puti” [Religious thinkers of Russia abroad during the interwar period: In search of the “third way”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 215–235. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_215. EDN: PEEFBX

Введение

Оказавшиеся в изгнании русские христианские мыслители в своих поисках оптимального устройства общества старались избежать как недостатков капитализма (и связанных с ним формальной демократии и либерализма), так и социализма (как в его интернациональном, так и в национальном воплощении). Целью этих усилий можно назвать обретение того, что их современник и собеседник, выдающийся французский католический философ-неотомист Жак Маритен (1882–1973) назвал «средним» или «третьим путём». Так, в программном заявлении редакции журнала «Путь» сказано: «Капиталистическое общество не менее антихристианское, чем общество коммунистическое. Борьба буржуазного общества и социалистического общества не есть борьба добра и зла, – в ней выявляются лишь две формы зла. Подлинная же борьба есть борьба Христова и антихристового духа, который проявляется по внешности в полярно противоположных образах. И русский народ и весь мир вновь с небывалой остротой стали перед задачей до конца серьезно понять и принять христианство и осуществлять его действительно и реально в жизни не только личной, но и общественной. На развалинах буржуазного общества нужно строить общество христианское, нужно воспользоваться этим благоприятным положением, а не возрождать разложившееся антихристианское старое общество. Если же мы не будем христианской правды осуществлять в жизни, то антихристианские и антихристовы начала будут все более и более побеждать. В этом смысл нашей эпохи» [7, с. 8].

Работа интеллектуалов русской эмиграции велась в конкретном историческом контексте, который ставил перед ними определенные задачи. В 1920–30-е годы остроактуальной им представлялась проблема обустройства России после падения власти большевиков. По свидетельству видного представителя русской эмиграции Н. А. Струве, высказанному в личном общении автору этой статьи, эмигранты долгое время жили надеждой на скорое возвращение на Родину, «на чемоданах», которые разобрали только после войны. В 1920-е годы неизбежное перерождение большевистского режима в условиях НЭПа ожидалось со дня на день. А в 1930-е годы уничтожение «ленинской гвардии» во время Большого террора рас-

ценивалось как симптом скорого падения коммунистической власти. В этом контексте характерная для таких влиятельных эмигрантских организаций, как Русский Обще-Воинский Союз (РОВС), сосредоточенность исключительно на антибольшевистской борьбе и «непредрешенчество» в отношении дальнейшего общественного устройства России не поддерживались эмигрантами-интеллектуалами.

Содержание исследования

Можно выделить две группы мыслителей, которые (при всей оригинальности мышления каждого участника группы) в качестве духовной основы социальной деятельности рассматривали христианство, принимали революцию как свершившийся факт, не видели перспектив для реставрации прежнего строя и были уверены в невозможности вернуться к дореволюционной ситуации. Это деление условно и производится по возрастному принципу: на лиц старшего и младшего поколения. К старшей группе относятся представители «веховской» традиции (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, П. И. Новгородцев и др.). В эмиграции они объединились вокруг журнала «Путь». А к младшей группе – их более молодые коллеги, сплотившиеся вокруг журнала «Новый град» (Г. П. Федотов, И. И. Бунаков-Фондаминский, м. Мария (Скобцова), Ф. А. Степун и др.).

В центре дискурса мыслителей обеих групп находилась тема религиозно мотивированного социального действия. Они развивали восходящую ещё к Владимиру Соловьеву традицию мысли, с концептами «христианской общественности», «христианской политики» и «оцерковления жизни». Так, Ф. А. Степун в своей программной статье «О человеке “Нового града”» писал о «христианской политике». Злободневность этой темы виделась ему в контексте «борьбы за требуемое современностью христианское мировоззрение, за организацию живой, духовной, практической связи между христианством и современностью» [18, с. 11]. Для Степуна «дух христианской политики есть дух свободы, дух освобождения через истину».

Всем мыслителям этого круга было «одинаково присуще и дорого убеждение, что продолжительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой коренной связи есть несчастье и преступление»

[19, с. 19]. Все они подчеркивали особое значение человеческой личности, от нравственного и идейного здоровья которой зависит прочность общественных форм.

Лидеры «Пути» и «Нового града» пришли в религиозную философию из политики. Старшее поколение – из марксизма (за единственным исключением – П. И. Новгородцев был одним из основателей и руководителей партии конституционных демократов). Младшее поколение – из эсеров (кроме бывшего социал-демократа Г. П. Федотова). Вкус к социальной проблематике и воля к социальному действию были у них, что называется в крови.

Будущее своей Родины мыслители русской эмиграции связывали, прежде всего, с необходимостью её духовного преображения на основах христианской правды и тесного слияния социального идеала с требованиями христианской этики. По мнению яркого представителя первой волны эмиграции, одного из редакторов самого популярного эмигрантского журнала «Современные записки», активного эсера и глубоко верующего православного христианина Вадима Руднева, это была «попытка преодоления духовного разрыва, издавна существовавшего между русским социалистическим движением, с его традиционной безрелигиозностью и русским православием, традиционно чуждым социальным исканиям современности» [16, с. 505–506]. Основой являлось убеждение, что только «в христианстве могут быть органически объединены свобода личности и правда общежития».

Искомый «третий путь», альтернативный как социализму, так и капитализму, наиболее отчетливо обозначили Н. А. Бердяев и С. Л. Франк. Бердяев был «властителем дум» эмигрантской молодежи – потомков первой волны эмиграции: он пользовался огромным авторитетом среди членов пореволюционных эмигрантских организаций (евразийцы, младороссы, новопоколенцы, утвержденцы), возникших уже в условиях изгнания и состоявших, как правило, из молодых людей, оказавшихся в эмиграции в юношеском или детском возрасте. «Голос» этого поколения, яркий публицист и мыслитель русского зарубежья Владимир Сергеевич Варшавский, автор незаменимого источника по его истории – книги «Незамеченное поколение», свидетельствовал о том, чем для них была философия Н. А. Бердяева:

«Адамантом, солнцем мира его идей, было безоговорочное как в Евангелии, императивное, не требующее никаких доказательств утверждение верховной ценности человеческой личности. Всё написанное им в 30-х гг. вдохновлено убеждением, что человеческая личность не может быть средством ни для чего, даже для Бога» [6, с. 41].

Согласно Бердяеву, христианство несоединимо ни с капитализмом и присущим ему духом экономической и либеральной свободы, ни с коммунизмом. И «капиталистическое хозяйство существует совсем не для человека, не для личности», и «коммунистическое хозяйство существует совсем не для человека, не для личности»; более того, «личность существует для коммунистического хозяйства. Оно изменяет мотивацию хозяйственного труда, который становится социальным служением, но в отношении к человеческой личности оно совершенно подобно капиталистическому хозяйству. Это есть крайняя форма этатизма» [3, с. 52–53].

В присущей ему парадоксальной манере, Бердяев критикует социализм за «буржуазность»: «Социализм – плоть от плоти и кровь от крови буржуазно-капиталистического общества <...> Он духовно остается в той же плоскости. Социализм буржуазен до самой своей глубины и никогда не поднимается над уровнем буржуазного чувства жизни и буржуазных идеалов жизни. Он хочет лишь равной для всех, всеобщей буржуазности, <...> рационализированной и упорядоченной, излеченной от внутренней, подтачивающей ее болезни ...» [4, с. 150–151]. Другой пункт критики социализма – радикальное отрицание личности: «Метафизика социализма в преобладающих его формах совершенно ложна... Тоталитарный, интегральный социализм есть ложное мирозерцание, отрицающее духовные начала, обобществляющее человека до самой его глубины» [2, с. 126].

Что же в таком случае представляется мыслителю тем вариантом общественного устройства, которое для христианства привлекательнее капитализма и коммунизма, так как утверждает абсолютную ценность личности? По мнению Бердяева, «христианство соединимо лишь с социальным персонализмом» [3, с. 53]. Взгляд Бердяева на личность как абсолютную ценность всецело разделялся редакцией «Нового града», как следует из статьи Г. П. Федотова в 7-м номере журнала: «Ми-

росозерцание “социального персонализма” есть наше миро-
созерцание» [21, с. 81].

С. Л. Франк также был последовательным критиком социализма и рассматривал идею «христианского социализма», к которой «новоградцы» относились весьма сочувственно. Он настойчиво предлагал провести принципиальное различие между социализмом (как правовым строем) и социальными реформами. Согласно Франку, социализм несовместим с христианством, так как он «есть... замысел принудительного осуществления правды и братства между людьми; в качестве такового он прямо противоречит христианскому сознанию свободного братства во Христе». И далее, продолжая различение социализма и социальных реформ, он приходит к следующему выводу: «Идея же социальных реформ и социального законодательства состоит в том, что государство ограничивает хозяйственную свободу там, где она приводит к недопустимой эксплуатации слабых сильными» [24, с. 31]. Поэтому аналогом бердяевского «социального персонализма», как наиболее адекватного выражения «третьего пути», у Франка является «социальное христианство», а не «христианский социализм».

Критика социализма, не исключала частого употребления Н. А. Бердяевым, о. Сергием Булгаковым, Г. П. Федотовым и Ф. А. Степуном понятия «социализм» в положительном смысле. За что они подвергались в эмигрантской среде упрекам в про-советских симпатиях. Но если критика социализма и коммунизма продолжала линию, высказанную старшим поколением ещё в сборниках «Вехи» и «Из глубины», и её наличие у интеллектуалов, лишившихся по вине большевиков Родины, большинству слушателей и читателей понятна, то критика демократии выглядит на первый взгляд странно. Ведь именно западные демократии, прежде всего Французская республика и Веймарская Германия, предоставили убежище русским изгнанникам.

Для разрешения этого недоумения важно учитывать исторический контекст, в котором критиковали демократию Новгородцев в «Восстановлении святынь» (1926), Франк в «Крушении кумиров» (1924) и Бердяев в «Новом средневековье» и «Философии неравенства» (1923). Прежде всего, для них это было осмыслением собственного опыта национальной трагедии. Русские интеллектуалы пережили крушение всех

своих жизненных планов, связанных с надеждой на демократическое устройство Российского государства. Бенефициары Февраля 1917, они глубоко разочаровались в способности русских сторонников демократии успешно властвовать и бороться за власть. Справедливости ради надо отметить, что разочарование касалось не только демократического политического строя, но политической деятельности в целом.

В среде же их читателей, русских эмигрантов, было широко распространено мнение, что западные демократии предали белое движение, тайно поддерживав, и вскоре открыто признав власть большевиков. Слоганом, выразившим суть этого предательства, стала афористичная фраза, брошенная британским премьером Ллойд-Джорджем: «торговать можно и с людоедами». К началу 1930-х годов многие государства установили дипломатические отношения с СССР. Принятие Советского Союза в Лигу Наций (1934 г.) дало ему возможность, путем дипломатического давления на зарубежные правительства, в большей мере осложнить положение русской эмиграции в разных странах.

К этому добавилась всеобщая экономическая депрессия. В экономике демократических стран наступил небывалый ранее кризис, выразившийся в спаде производства, безработице, инфляции, обнищании масс. В результате умножились высылки русских эмигрантов и лишение их прав. Даже во Франции, которая в 1920-е годы приняла множество русских беженцев, в 1930-х годах, в условиях депрессии, поводом высылки могло быть нарушение правил дорожного движения. «Высланные подобным образом из страны не знали куда податься, поскольку другие европейские страны также не желали их принять, а переезд за океан был слишком сложным и дорогостоящим. Мы имеем свидетельство о многочисленных случаях, когда русские изгнанники арестовывались, переправлялись за границу, а власти соседних стран отказывались их принять, отсылая их обратно во Францию. Там их снова арестовывали, сажали в тюрьму, после чего события вновь развивались по тому же сценарию» [15, с. 42].

Кроме того, в 1930-е годы демократия повсеместно переживала политический институциональный кризис. К 1938 г. менее половины европейских стран имели парламенты (из них лишь две крупных страны: Великобритания и Франция) – в остальных установились авторитарные диктатуры. Народы

настолько устали от хаоса, что выбирали диктатуру добровольно – как, например, в Германии. В прибалтийских странах в эти годы установились жесткие авторитарные режимы и были введены дискриминирующие законы против русского меньшинства с целью его ассимиляции, было закрыто много русских школ, в Латвии было запрещено РСХД; в еще более насильственных формах это происходило в Польше и Румынии.

Всё это признавали сами же демократические деятели, в том числе многие эмигранты – активные участники Февральской революции. Таким образом, критика демократии «веховцами» легла в эмиграции на подготовленную почву.

П. И. Новгородцев критиковал деятелей Февральской революции – русских последователей западной демократии. Он писал, что в лице Февраля «потерпело жесточайшее поражение» представление русских либералов – что мол, «стоит только свергнуть старую власть, и народ проявит свое совершенство и осуществит идеал всеобщего счастья» [12, с. 60]. При этом он указывал на тесную связь Февраля и Октября 1917-го: «Кн. Львов, Керенский и Ленин связаны между собой неразрывной связью. Кн. Львов так же повинен в Керенском, как Керенский в Ленине. Если сравнивать этих трех деятелей революции, последовательно возглавлявших революционную власть, по характеру их отношения к злему началу гражданской войны, то это отношение можно представить в следующем виде. Система бесхитростно-непротivления злу, примененная кн. Львовым в качестве системы управления государством, у Керенского обратилась в систему потворства злу, прикрытого фразами о “сказке революции” и о благе государства, а у Ленина – в систему открытого служения злу, облеченную в форму беспощадной классовой борьбы и истребления всех, не угодных властвующим» [12, с. 58].

«Крушение кумиров» – так назвал С. Л. Франк свою книгу, в которой проанализировал в том числе крушение иллюзий относительно «прогрессивности» западной демократической идеологии с ее безрелигиозной политикой, культурой, моралью. С удивлением обнаруживал он несовместимость своей творческой задачи с господствующим духом на Западе: «Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло

раньше учиться, мы... с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему, и что даже, наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество. Мы по крайней мере уже тем опередили его, что у нас меньше осталось иллюзий и призрачных верований» [23, с. 40].

Бердяев в «Новом средневековье» высказывался со свойственной ему категоричностью: «Секулярная демократия означает отпадение от онтологических основ общества, отпадение общества человеческого от Истины. Она хочет политически устроить человеческое общество так, как будто Истины не существовало бы» [1, с. 85]. И вообще: «Органическая воля народа не может быть арифметически выражена, она не обнаружима никаким подсчетом голосов <...> Демократия признает суверенным и самодержавным народ, но народа она не знает, в демократиях нет народа. То оторванное человеческое поколение очень краткого отрывка исторического времени, исключительно современное поколение и даже не все оно, а какая-то часть его, возомнившая себя вершительницей исторических судеб, не может быть названо народом. Народ есть великое историческое целое, в него входят все исторические поколения, не только живущие, но и умершие, и отцы и деды наши. Воля русского народа есть воля тысячелетнего народа, который через Владимира Св. принял христианство, <...> который выдвинул великих святых и подвижников и чтит их, создал великое государство и культуру <...> Самомнение и самоутверждение современного поколения, превозношение его над умершими отцами и есть коренная ложь демократии. Это есть разрыв прошлого, настоящего и будущего, отрицание вечности, поклонение истребляющему потоку времени» [1, с. 88–89].

Интересно созвучие критики демократии и парламентаризма у Новгородцева, Франка и Бердяева с критикой этих явлений общественной жизни у славянофилов и К. П. Победоносцева. Таким образом, «веховцы», неожиданно, оказались внутри традиции русской критики демократии. При этом значительно повышая градус критики. Как обратил внимание ещё В. Варшавский: «Даже восклицание Леонтьева: “О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О треклятый прогресс!” – звучит почти спокойно по сравнению с ненавистью, с какой Бердяев говорит о демократии в “Новом средневековье”. Современные

демократии явно вырождаются и никого уже не вдохновляют. <...> Свободы в обществах недемократических может быть больше, чем в демократических, с их только формальной “мнимой” свободой. Во всяком случае, в “Новом средневековье” он говорит о молодом тогда фашизме с несравненно большим сочувствием, чем о демократии, веря в его революционный и созидательный характер... Всё вообще лучше, чем демократия, даже большевистская “сатанократия”» [6, с. 42, 44].

Надо отметить, что позиция критиков капитализма и социализма была почти неязвима. Недостатки того и другого общественного строя были очевидны. А «социальный персонализм» Бердяева как общественный строй не имел своего исторического воплощения. Он существовал в основном в головах своего создателя и его сторонников, т. е. был одним из утопических проектов, совершенно недостижимых для критики. Любое критическое замечание можно было успешно парировать в ответ тем, что, мол, критик что-то важное не понял или упустил в предлагаемой концепции.

Идея «социального христианства» была значительно ближе к реальности. Над её воплощением уже в XIX веке трудились церковные и общественные деятели (епископ В. Э. фон Кеттелер, кардинал Г. Э. Мэннинг). Особое внимание этой теме уделяли создатели социального учения Католической церкви. Так, авторы энциклики Папы Римского Льва XIII «*Rerum Novarum*» от 15 мая 1891 года, осудившей как капитализм, так и социализм, видели наиболее адекватное воплощение социального христианства в таком общественном строе как корпоративизм. Эта же линия была продолжена и авторами энциклики Папы Римского Пия IX «*Quadragesimo Anno*» от 15 мая 1931 года.

Что же представлял собой *корпоративизм*? Самое распространенное понимание термина «корпорация» – это некое объединение людей, подобное гильдии, союзу или товариществу, имеющих общие духовные, сословные или профессиональные интересы. Реально существующая корпорация может возникнуть только добровольно, на началах взаимного доверия, уважения и даже любви. Внутри корпорации устанавливаются иногда отношения, сильно напоминающие родственные. В нормально функционирующей корпорации человек себя чувствует свободным и защищенным, как в хорошей семье.

Изначально внимание теоретиков корпоративизма сосредотачивалось преимущественно на общественных организациях, объединяющих работников и собственников частных предприятий из определённого сектора экономики для координации действий и разрешения конфликтов между наемными служащими и собственниками предприятий. «Корпорация» в данном контексте означает объединение людей в зависимости от характера их социального служения (например, возможны корпорации работников промышленности, сферы образования, медицины, сельского хозяйства и т. д.) – вне зависимости от конкретных специальностей занятых в этих отраслях работников. В одну и ту же корпорацию могут входить кассиры, слесари, инженеры, управленцы. Такая корпорация вырастает из отраслевых профсоюзных организаций. Однако она не только стремится согласовать интересы людей, занятых внутри своей отрасли. Теоретики корпоративизма рассматривают государство как совокупность таких экономических корпораций, которые стремятся гармонизировать жизнь всей страны – вплоть до законодательного уровня (особая палата в парламенте).

В подобных корпорациях их теоретики видели более естественную, органичную структуру общества, чем партия или класс: корпорации выполняют в обществе такие же полезные и необходимые функции, как органы одного тела. Странники корпоративизма надеялись, что выделение таких естественных структур и осознание их взаимопольности (солидарности) поможет преодолеть классовые противоречия и порожденную ими общественную несправедливость. Причем иным способом, нежели социализм с его насильственными методами и стремлением к уравнению. Важнейшими принципами для корпоративизма являются, с одной стороны, отрицание классовой борьбы как самоубийственного раскола нации, с другой, также и отрицание атомизации нации в либеральной демократии. Корпоративизм виделся как экономическая демократия, органически вырастающая и опирающаяся на широкую народную основу. Считалось, что корпоративная система преодолевает социализм и либерализм и создает новый синтез.

Преодоление классового антагонизма при корпоративизме мыслилось его теоретиками за счет правильного распределения прав и обязанностей – именно в этом заключается

справедливость, а не в обязательном равенстве. Неравенство людей – естественно по их природе и неизбежно, если уважать их свободу и индивидуальность. Поэтому, в отличие от принудительного равенства при социализме, при корпоративизме государство должно обеспечить лишь равенство граждан перед законом и равенство возможностей. Но, в отличие от классового общества, дальнейшее неравенство людей должно основываться лишь на их личных качествах и личном труде, а не на привилегиях, связанных с происхождением, коррупцией или эксплуатацией других.

К 1930-м годам имели место отчетливые попытки реализации общественного устройства на началах корпоративизма в Италии, Австрии и Португалии. В Австрии «конституция канцлера Дольфуса покоится на католической идеологии»; он открыто «опирал свой корпоративный строй на папскую энциклику “Qadragesimo anno”» [9, с. 120], т. е. по существу на социальное учение Католической церкви. По тому же пути шёл христианский корпоративизм в Португалии и, чуть позже, в Испании. Сотрудничавший в «Пути», близкий к «веховцам» религиозный мыслитель русской эмиграции А. В. Карташев даже после Второй мировой войны именно об этих странах писал как о «неожиданном и новом факте возрождения в новых формах христианского государства <...> Здесь душой всех реформ стала христианская идеология» [11, с. 61].

Русские эмигранты очень внимательно следили за происходящим в окружающем их мире. И с большим интересом относились к корпоративизму, хотя нельзя сказать, что они некритически воспринимали его положения, особенно содержащиеся в социальном учении Католической церкви. Однако, при всех оговорках именно в корпоративизме они видели наиболее адекватное воплощение социального христианства.

П. И. Новгородцев обратил внимание на корпоративизм ещё в дореволюционной России. Он писал о нём в монографии «Об общественном идеале». Труд первоначально вышел отдельными частями в журнале «Вопросы философии и психологии» в период с 1911 по 1917 гг., затем издан отдельной книгой в Киеве в 1919-м и, наконец, переиздан в существенно доработанном виде в эмиграции. При этом высказывания о корпоративизме переходили из издания в издание в неизменном

виде. В монографии, в целом посвященной критике социализма и анархизма как политико-правовых учений, Новгородцев анализирует в частности французский синдикализм. Отделяя присущие синдикализму «фантазии и утопии», он находит в нём «отражение одного очень важного общественного явления, которое основано на развитии в современной жизни *корпоративного начала* (курсив мой – А.Б.)» [13, с. 462]. Сущность данного явления заключается в том, что в качестве основного принципа организации общественной жизни выдвигается принцип профессионального федерализма, распределяющий всех граждан по профессиям и корпорациям. При этом данное выдвижение имеет ярко выраженный персоналистический смысл: «Высшей санкцией этих стремлений признается желание утвердить, опираясь на могущество профессиональных соединений, достоинство человеческой личности <...> Не узкие материальные выгоды, а нравственное освобождение личности рабочего от стоящей над ним иерархии, от произвола и гнета принудительной власти хозяев, – вот что ставится в качестве конечной цели этого профессионального движения» [13, с. 462]. В этом Новгородцев видит «общечеловеческий и прогрессивный мотив».

Даже такие постоянные и непримиримые оппоненты как И. А. Ильин и Н. А. Бердяев обнаруживали в отношении корпоративизма определенное единство. Ильин указывал на естественность и органичность корпоративизма: «Корпорация строится снизу вверх равноправными членами: это есть осуществленное самоуправление»; при этом корпорация свободна от недостатков коллективизма, подавляющего личность. «Каждый участник её есть полномочный член целого, решающий о своём участии в корпорации, о её целях и задачах, о её уставе и правлении» [10, с. 310]. Сходно с ним писал Бердяев: «Личность должна быть более социальной в хорошем смысле и менее социальной в дурном смысле, то есть социальной из свободы, а не социальной из детерминизма и рабства»; и далее, описывая условия этой «социальности в хорошем смысле», он приводит, по-существу, формулу корпоративного строя: «Мир должен был бы состоять из трудовых общин, духовно скрепленных и объединенных в федерацию» [2, с. 134].

Выход из кризиса, в котором оказались современные им демократические институты, эмигрантские мыслители видели

во внедрении в политическую жизнь начал корпоративизма. «Политические парламенты, выродившиеся говорильни, будут заменены деловыми профессиональными парламентами, собранными на основаниях представительства реальных корпораций, которые будут не бороться за политическую власть, а решать жизненные вопросы, решать, например, вопросы сельского хозяйства, народного образования и т. п., по существу, а не для политики» [1, с. 39].

Г. П. Федотов видел перспективу выхода из кризиса в замене умирающей, по его мнению, «партийной демократии» «неодемократией» или «корпоративной демократией». Политические партии должны были уступить место профессиональным организациям. «Политические партии со своими традициями, укorenившимся консерватизмом борьбы, слишком далеки от производственного процесса, и в эпоху, когда производственные проблемы заслоняют все поле зрения, должны уступить место профессиональным организациям <...> Все это объясняет рост корпоративной идеи в государственном праве нашего времени» [22, с. 31]. Он считал, что «формой новой демократии призвана стать демократия корпоративная или синдикальная <...> Современный человек из всех социальных связей сохранил и развивает преимущественно связи профессионально-корпоративные. Профессиональная структура является единственным наследником, которому умирающая партийная демократия может передать свое наследство» [20, с. 23].

По мысли авторов «Пути» и «Нового града» корпоративизм предполагает особую роль труда в обществе. Труд, как преобразование мира, как сотворчество человека Богу, а не продаваемый товар или услуга, как в буржуазном обществе, – одна из главных тем социальной философии С. Н. Булгакова. Созвучно этой идее писал Ф. А. Степун: «Рациональное хозяйствование только тогда праведно, когда хозяйственный труд не расхищает, а строит как душу трудящегося человека, так и образ преобразяемой трудом земли. Праведен всякий труд только таящимся в нём творчеством. Сущность же творчества в раскрытии личности творца на путях *оличения* обрабатываемого материала» [17, с. 24].

В осмыслении труда, как сотворчества Богу и преобразования мира заключается сущность «христианской трудовой

теории». Этот же смысл заключен в понятии «новый трудовой строй», которое часто встречается в текстах социальных мыслителей 1930-х гг. и в котором, согласно Г. П. Федотову, не капитал, а «труд становится мерилom социальных ценностей и ложится в основу социальной иерархии». Продолжая эту мысль далее он пишет: «Если в феодальном и патриархальном обществе аристократия основывала свое право на землевладении (и военной доблести), в капиталистическом – на денежной собственности (и таланте), то в рабочем создается аристократия, основанная на труде (и творчестве)» [22, с. 29].

И. И. Бунаков-Фондаминский предлагал в качестве одного из вариантов названия корпоративного строя – «трудовой». [5, с. 36, 38.] Ещё определённое высказывался по этому поводу Г. П. Федотов: «весь смысл корпоративного государства – в осуществлении трудового социального строя» [20, с. 24]. Отсюда же происходят и названия таких известных эмигрантских организаций как Национально-Трудовой Союз Нового Поколения (НТСНП) и Российское Трудовое Христианское Движение (РТХД).

Интерес к корпоративизму в русской эмигрантской среде не носил чисто теоретический характер. Практической попыткой следования корпоративной идее в самом Русском Зарубежье стало Русское Трудовое Христианское Движение. Учреждено оно было в 1931 году в Швейцарии, со штаб-квартирой в Женеве. Председатель – Александр Ильич Лодыженский (1890–1954), генеральный секретарь – Борис Александрович Никольский (1885–1969). К 1934 году распространилось в других странах русского рассеяния. Насчитывало до 5 000 членов. Выпускало ежемесячное периодическое издание «Новый путь». Было устроено по принципу конфедерации. Образцом послужили католические и протестантские корпоративистские движения. Пользовалось их поддержкой, было частью международного Трудового Христианского Движения, как независимая православная ветвь. В ближайшей перспективе боролось за улучшение условий труда, в глобальной – стремилось к установлению общественного порядка, основанного на принципах сотрудничества между классами (солидарности).

Реальные исторические попытки воплощения корпоративной структуры общества в 1920–30-е годы, кроме Австрии, Италии и Португалии, были предприняты в Испании и отчасти

Германии. Что во многом вызвало отождествление корпоративизма с фашизмом. Не секрет, что фашизм, в особенности итальянский, привлекал пристальное внимание русских эмигрантов. Прежде всего, потому что он остановил большевизацию Европы, разгромив в своих странах коммунистические партии, и заняв решительно антикоминтерновскую антикоммунистическую позицию, как во внутренней, так и во внешней политике, в отличие от «торговавших с людоедами» западных демократий. Кроме того, в начале 1930-х годов это общественно-политическое движение ещё не успело проявить свою антигуманную сущность в полной мере.

Однако, абсолютное большинство русских христианских философов отнеслось к фашизму изначально критически. Прежде всего, для русских эмигрантов был категорически неприемлем расизм немецкого национал-социализма, который проник и в Италию. Фашизм критиковали за отступление на практике от важнейших принципов корпоративизма. В действительности корпорации чаще всего создавались не снизу, а правящей партией сверху. Аналогично сверху была создана целая сеть общественных организаций. Затем, фашизм критиковали за фактическое обожествление государства, за неумение разрешить противоречие между свободным следованием человека высшим ценностям и государственным принуждением его к этому. И наконец, фашизм критиковали за утилитарный подход к Церкви, как к инструменту для достижения безопасности и благополучия нации.

Для русского зарубежья идеология фашизма не была ни идеалом, ни табу, но предметом для анализа и изучения. Дух ее оказался ему чужд и неприемлем. «Как бы ни относиться к попытке Третьего Рейха создать внеклассовое, но корпоративное общество, она бесспорно, заслуживает серьезного и объективного изучения» [8, с. 81]. «Свое отрицательное принципиальное отношение к гитлеровскому режиму редакция “Нового града” установила в предыдущем номере. Никакие социальные достижения не могут искупить преступлений перед духом, свободой и культурой. Но, конечно, многое из социальных экспериментов современных тираний войдет в трудовое общество будущего», – полагала редакция «Нового града» в 1934 году [14, с. 81].

Хронологические рамки нашего исследования имеют верхней границей время начала Второй мировой войны. В 1939 г.

выходит последний номер «Нового града», в 1940 г. прекращается выпуск «Пути». Во время войны погибает в нацистском концлагере И. И. Бунаков-Фондаминский (1942), умирают о. С. Булгаков и П. Б. Струве (1944). Вскоре после войны уходят из жизни, разбросанные по разным странам и даже континентам Н. А. Бердяев (1948, Франция), С. Л. Франк (1950, Великобритания) и Г. П. Федотов (1951, США). Так завершается период зарубежной эмигрантской русской религиозной философии.

Выводы

После Второй мировой войны идея корпоративного устройства общества в основном уходит из широкого академического и общественного обсуждения. Корпоративизм, как и другие идеи, характерные для движений консервативной мысли 1920–30-х годов, оказывается во многом отвергнут. Однако в послевоенных Федеративной республике Германии и Итальянской республике по большей части у власти находятся идейно близкие «веховцам» христианские демократы. Для немецких христианских демократов характерна идеология с сильной корпоративной составляющей. Согласно современному германскому законодательству, правительство, профсоюзы и парламент, по сути, представляют собой гармонизированные корпорации профессионалов, которые не противостоят друг другу, а действуют совместно и согласованно во имя одной общей цели – экономического и духовного процветания народа.

В Католической церкви линия энциклик «*Rerum Novarum*» и «*Quadragesimo Anno*» после войны была продолжена энцикликами «*Mater et Magistra*» (Иоанна XXIII, 1961), и «*Centesimus Annus*» (Иоанна-Павла II, 1991), приуроченных соответственно к 70-летию и 100-летию «*Rerum Novarum*». Папой Иоанном XXIII в его энциклике был отмечен возврат к политике христианской демократии в послевоенной Европе. Приверженность ранее заявленным идеалам подтвердил и Папа Иоанн-Павел II. В его энциклике кратко рассказывается о проделанном христианскими демократами пути, описывается современное состояние дел и даются рекомендации для решения назревших проблем. Правда, нужно учесть, что энциклика вышла во время крушения коммунизма; поэтому папа высказался в пользу капитализма, но с оговорками: капитализма, который бы не нарушал права человека.

Как обстоит дело с наследием религиозных философов русской эмиграции в нынешней России? За последние десятилетия их книги издавались и переиздавались многочисленными тиражами. Однако, нельзя сказать, что сами идеи мыслителей Русского Зарубежья оказались востребованы как Церковью, так и обществом. Если эти идеи и получили отклик, то очень избирательно и, как правило, по политическим причинам. Это видно на примере работы над Основами социальной концепции РПЦ: «канонизировали» идеи и личность философа-монархиста Ивана Ильина, причем вне контекста и истоков, без которых они в действительности непонятны. В тоже время нельзя сказать, что идеи русской религиозной философии были восприняты и вошли внутрь православного церковного сообщества в России. Для архаизированного религиозного сознания, доминирующего в этой среде, выработанные на религиозно-философской основе сложные формы рациональности оказались неприемлемы. С другой стороны, в научной среде по отношению к трудам мыслителей русской эмиграции преобладает академический интерес. Это объясняется отчасти тем, что в русской религиозной философской традиции в принципе, и в «веховской традиции» в частности, нельзя найти набора готовых апологетических ответов на актуальные вызовы, стоящие перед Церковью и обществом в современной России.

В настоящее время мы живём в другой исторической реальности. Многие конкретные аргументы философов русской эмиграции сейчас не работают. Адекватная актуализация их мысли в контексте современных общественных идей и дискуссий требует значительных усилий. В то же время, сам опыт осмысления и поиска оптимального устройства общества на христианских началах, предполагающего абсолютную ценность человеческой личности и преодоление социальных антагонизмов, представляется крайне актуальным и ценным. Особенно, когда это происходит в условиях свободной конкуренции между различными религиозными и мировоззренческими системами. При этом актуален и ценен как позитивный, так и негативный опыт на этом пути.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Новое средневековье. – М.: Директ-Медиа, 2008. – 114 с.

2. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
3. Бердяев Н. А. О социальном персонализме // Новый град. – Париж, 1933. – № 7. – С. 44–60.
4. Бердяев Н. А. Философия неравенства. – Берлин: Обелиск, 1923. – 246 с.
5. Бунаков И. (Фондаминский И. И.) Два кризиса // Новый град. – Париж, 1932. – № 2. – С. 28–38.
6. Варшавский В. С. Незамеченное поколение. – М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына: Русский путь, 2010. – 544 с.
7. Духовные задачи русской эмиграции // Путь. – Париж, 1925. – № 1. – С. 3–8.
8. Ижболдин Б. С. Германский национал-социализм // Новый град. – Париж, 1934. – № 8. – С. 63–81.
9. Ижболдин Б. С. Корпоративный строй в учении Отмара Шпана и его школы // Новый град. 1936. – № 11. – С. 111–120.
10. Ильин И. А. О сильной власти // Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. Т. I – Париж: Издание Русского Обще-Воинского Союза, 1956. – 346 с.
11. Карташев А. В. Воссоздание Святой Руси. – Париж: Издание Особого Комитета, 1956. – 251 с.
12. Новгородцев П. И. Восстановление святынь // Путь. – Париж, 1926. – № 4. – С. 54–71.
13. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 640 с.
14. Примечание редакции // Новый град. – Париж, 1934. – № 8. – С. 81.
15. Раев М. Россия за рубежом. – М.: Прогресс-Академия, 1994. – 296 с.
16. Руднев В. В. Новый град. Кн. I-ая, под ред. И. Бунакова, Ф. Степуна и Г. Федотова. Париж, 1931 // Современные записки. – 1932. – Кн. XLVIII. – С. 505–509.
17. Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // Новый град. – Париж, 1934. – № 8. – С. 15–27.
18. Степун Ф. А. О человеке «Нового града» // Новый град. – Париж, 1932. – № 3. – С. 6–20.
19. Струве П. Б. Предисловие издателя // Из глубины: Сб. статей о русской революции. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 19.
20. Федотов Г. П. Наша демократия // Новый град. – Париж, 1934. – № 9. – С. 11–25.
21. Федотов Г. П. Ответ Н. А. Бердяеву // Новый Град. – Париж, 1933. – № 7. – С. 81–89.
22. Федотов Г. П. Что такое социализм? // Новый град. – Париж, 1932. – № 3. – С. 21–33.
23. Франк С. Л. Крушение кумиров. – Берлин: YMCA PRESS, 1924. – 104 с.
24. Франк С. Л. Проблема «христианского социализма» // Путь. – Париж, 1939. – № 60. – С. 18–32.

References

1. Berdyaev, N. A. (2008) *Novoe srednevekov'e* [New Middle Ages]. Moskva: Direct-Media. (In Russian).
2. Berdyaev, N. A. (1995) *O rabstve i svobode cheloveka* [About slavery and human freedom]. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moskva: Respublika. (In Russian).
3. Berdyaev, N. A. (1933) *O sotsial'nom personalizme* [On social personalism]. *Novyj grad – New Sity*. No. 7. Pp. 44–60. (In Russian).
4. Berdyaev, N. A. (1923) *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Berlin: Obelisk. (In Russian).
5. Bunakov (Fondaminskij), I. I. (1932). *Dva krizisa* [Two crises]. *Novyj grad – New Sity*. No. 2. Pp. 28–38. (In Russian).
6. Varshavsky, V. S. (2010) *Nezamechennoe pokolenie* [The unsung generation]. Moskva: Alexander Solzhenitsyn House of Russian Abroad; Russian Way. (In Russian).
7. *Dukhovnye zadachi russkoj emigratsii (1925)* [Spiritual tasks of Russian emigration]. *Put' – Way*. No. 1. Pp. 3–8. (In Russian).
8. Izhboldin, B. S. (1934) *Germaniskij national-sotsializm* [German National Socialism]. *Novyj grad – New Sity*. No. 8. Pp. 63–81. (In Russian).

9. Izhbaldin, B. S. (1936) Korporativnyj stroj v uchenii Otmara Shpana i ego shkoly [Corporate system in the teachings of Otmar Shpan and his school]. *Novyj grad – New Sity*. No. 11. Pp. 111–120. (In Russian).
10. Il'yin, I. A. (1956) O sil'noj vlasti [About strong power]. *Nashi zadachi. Stat'i 1948–1954. Tom I* [Our tasks. Articles 1948–1954. Vol. I] Paris: ROVS [Russian General Military Union]. (In Russian).
11. Kartashev, A. V. (1956) *Vossozdanie Svyatoj Rusi* [Recreation of Holy Rus']. Paris: Publication of the Special Committee. (In Russian).
12. Novgorodtsev, P. I. (1926) Vosstanovlenie svyatyn' [Restoration of shrines]. *Put' – Way*. No. 4. Pp. 54–71. (In Russian).
13. Novgorodtsev, P. I. (1991) *Ob obshchestvennom ideale* [About the social ideal]. Moskva: "Pressa". (In Russian).
14. Primechanie redaktcii (1934) [Editor's note]. *Novyj grad – New Sity*. No. 8. Pp. 81. (In Russian).
15. Raev, M. (1994) *Rossiya za rubezhom* [Russia abroad]. Moskva: Progress-Academiya. (In Russian).
16. Rudnev, V. V. (1931) *Novyj grad. Kniga I* [New city. Book I] ed. I. Bunakov, F. Stepun and G. Fedotov. Paris, 1931. *Sovremennye zapiski* [Modern Notes]. Paris, Book XLVIII. Pp. 505–509. (In Russian).
17. Stepun, F. A. (1934) Ideya Rossii i formy ee raskrytiya [The idea of Russia and the forms of its disclosure]. *Novyj grad – New Sity*. No. 8. Pp. 15–27. (In Russian).
18. Stepun, F. A. (1932) O cheloveke "Novogo grada" [About the man of the "New city"]. *Novyj grad – New Sity*. No. 3. Pp. 6–20. (In Russian).
19. Struve, P. B. (1990) Predistovioe izdatelya [Publisher's foreword]. *Iz glubiny* [From the depths]. Moskva: Moscow univ. press. (In Russian).
20. Fedotov, G. P. (1934) *Nasha demokratiya* [Our democracy]. *Novyj grad – New Sity*. No. 9. Pp. 11–25. (In Russian).
21. Fedotov, G. P. (1933) Otvet N. A. Berdyaevu [Answer to N. A. Berdyaeu]. *Novyj grad – New Sity*. No. 7. Pp. 81–89. (In Russian).
22. Fedotov, G. P. (1932) Chto takoe sotsializm? [What is socialism?]. *Novyj grad – New Sity*. No. 3. Pp. 21–33. (In Russian).
23. Frank, S. L. (1924) *Krushenie kumirov* [The collapse of idols]. Berlin: YMCA PRESS. (In Russian).
24. Frank, S. L. (1939) Problema "khristianskogo sotsializma" [The problem of "Christian socialism"]. *Put' – Way*. No. 60. Pp. 18–32. (In Russian).

Об авторе

Буров Александр Анатольевич, старший научный сотрудник, Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0005-6644-8937, e-mail: aburov68@gmail.com

About the author

Aleksander A. Burov, Senior Researcher, History of Religion State Museum, Sankt-Petesburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0005-6644-8937, e-mail: aburov68@gmail.com

Поступила в редакцию: 15.12.2023
Принята к публикации: 30.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 15 December 2023
Accepted: 30 January 2024
Published: 22 March 2024

Научно-атеистическая работа в системе политико-идеологических отношений советского общества

В. А. Курилов

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

Введение. В статье проводится анализ процесса бюрократизации научно-атеистической деятельности в Советском Союзе во второй половине XX в. На основании архивных источников раскрываются функции советской системы атеистического воспитания, а также основные причины неэффективности научно-атеистического проекта в Советском Союзе.

Содержание. На основе разнообразных исторических источников доказываемая непосредственную связь идеологической работы с развитием стратификации общества в Советском Союзе второй половины XX в. Исследуется функционирование партийно-государственных идеологических учреждений в ходе управления духовной жизнью советского общества. На примере атеизации общественного сознания эксплицируется охранительная роль марксистско-ленинской идеологии в целом и научно-атеистической пропаганды в частности. Выявляются коренные причины неэффективности атеистического воспитания в советском обществе. Объясняется развитие противоречия между идеологией КПСС и политикой Советского государства в сфере свободы совести. Доказывается взаимосвязь утраты политического авторитета правящей партии и вынужденного сворачивания системы атеистического воспитания.

Выводы. Формирование и развитие системы атеистического воспитания в Советском Союзе было вызвано не насущной общественной необходимостью, а желанием партийной бюрократии, её идеологического аппарата форсировать процессы секуляризации общественного и индивидуального сознания. Волонтеристское формирование атеистических убеждений вне связи с действительными закономерностями развития религиозного сознания привело к индифферентизму, а в некоторых случаях и к открытому сопротивлению социальных общностей, несогласных с духовным диктатом структур власти. Нарастало противоречие между прагматическими задачами государственного управления и догмами партийной идеологии. Научный атеизм являлся подсистемой «научной идеологии» марксизма-ленинизма и выполнял охранительную функцию интересов правящей политической элиты «верхнего эшелона» партийно-государственной бюрократии. Формализация действий партийного аппарата по преодолению религии привела к противоположному результату – бюрократизации научного атеизма и утрате его эффективности.

Ключевые слова: партийно-государственная бюрократия, бюрократизация научно-атеистической работы, советская система атеистического воспитания.

Для цитирования: Курилов В. А. Научно-атеистическая работа в системе политико-идеологических отношений советского общества // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 236–260. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_236. EDN: GNLDLG

Scientific-atheistic Work in the Soviet Society Political-ideological Relations System

Viktor A. Kurilov

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

Introduction. The article analyzes the process of bureaucratization of scientific atheistic activity in the Soviet Union in the second half of the twentieth century. Based on archival sources, the functions of the Soviet system of atheistic upbringing are revealed, as well as the main reasons for the ineffectiveness of the scientific atheistic project in the Soviet Union.

Content. Based on various historical sources, the author proves the direct connection of ideological work with the development of the society stratification in the Soviet Union in the second half of the twentieth century. The article examines the functioning of party-state ideological institutions in the course of managing the Soviet society spiritual life. Using the example of the atheization of public consciousness, the protective role of Marxist-Leninist ideology in general and scientific atheistic propaganda in particular is explicated. The root causes of the ineffectiveness of atheistic activity in Soviet society are revealed. The development of the contradiction between the ideology of the CPSU and the policy of the Soviet state in the field of freedom of conscience is explained. The relationship between the loss of the ruling party political authority and the forced curtailment of the atheistic education system is proved.

Conclusions. The formation and development of the atheistic upbringing system in the Soviet Union was caused not by an urgent social necessity, but by the desire of the party bureaucracy and its ideological apparatus to force the processes of secularization of public and individual consciousnesses. The voluntaristic formation of atheistic beliefs, out of connection with the actual laws of the development of religious consciousness, led to indifferentism, and in some cases to the open resistance of social communities that disagree with the spiritual dictates of power structures. The contradiction between the pragmatic tasks of public administration and the dogmas of party ideology was growing. Scientific atheism was a subsystem of the "scientific ideology" of Marxism-Leninism and performed a protective function of the interests of the ruling political elite of the "upper echelon" of the party-state bureaucracy. The formalization of the actions of the party apparatus to overcome religion led to the opposite result – the bureaucratization of scientific atheism and the loss of its effectiveness.

Key words: party and state bureaucracy, bureaucratization of scientific and atheistic work, the Soviet system of atheistic upbringing, atheistic propaganda, scientific atheism, atheization of public consciousness.

For citation: Kurilov, V. A. (2024) Nauchno-ateisticheskaya rabota v sisteme politiko-ideologicheskikh otnoshenij sovetetskogo obshchestva [Scientific-atheistic Work in the Soviet Society Political-ideological Relations System]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 236–260. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_236. EDN: GNLDLG

Введение

Целью данной статьи является анализ бюрократизации научно-атеистической работы в Советском Союзе во второй половине XX в. как неизбежного следствия всей организации идеологической системы КПСС. Для понимания этого процесса необходимо эксплицировать специфические особенности сложносоставного совокупного субъекта атеистического воспитания, главный контингент которого представлял идеологический аппарат КПСС.

К исследованию этой темы отечественные и зарубежные авторы подступали неоднократно и следует ожидать продолжения таких изысканий¹. Однако наибольший интерес чаще всего вызывала репрессивная сторона форсированной атеизации советского общества. В то же время явно недостаточно внимания уделяется аналитике устройства и механизмов реализации научно-атеистической деятельности с точки зрения мотивов и настроений идеологического аппарата, осуществившего эту деятельность.

Содержание исследования

Духовная жизнь советского общества второй половины XX в. развивалась в условиях целенаправленного воздействия партийных идеологических учреждений и государства, которое заключалось в создании разветвленной системы организаций, управляющих процессом формирования «нового человека» – сознательного строителя коммунистического общества.

Методом воздействия на мировоззренческие и общественные умонастроения была идеологическая работа. Её содержание определял Отдел пропаганды и агитации в аппарате ЦК КПСС и санкционировали высшие партийные органы. Декларированная цель идеологической работы – формирование научного мировоззрения, каковым

¹ См: Митрохин Н. (1) Советские специалисты по религии как социальная общность и аппарат ЦК // Человек и личность как предмет исторического исследования. Международный коллоквиум: научные доклады. [Препринт]. – СПб., 2010. – С. 346–347; (2) «Ответственный работник ЦК КПСС» Владимир Сапрыкин: карьера одного советского профессионального атеиста // Человек и личность в истории России, конец XIX–XX век: материалы международного коллоквиума. СПб.: Нестор-История, 2012. С. 613–626; Humphrey C. The “Creative Bureaucrat”: Conflicts in the Production of Soviet Communist Party Discourse // Inner Asia. 2008. Vol. 10. No. 1. P. 5–35; Luehrmann S. The Modernity of Manual Reproduction: Soviet Propaganda and the Creative Life of Ideology // Cultural Anthropology. 2011. Vol. 26. No. 3. P. 363–388; Bercken, William van den. Ideology and atheism in the Soviet Union. – Utrecht: De Gruyter, 2019.

полагалось мировоззрение марксистско-ленинское¹. Соответствующие этой цели директивные документы служили основой комплекса идеологических, организационных и административных мероприятий во всех союзных республиках, с учётом региональных особенностей на местах.

Развитие стратификации советского общества, отразившееся на состоянии общественного сознания, вызвало к жизни специфический феномен духовного производства – бюрократизацию идеологической работы. Его смысл заключался в первую очередь в доминировании интересов должностных лиц высших партийно-государственных управленческих органов и назначаемых ими нижестоящих профессиональных управленцев, наделённых политической властью. Историк М. С. Восленский использовал понятие «номенклатура» для обозначения партийно-государственной элиты [2, с. 14]. На наш взгляд, это хоть и ёмкое, но слишком расплывчатое понятие. Дело в том, что к перечню должностей (номенклатуре), который утверждал соответствующий партийный орган, могли относиться, например, должности и ректора университета, и рядового преподавателя. Разница для обеих номенклатурных должностей заключалась в том, какой партийный орган их утверждал. Должность ректора университета утверждали на Бюро республиканского ЦК Коммунистической партии или в Секретариате ЦК КПСС, а должность преподавателя вуза – в райкоме КПСС. Таким образом, формально к номенклатуре относились должности, которые не предполагали властных полномочий и особых привилегий. Исходя из этих соображений, мы не отождествляем понятия «партийно-государственная бюрократия» и «номенклатура».

В советской официальной литературе марксистско-ленинское мировоззрение определялось, как единственное последовательное научное мировоззрение эпохи. Вот одна из таких типичных дефиниций: «Научное мировоззрение есть единая и стройная система философских, экономических и общественно-политических взглядов марксизма, опирающихся на обобщение данных конкретных общественных и естественных наук и практического опыта мирового рево-

¹ Так в Резолюции XXIII съезда КПСС перед правящей партией ставилась грандиозная задача формирования марксистско-ленинского мировоззрения у всех советских людей [9, с. 194].

люционного и рабочего движения, опыта строительства социализма и коммунизма» [13, с. 190]. Таким образом, речь шла о тождестве идеологии КПСС – марксизма-ленинизма – и научного мировоззрения, которое должны были формировать партийные идеологические институты, Советское государство и социалистические организации.

В процессе формирования сознания «нового человека» атеистическое воспитание выполняло вспомогательную роль, являясь отраслью идеологической работы. Но постепенно оно развилось в относительно автономную систему атеизации общественного сознания советского общества. В советской литературе одно из развёрнутых определений системы атеистического воспитания принадлежит философу Н. И. Губанову. Согласно этому исследователю, система атеистического воспитания представляет собой совокупность трёх подсистем: 1) идейно-теоретического содержания; 2) организационных мероприятий; 3) методических форм и приёмов работы. Главным признаком системы атеистического воспитания, отмечал Губанов, является взаимодействие между составляющими её подсистемами и отдельными элементами, которое (взаимодействии) служит источником новых дополнительных стимулов укрепления и развития атеистической работы в целом [3, с. 29].

Разумеется, советское атеистическое воспитание не являлось исключительно педагогическим явлением. В нём были слиты воедино идеологический, политический, социальный и педагогический аспекты. Сущностью системы атеистического воспитания было формирование атеистической стороны научно-материалистического сознания и диалектического мышления «*homo soveticus*». При этом система атеистического воспитания в широком смысле включала в себя все факторы социальной среды, способствующие развитию атеистической стороны общественного сознания. В узком же смысле система атеистического воспитания состояла только из организаций и учреждений, занимающихся идеологической, воспитательной, образовательной и культурно-просветительной деятельностью.

Система атеистического воспитания, в сущности, была подсистемой системы партийной учёбы, поэтому и формировалась в начальный период как её органическая часть.

Организационным ядром системы атеистического воспитания были партийные организации и специальные советы по атеистической работе, сформированные партийными органами; также в неё входили научные, образовательные и культурно-просветительные учреждения, профсоюзы, творческие союзы, политические молодёжные и детские организации, детские образовательные дошкольные учреждения, трудовые коллективы, СМИ, органы общественной самодеятельности и даже учреждения здравоохранения. В центральных и многих местных издательствах были образованы редакции атеистической литературы. Одним словом, все социалистические объединения, планомерно и регулярно проводившие атеистические мероприятия, являлись звеньями системы атеистического воспитания.

С конца 1950-х гг. «религиозный вопрос» перемещается из политической в идеологическую сферу, тесно увязывается с формированием научного мировоззрения и процессом атеизации общественного сознания советского общества. Собственно говоря, именно в этот период начинается институционализация системы атеистического воспитания. С 1959 г. в высших и средних специальных учебных заведениях Советского Союза вводится курс «Основы научного атеизма», создаются «профильные» кафедры [11].

Для координации и методического руководства сферой атеистической пропаганды и воспитания в 1964 г. при ЦК КПСС было создано структурное подразделение Академии общественных наук – Институт научного атеизма¹. Согласно постановлению ЦК КПСС от 2 января 1964 г. на Институт научного атеизма (далее – ИНА) были возложены координация всей научной работы в области атеизма, проводимой институтами АН СССР, вузами и учреждениями Министерства культуры СССР, подготовка кадров высшей квалификации, организация разработок актуальных проблем научного атеизма, проведение общесоюзных конференций и семинаров, взаимодействие с зарубежными центрами атеистической работы. При ИНА были созданы учёный совет, Совет по координации

¹ См.: Зуев Ю.П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения [Текст]: сборник / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 1: Институт научного атеизма – Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М.: МедиаПром; Изд-во РАГС, 2009. – С. 9–36.

[242] научно-исследовательской работы, проблемные группы по вопросам научного атеизма, а на местах при парткомах КПСС были организованы опорные пункты ИНА¹. Изначально в штат ИНА входило 35 человек, но в результате расширения уже к 1968 г. число штатных сотрудников достигло 47 человек. Оклады руководства и научных сотрудников колебались в диапазоне от 550 р. в месяц (оклад директора ИНА) и до 175 р. – у младших научных сотрудников². Научная деятельность ИНА дополнялась партийными идеологическими установками. Аппарат ЦК КПСС требовал от ИНА достоверной информации о религиозности советского общества и научно выверенных практических рекомендаций по замещению религиозного сознания научным мировоззрением.

Сотрудники ИНА совместно с местными партийными органами проводили локальные социологические исследования с целью выяснения религиозной ситуации в конкретном регионе: 1) выявляли отношение различных групп населения к религии и атеизму; 2) раскрывали специфические характеристики религиозной части населения; 3) изучали причины воспроизводства религиозной обрядности; 4) получали общие характеристики состояния атеистической работы и оценку её населением; 5) изучали проблемы подбора, подготовки и использования атеистических кадров.

Приоритетной задачей ИНА являлось изучение и обобщение опыта партийных организаций по руководству атеистическим воспитанием: разработка практических рекомендаций, направленная на повышение его эффективности и совершенствование подготовки партийных кадров в области научного атеизма³. Таким образом, подчинение научно-исследовательских задач практике идеологической работы делало научный атеизм глубоко «партийной наукой» [17].

В партийных документах второй половины XX в. название «научный атеизм» (по аналогии с научным коммунизмом) должно было подчеркнуть особое положение атеистического содержания советского обществоведения. При этом предмет научного атеизма вызывал бурные дискуссии в среде ведущих советских атеистов. На специальном совещании работников

¹ Архивная справка // РГАСПИ. Ф. 606. О. 4.

² Структура и штаты Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС // РГАСПИ. Ф. 606. О. 4. Д. 214. Л. 4.

³ Структура и штаты Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС // РГАСПИ. Ф. 606. О. 4. Д. 214. Л. 55.

ИНА под председательством директора этого учреждения А. Ф. Окулова, которое состоялось 13 января 1964 г., развернулось содержательное обсуждение предмета научного атеизма. Точка зрения о том, что никакого научного атеизма как самостоятельной науки нет, а есть марксистско-ленинская философия с её критическим отношением к религии, очевидно, не устраивала научных сотрудников ИНА. Предмет новой «науки» не мог сводиться исключительно к критике религии, методам и способам её преодоления. Однако позитивная сторона содержания предмета научного атеизма была совсем не очевидна и вызвала серьёзные разногласия, по крайней мере ни один из участников совещания не смог её сформулировать. Было понятно, что научный атеизм необходимо органически увязать с марксистско-ленинской философией, но при этом его предмет должен сохранить относительную самостоятельность. Участники совещания отмечали историческое развитие самого атеизма: от стихийных форм до его высшей формы в социалистическом обществе – марксистско-ленинского атеизма. Младший научный сотрудник ИНА И. М. Кичанова заметила, что в содержании предмета научного атеизма должна найти своё отражение специфика современного этапа развития атеизма в условиях социалистического общества. При этом она обратила внимание на социально-психологическую сторону этой проблемы. Согласно суждениям Кичановой, главная задача научного атеизма – определить пути восполнения человеком потребности, которая заставляет его обращаться не к земным силам, не к социальной организации, не к обществу, а к потусторонним силам. Следовательно, позитивная сторона предмета научного атеизма должна состоять в формировании гармоничного духовного мира человека, без обращения к сверхъестественным силам. Эту позицию поддержала и младший научный сотрудник ИНА И. А. Галицкая, которая посетовала на невнятность содержания атеистического воспитания и согласилась с идеей Кичановой об ориентации предмета научного атеизма на личность и воспитание её духовного мира¹. Подобные положения были также сформулированы

¹ Труды И. А. Галицкой показательны для характеристики констант и переменных в позициях исследователей религии, перешедших из советской партийной модели атеистического воспитания молодежи в постсоветскую модель духовно-нравственного воспитания молодежи; ср.: кандидатскую диссертацию «Особенности проявления и причины сохранения религиозных пережитков среди молодежи» (1970),

И. Д. Панцхава – заведующим кафедрой истории и теории атеизма философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

На совещании также прозвучали суждения о том, что научный атеизм не может быть составной частью марксистско-ленинской философии хотя бы потому, что все части этой философии были уже хорошо известны. Научные сотрудники ИНА, сославшись всё на того же И. Д. Панцхава, объявили научный атеизм существенной стороной марксистско-ленинской философии. Тогда получалось, что хоть научный атеизм и не является самостоятельной наукой, но он может иметь свой предмет и специфическую проблематику.

По итогам совещания директор ИНА А. Ф. Окулов сделал предварительные выводы: 1) речь идёт об очень важном вопросе; 2) ИНА необходимо чётко и кратко сформулировать предмет научного атеизма; 3) если этого не удастся сделать, то необходимо хотя бы определить проблематику научного атеизма; 4) нет необходимости придавать большое значение различным точкам зрения, а надо без всякого разгона подойти к вопросу о том, как мы понимаем предмет и проблематику научного атеизма. Суть главной проблемы перед коллегами Окулов сформулировал так: «Как же мы будем работать, как будем представлять нашу науку, как будет выглядеть институт научного атеизма, если мы не можем дать позитивную разработку или сформулировать предмет?»¹.

И действительно, эта ситуация очень показательна: даны указания директивных органов о необходимости создания новой науки, существует название этой науки и штат научных сотрудников научного учреждения, но нет предметной области и предмета самой науки. Научный атеизм был рождён не логикой развития научного знания, а политической волей партийного руководства и необходимостью вооружить идеологические учреждения научно обоснованными методами преодоления религии в советском обществе. В этом смысле научный атеизм не просто «глубоко партийная наука», он был

статью «Формирование научно-материалистического мировоззрения школьников: проблем и направления исследований» (1986), монографию (в соавторстве) «Духовно-нравственное воспитание: вопросы теории, методологии и практики в российской школе» (2012).

¹ Стенограмма совещания работников Института научного атеизма по вопросу о предмете научного атеизма // РГАСПИ. Ф. 606. О. 4. Д. 12. Л. 37.

ещё «наукой» директивной – порождением политической воли руководящих партийных органов и аппарата ЦК КПСС.

Для принятия политических решений по отношению к деятельности религиозных объединений и атеистическому воспитанию населения высшим партийным руководством страны использовалась информация, которая поступала из аппарата ЦК КПСС, КГБ СССР и Совета по делам религий. На основании этих данных Секретариатом ЦК КПСС или Политбюро ЦК КПСС санкционировалось соответствующее постановление – инструкция к действию нижестоящих партийных и советских органов.

Приведём пример воплощения в жизнь решений высших партийных инстанций по вопросам формирования марксистско-ленинского мировоззрения и атеистического воспитания. Так, 22 сентября 1981 г. Секретариат ЦК КПСС принимает постановление «Об усилении атеистического воспитания населения», которое принимается как руководство к деятельности на региональном уровне. В частности, Ленинградский обком КПСС выносит на своё бюро обсуждение данного постановления Секретариата ЦК КПСС и фактически дублирует его в своем постановлении. Решения, санкционированные на бюро Ленинградского ОК КПСС, касались всех звеньев системы атеистического воспитания: от подчинённых партийных организаций, до Дома санитарного просвещения, которому грозно предписывалось вести постоянную борьбу со знахарством и суевериями. Горкомам и райкомам КПСС предписывалось разработать и осуществить в 1982–1985 гг. конкретные меры по усилению атеистического воспитания населения, особенно женщин, детей и молодёжи, пенсионеров. Отделы пропаганды и агитации, культуры, науки и учебных заведений обкома КПСС обязывались установить контроль над выполнением настоящего постановления и о результатах доложить в декабре 1982 г.¹ Одним словом, работой были охвачены все звенья ленинградской системы атеистического воспитания.

На директивы вышестоящих инстанций реагировали райкомы КПСС. Например, в постановлении бюро Сестрорецкого райкома от 25 марта 1983 г. «О состоянии и мерах дальнейшего усиления атеистического воспитания населения района», поми-

¹ Протокол № 19 заседания бюро Ленинградского областного комитета КПСС от 22 декабря 1981 года // ЦГАИПД. Ф. 24. О. 184. Д. 52. Л. 2–5.

мо общих формулировок «устранить отмеченные недостатки», «развернуть научно-атеистическую пропаганду в соответствии с требованиями», содержался утверждённый план конкретных мероприятий по усилению атеистического воспитания населения района¹. При этом каждый нижестоящий парторган практически дублировал постановления вышестоящих инстанций и рассылал их в контролируемые организации и учреждения.

Когда же эти постановления спускались на самый низовой уровень, то парткомам первичных организаций приходилось проводить целый ряд по большей части формальных мероприятий. В качестве примера приведём пункты плана Совета по атеистическому воспитанию молодёжи комитета ВЛКСМ треста № 47 «Кировострой» по научно-атеистической пропаганде: лекторий «Атеист» при общежитии; экскурсии для проживающих в общежитии в Исаакиевский собор и Государственный музей истории религии и атеизма; выставки атеистической литературы в библиотеке общежития; подписку 11-ти комсомольцев на журнал «Наука и религия»; комсомольско-молодёжные свадьбы и торжественные проводы в Советскую армию².

Эффективность подобного атеистического воспитания зависела от реальной потребности советских граждан в ней. Но наличие и уровень такой потребности исследовались поверхностно. В то же время вся эта громоздкая партийная делопроизводительная машина была самодостаточной и могла воспроизводиться на собственных основаниях, даже без учёта действительной динамики религиозного сознания в советском обществе. Система «партийно-бюрократического атеизма» выполняла охранительно-идеологические функции и была нацелена на контроль и надзор более, чем на воспитательную деятельность.

Описание советской системы атеистического воспитания осталось бы неполным без упоминания ещё одной подсистемы – органов Главлита (советской цензуры). Главное управление по охране государственных тайн в печати при СМ СССР (название учреждения советской цензуры с 1966 г.) и его

¹ Постановление бюро Сестрорецкого райкома КПСС от 25 марта 1983 года // ЦГАИПД. Ф. 2882. О. 44. Д. 17. Л. 1–6.

² О работе Совета по атеистическому воспитанию молодёжи комитета ВЛКСМ треста № 47 «Кировострой» за 1981 год // ЦГАИПД. Ф. 8769. О. 1. Д. 121. Л. 21.

местные органы не просто занимались «вычерками», но ещё рекомендовали тексты на идейную доработку, по сути являясь «соавторами» цензурируемых ими объектов печатной продукции. Советская государственная цензура была методом управленческого воздействия партийных органов на формирование идеологических приоритетов в советском обществе. Специфику взаимодействия органов государственной цензуры и партийного аппарата довольно точно выразил в своём докладе на партсобрании первичной партийной организации Управления по охране государственных тайн в печати при Леноблгорисполкомах заместитель заведующего отделом пропаганды и агитации Ленинградского обкома КПСС Л. Н. Царёв:

Облгорлит не занимается политическим редактированием. Но мы считаем, что правильно поступают коммунисты Управления, обращая внимание на те или иные идейно-ущербные материалы. В партийных органах всегда внимательно рассматривают ваши замечания по этим вопросам. Партийные органы и впредь будут рассчитывать на ваше внимательное отношение к публикации не только в вопросах сохранения государственной тайны, но и в идеологических вопросах. Замечая те или иные политически ошибочные положения, факты дезинформации, публикация которых может нести ущерб советскому государству, вы не должны проходить мимо этих фактов, а ставить в известность редактора, а если он настаивает на своём мнении, советоваться с соответствующими отделами Обкома и Горкома партии. Их мнение и является решающим! Всё это особенно важно в период острейшей идеологической борьбы¹.

В этом выступлении партийного аппаратчика нашла отражение диалектика партийного управления: государственный служащий формально политическим редактированием заниматься не должен, но как коммунист, руководствуясь личной идейностью, партийной совестью и идеологией, обязан был сигнализировать партийному руководству в случае обнаружения в цензурируемом тексте антипартийной крамолы.

Приведём пример советской государственной цензуры, которая предписывала автору, что нужно писать и какие идеи должны найти отображение в тексте. Речь пойдёт о книге М. С. Кагана «О прикладном искусстве. Некоторые вопросы теории» (Ленинград: Художник РСФСР, 1961), которая вызвала резкое осуждение уже на стадии предварительного контроля.

¹ Протокол № 12 партсобрания Управления по охране государственных тайн в печати при Леноблгорисполкомах от 16.04.1981 г. // ЦГАИПД. Ф. 1669. О. 6. Д. 39. Л. 43.

Книга недостаточно политически остра, не противопоставляет советское и буржуазное искусство. На стр. 78–79 автор разбирает, как воздействует храм и царский дворец. Этот разбор носит такой объективистский, аполитичный характер, что несет отрицательное воздействие на советского читателя. Это – настоящий хвалебный гимн божьему храму, способный вызвать искушение сходить в этот храм и испытать описанные чувства. А ведь эти примеры можно использовать так, чтобы придать им нужную нам политическую окраску, показать, как господствующий класс использовал искусство вообще и религиозное в частности, чтобы через храмы и дворцы вызвать у народа нужные ему, то есть эксплуататорскому классу, чувства и идеи. И тут же сказать, что советское прикладное искусство, реализуемое в клубах, дворцах культуры, станциях метро и т. д., воспитывает у советских людей другие, нужные нам идеи, чувства [1, с. 203–204].

Цензор потребовал «ввести в книгу исправления, которые придали бы ей политическую заостренность, или оговорить классовый характер разбираемых примеров». Таким образом, органы советской государственной цензуры были звеном системы атеистического воспитания благодаря партийному руководству, которое реализовало на практике установки идеологической работы посредством органов и учреждений государства.

Для развития нашей темы необходимо упомянуть ещё об одном существенном явлении, с которым столкнулись идеологические учреждения в процессе анализа качества воспитательной работы по формированию марксистско-ленинского мировоззрения у советских граждан – это явление *мировоззренческого индифферентизма*. Результаты социологических обследований указывали на мировоззренческий индифферентизм в молодёжной среде с достаточно высоким уровнем образования. Так, на семинаре членов советов по атеистическому воспитанию молодёжи при райкомах и горкомах ВЛКСМ, проходившем 27 октября 1970 г., доцент Лесотехнической академии Д. М. Аптекман заявил: «сегодня надо главным образом вести работу с неверующими, поднимая до высокого уровня активную сознательность неверующих»¹. В апреле 1971 г. на семинаре членов советов по атеистическому воспитанию молодёжи при райкомах и горкомах ВЛКСМ профессор М. И. Шахнович в своем докладе развивал тему молодёж-

¹ Аптекман Д. М. Опыт работы Выборгского райкома КПСС по атеистическому воспитанию населения // ЦГАИПД. Ф. 598к. О. 27. Д. 222. Л. 59.

ного идейного индифферентизма [12, с. 426–432]. В начале 1970-х гг. Институт научного атеизма два года проводил изучение «процесса формирования атеистических убеждений у студенческой молодёжи», и после получения результатов исследования А. Ф. Окулов в 1974 году докладывал в ЦК КПСС «о безразличном отношении к мировоззренческим вопросам и безыдейности советской молодёжи, её примиренческом отношении к проявлениям религиозности» [12, с. 433].

В 1984 г. в аналитической записке, касающейся итогов большого социологического исследования по проблемам религии и атеистической пропаганды в Ставропольском крае, сотрудники ИНА также обратили внимание на развитие индифферентизма по отношению к религии и атеизму: окончившие местные средние школы молодые родители крестили своих детей, хотя сами считали себя неверующими. Этот факт, по мнению исследователей, был связан с серьёзными упущениями в идейно-воспитательной работе среди учащихся¹.

Получалось, что индифферентные неверующие, которые были равноудалены от религии и атеизма, стали представлять для идеологических учреждений гораздо более серьёзную проблему, чем немногочисленная группа убеждённых носителей религиозного сознания. И действительно, равнодушие молодёжи к мировоззренческим вопросам в целом и религиозный индифферентизм в частности были тревожными сигналами для партийных идеологов, ведь это означало качественно низкое воспроизводство научно-материалистических убеждений в массовом сознании новых поколений советских граждан.

Думается, мировоззренческий индифферентизм в молодёжной среде был обусловлен, во-первых, расхождением декларативных идеологических установок с повседневной практической деятельностью носителей политической власти; во-вторых, молчаливым сопротивлением духовному и административному подавлению любых форм инакомыслия в среде советского студенчества; в-третьих, устойчивым безразличием к шумным идеологическим кампаниям, которые не изменяли к лучшему повседневную жизнь людей. Увеличивался разрыв между партийным идеологическим аппаратом с его клиширо-

¹ Записка об итогах социологического исследования проблем религии и атеизма в Ставропольском крае от 26 июня 1984 года // РГАСПИ. Ф. 606. О. 2. Д. 384. Л. 39.

ванными лозунгами и обещаниями светлого коммунистического будущего, и разочаровывающимися в своих ожиданиях перемен советскими гражданами. Развитие этого противоречия должного и сущего приводило к стремительной утрате политического авторитета правящей партийной элиты. Вот почему мировоззренческий индифферентизм не мог не волновать идеологический истеблишмент правящей партии.

В советской политической сфере второй половины XX в. явно обозначилось противоречие между идеологическими установками КПСС и прагматическими задачами управления, которое осуществляло Советское государство. По-своему суть этого противоречия в реализации политики государства по отношению к религиозным объединениям довольно точно сформулировал уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Ленинграду и Ленобласти Г. С. Жаринов на одном из закрытых круглых столов общества «Знание», проходившем 15–16 декабря 1985 г.: «Мы должны разбирать, где политика, а где идеология. Хотя политика и идеология не разделяются, но в данном вопросе, в вопросе отношения к церкви, мы ведь поощряем деятелей церкви за миротворческую деятельность, это вопрос не идеологический, это политический вопрос, а в области идеологии религия как была, так и остаётся нашим идейным противником, мы не скрывали этого никогда и скрывать не должны» [12, с. 462].

Государственные органы, которые занимались осуществлением управленческого воздействия и контроля по отношению к религиозным объединениям – Совет по делам религий при СМ СССР и КГБ, были заинтересованы в нормализации отношений между государством и органами управления религиозных организаций. А идеологический аппарат КПСС требовал действий по преодолению религиозной жизни в Советском Союзе. В этом смысле управленческие задачи Советского государства входили в противоречие с желаниями партийного руководства воспроизводить образ страны «победившего массового атеизма». Догмы официальной идеологии переставали соответствовать текущим политическим задачам, а идеологическому партаппарату было всё труднее приспособить закостенелую идеологию к нуждам динамически развивающейся политической необходимо-

сти. Собственно говоря, «перестройка» была запоздалым ответом руководства КПСС на перезревшее противоречие идеологии и политики. В этих идеологических процессах не мог не участвовать и ИНА. В частности, его сотрудники, с целью обновления принципов атеистического воспитания, предложили понятие «трудящиеся-верующие» [5, с. 181–195], с помощью которого стремились подчеркнуть единство трудящихся независимо от их отношения к религии.

Стремительно набиравшие силу в 1980-е гг. процессы раскрепощения духовной жизни советского общества приводили к появлению смелых публикаций в самой авторитетной советской периодике. Например, в печатном органе Союза писателей СССР – журнале «Новый мир», историк философии А. В. Гулыга в своей статье «Поиски Абсолюта» поставил под сомнение необходимость атеистического воспитания. Он заявил, что идеологическая борьба с религией совершенно бессмысленна: религию надо не отменять, а превзойти, «снять», т. е. преодолеть, усвоив всё ценное [4, с. 248]. В своём интервью «Литературной газете» академик Д. С. Лихачёв призывал к невмешательству внерелигиозного государства в дела церкви и церкви в дела государства. Он критиковал атеистическую пропаганду за внушение советским гражданам враждебного отношения к верующим и церкви, а причины этого «атеистического мракобесия» усматривал в невежестве и отсутствии культуры демократии [6, с. 2].

Любопытная дискуссия развернулась на страницах печатного органа ЦК КПСС – газеты «Правда». Накануне событий, связанных с празднованием 1000-летия Крещения Руси (в атеистической печати этот юбилей называли 1000-летие введения христианства на Руси), выходит статья А. Ф. Окулова «Веха духовной свободы: к 70-летию ленинского декрета “Об отделении церкви от государства и школы от церкви”». Название статьи напомнило атеистам, что и им есть что отметить. А. Ф. Окулов призывал отказаться от безразличия в атеистической работе и связывал её с движением к вершинам духовной свободы, к научному мирозерцанию. В то время как носителей религиозного сознания он сравнивал с людьми «плетущимися среди густого тумана суеверий, в тёмном краю, наполненном злыми духами и приведениями» [10, с. 3].

Но уже в июньском номере «Правды» публикуется гневное письмо, подписанное двумя член-корреспондентами и двумя академиками (С. Аверинцев – член-корреспондент АН СССР, А. Адамович – член-корреспондент АН БССР, Т. Заславская – академик; Б. Раушенбах – академик). Это письмо – своего рода отповедь тем тезисам, которые развивал А. Ф. Окулов: во-первых, авторы письма обратили внимание на объективное существование религиозного сознания и многомиллионной армии верующих в Советской Союзе, хоть этот факт и не укладывался в прокрустово ложе привычных номенклатурных догм о «стране победившего массового атеизма»; во-вторых, в письме давалась рекомендация развернуть многочисленный атеистический аппарат в сторону изучения религиозного сознания советских граждан, чтобы иметь не иллюзорные, а надёжные научно обоснованные представления об этом предмете [15, с. 4].

Очевидно, что такая острая полемика на страницах печатного органа ЦК КПСС не могла не быть санкционирована высшим партийным руководством. При этом проблему несоответствия идеологической догматики политической целесообразности прекрасно осознавали в высших эшелонах власти – как противники методов «перестройки», так и их сторонники. Осторожно взвешенная стратегия, направленная на консолидацию совместной деятельности верующих и атеистов по развитию и воплощению в жизнь социалистических идеалов, нашла своё выражение в редакционной статье «Социализм и религия» журнала «Коммунист» – главного печатного органа ЦК КПСС [13, с. 115–123].

Попыткой обновления научно-атеистической доктрины стала концепция под названием «Работа партии по идеологическому обеспечению перестройки в области вероисповедной политики и атеизма», предложенная ИНА в идеологический отдел ЦК КПСС в 1989 году. Это довольно пространный документ на 18 страницах печатного текста, который начинается с тезиса о закономерном существовании религии в социалистическом обществе. Объективное развитие религиозного комплекса в Советском Союзе, по мнению автора концепции В. И. Гараджи, приводило к негативному восприятию системы атеистического воспитания, особенно среди художественно-творческой интеллигенции и студенческой молодёжи.

Согласно логике документа, КПСС должна защищать свои мировоззренческие позиции и пропагандировать атеизм, но установка на преодоление религии на этапе «зрелого социализма» противоречила реалистическому подходу и на практике приводила к нежелательным последствиям – наносила ущерб политическому и идейному единству советского общества, противопоставляя верующих неверующим. Следовательно, устаревшие идеологические установки в атеистической работе не только делали её неэффективной, но и приводили к негативным политико-идеологическим последствиям. Было предложено различать мировоззренческий и политический аспект в отношении КПСС к религии и церкви – это означало исключение перевода мировоззренческой противоположности марксизма-ленинизма и религии в русло политической конфронтации коммунистов и носителей религиозного сознания. Главной целью политики КПСС в отношении церкви и верующих авторы Концепции объявили сплочение всех трудящихся, верующих и неверующих для реализации задач перестройки, нормализации межнациональных отношений, решения социально-экономических проблем, нравственного обновления общества с учётом национальных традиций и конфессиональных особенностей. КПСС объявлялась выразительницей общих интересов всех трудящихся как неверующих, так и верующих. Этот общий интерес заключался в возможности жить в согласии со своими убеждениями и, несмотря на различие мировоззренческих платформ, совместно трудиться во имя страны и обновления социализма.

Кстати говоря, для консолидации советского общества (в том числе верующих и атеистов) в идеологию «перестройки» было внесено понятие «общечеловеческие ценности», благодаря которому стремились достичь сплочённости разномыслящих социальных общностей.

В документе содержалась важная и по тем временам смелая мысль отказа от диктата партийных комитетов в области, касающейся государственного контроля над религиозными организациями. Необходимо было не допускать смыкания религиозных организаций с оппозиционными государству и партийной программе силами, а это во многом зависело от проведения политики невмешательства во внутренние дела

религиозных объединений, предоставления им возможностей для полного удовлетворения религиозных потребностей верующих. Предлагалось не преследовать членов КПСС и ВЛКСМ за участие в религиозных обрядах, а партийным комитетам и организациям не претендовать на монопольное владение истиной. Партийные комитеты должны были преодолевать атеистический экстремизм: любых выражений интеллектуального, морального, социального превосходства над верующими. Это должно было снять недоверие к атеистической пропаганде большей части советских людей, видящих в религии позитивное начало и устранить недоверие в международном сообществе, склонном рассматривать Советский Союз как атеистическое государство¹. В августе 1991 г. на основании записки ИНА Секретариат ЦК КПСС принял постановление, в котором признавал право свободно выражать отношение к религии за всеми членами КПСС [7, с. 82].

Подобные ограничения вмешательства в духовную жизнь общества партийная идеологическая номенклатура воспринимала очень болезненно, так как речь шла, в сущности, об ограничении её властного произвола и понижении политического авторитета. Хотя необходимость такого рода самоограничений политической власти осознавалась и признавалась. По мнению А. С. Ципко (с 1986 г. консультант в аппарате ЦК КПСС, а с 1988–1990 гг. – помощник секретаря ЦК КПСС А. Н. Яковлева) для значительной части аппарата ЦК КПСС марксизм-ленинизм был ещё до «перестройки» только бутафорией, а идеологические структуры ЦК КПСС стояли не столько на страже коммунистических идеалов, сколько «охраняли» спускаемые сверху «правила игры». Как утверждает Ципко, подавляющая часть аппарата ЦК были почвенниками, поклонниками таких легальных антикоммунистов, как писатели-деревенщики Распутин, Белов, Солоухин, Астафьев, Залыгин [16, с. 116]. Стоит отметить, что процессы гласности несли неминуемую гибель гегемонии правящей партии. Нужно согласиться с суждениями исследовательницы советского атеизма В. Смолкин о том, что «перестроечное» возвращение религии в общественную жизнь, санкционированное высшим партийным руководством,

¹ Работа партии по идеологическому обеспечению перестройки в области вероисповедной политики и атеизма // РГАСПИ. Ф. 606. О. 2. Д. 535. Л. 43–61.

укрепило моральный авторитет государства, но подорвало позиции КПСС [12, с. 501].

Таким образом, идеи обновления содержания и методов атеистического воспитания были связаны с попыткой приспособить догмы официальной идеологии к задачам политики государства и предотвратить эскалацию негативных социально-политических процессов, связанных с угрозой потери целостности государства и отказа от принципов социалистического общества. При этом трудно было предложить реформированную стратегию научно-атеистического воспитания и отказаться от двух важнейших клише марксистско-ленинской идеологии: о преодолении религии в обществе, приближающемся к построению коммунизма, и о Советском Союзе как стране массового атеизма.

Стоит отметить, что с 1961 по 1986 г. в Программе КПСС, наряду с требованиями вести широкую научно-атеистическую пропаганду и не оставлять место для фантастических вымыслов религии о сверхъестественных силах, содержалось обещание создать материально-техническую базу коммунизма и обеспечить изобилие материальных и культурных благ для всего населения [8, с. 368]. Очевидно, что подобные обещания нуждались в существенной доработке и ничего общего с действительностью не имели. Попытки правящей партии предложить обновлённую программу в период «перестройки» поставили под сомнение весь предыдущий политико-идеологический курс КПСС, а система научно-атеистического воспитания обрекалась на быстрое затухание.

Марксистско-ленинская идеология была инструментом для управления обществом, формирования и манипулирования массовым сознанием. Идеология выполняла в первую очередь охранительную функцию: работала на повышения авторитета правящей коммунистической партии, выражала интересы партийной элиты. Что касается приписывания квазирелигиозных свойств марксизму-ленинизму, то и эта точка зрения имеет серьёзные основания. Во-первых, как и религия, идеология марксизма-ленинизма претендовала на абсолютную истину, а партийные организации стремились формировать единственно правильное научное мировоззрение у всех советских граждан. Во-вторых, идеологиче-

ские институты коммунистической партии разрабатывали и внедряли в повседневную практику целый комплекс социалистических гражданских обрядов, с помощью которого стремились вытеснить культовую практику религиозных объединений. В-третьих, коммунистическая и религиозная идеологии претендуют на внеклассовый характер, пытаются интегрировать социальные общности с противоречащими интересами в единое целое. Хотя марксизм-ленинизм и выражал в теории интересы пролетариата, но это была идеология, которая стремилась к построению бесклассового общества, из чего следовало, что она не выражает узкоклассовые интересы, точнее – выводит из классового интереса пролетариата идею бесклассовости. В этом смысле марксизм-ленинизм претендовал на выражение всеобщих интересов аналогично мировым религиозным учениям.

Выводы

В советском обществе второй половины XX в. для подавляющего большинства людей религия не была политической проблемой, а религиозное сознание воспроизводилось, не вступая в радикальный конфликт с социальным строем. Тем не менее, для КПСС существование религиозных объединений представляло вызов её авторитету. Для научного обоснования идеологического тезиса о преодолении религии в ходе построения коммунизма и был «порождён» научный атеизм, выращенный в пробирке идеологического аппарата ЦК КПСС. В такой ситуации система атеистического воспитания была одним из способов репрезентации марксистско-ленинской идеологии в новых поколениях советских граждан.

В жизни советского общества идеологический стереотип преодоления религии вошёл в противоречие с политической целесообразностью и исторической необходимостью. Научный атеизм, являясь подсистемой «научной идеологии» марксизма-ленинизма, выполнял охранительную функцию, как бы защищая сознание советского человека от деструктивного воздействия религии. Однако коммунистические идеалы, образ «нового человека» – всё это обитало в мире должного и желаемого, тогда как в мире сущего идеологический аппарат ЦК КПСС и партийная бюрократия в целом наталки-

вались на противоречия заявленных идеалов и политико-административной практики.

В период «оттепели», на волне идеологического подъёма, реализация намерений по атеизации общественного сознания и преодолению религии не вызвала особых сомнений, хотя уже тогда научная и творческая интеллигенция высказывала критические замечания о необходимости борьбы с религией. Однако в ходе кампании по преодолению религии, стали выясняться не только неэффективность системы атеистического воспитания, но и нарастающее разочарование в идеях марксизма-ленинизма у самого идеологического аппарата ЦК КПСС. Очевидно, в кругах мыслящей правящей элиты латентно развивались идеи почвенничества и симпатий к религии.

С середины 1980-х гг. в процессе «перестройки» КПСС посредством своих идеологических институтов стремилась к обновлению принципов и методов атеистического воспитания. Не без влияния *гласности*, ставшей действенным инструментом дискредитации партийных органов, произошло перетекание политической власти от аппарата КПСС к Советскому государству. Возвращение религии в публичное пространство (после 1988 г.) укрепило моральный авторитет государства, которое стало активно включать элементы религиозных этических учений в формирование новой государственной идеологии.

Духовная сфера жизни советского общества хоть и испытывала мощное воздействие партийных идеологических институтов, которые пытались поставить её развитие под свой контроль, но при этом оказывала и обратное воздействие на «идеологических контролёров» – трансформировала их сознание. Идеологическому аппарату ЦК становилось всё труднее использовать официальную идеологию для обеспечения политико-управленческих решений.

Законы духовного производства (производства общественного сознания) объективны, имеют свою внутреннюю логику, а процесс атеизации общественного сознания выражал лишь политическую волю партийного руководства воспитать социалистический тип личности, носителя атеистических убеждений. Намерение партийно-бюрократического аппарата преодолеть религию как идеологического конкурента привело к конструированию в рамках альтернативного религиозному

сознанию научно-материалистического мировоззрения искусственной институции – *научного атеизма*. Но в процессе формализации и бюрократизации системы атеистического воспитания эта институция постепенно теряла эффективность.

Усиленные попытки «онаучить» научный атеизм, придать его теоретическому содержанию респектабельный облик академического исследования религий, неизменно расходились с идеологическими требованиями практики противостояния религиозному влиянию. Исследовательское содержание научного атеизма постоянно корректировалось в директивной форме партийными установками атеистического воспитания, пропаганды и агитации. Это не могло не отразиться на состоянии сознания и деятельности совокупного субъекта научного атеизма, который носил сложносоставной характер – от сотрудников профильных отделов партийных органов всех уровней, до вовлеченных в атеистическую работу преподавателей вузов, учителей, работников учреждений культуры, здравоохранения и т. д. Для многих исполнителей разных функций в системе атеистического воспитания так и оставалось неясным, что значит – преодолевать религию, и зачем это нужно в современных цивилизационных условиях. Пожалуй, именно это является одной из значимых причин затухания советского атеистического проекта.

В целом работа партийного аппарата КПСС выполняла функцию обеспечения партийно-государственного управления специфическими идеологическими методами. Цель этой деятельности сводилась к формированию состояния общественного сознания, отвечающего установкам политики КПСС. В этом смысле концептуальное содержание идеологии, её целостность и непротиворечивость мало интересовали отделы пропаганды и агитации партийных органов. Основным показателем эффективности работы идеологического аппарата – обеспечение политических решений руководства КПСС. Атеистическое воспитание как звено идеологической работы представляло интерес только с точки зрения его соучастия в реализации решений партийно-государственного управления. Поскольку уровень востребованности научно-атеистической пропаганды в общественном сознании оставался невысоким, то она постепенно стала представлять, скорее, проблему для партийных идеологов, решить которую они так и не смогли.

Список литературы

1. Блюм А. В. Как это делалось в Ленинграде. Цензура в годы оттепели, застоя и перестройки. 1953–1991. – СПб.: Академический проект, 2005. – 296 с.
2. Восленский М. С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. – М.: Советская Россия, 1991. – 624 с.
3. Губанов Н. И. О понятии «система атеистического воспитания» // Вопросы научного атеизма. Вып. 9. Система атеистического воспитания. – М.: Мысль, 1970. – С. 23–37.
4. Гулыга А. В. Поиски Абсолюта. К вопросу о милосердии, о котором напомнил Д. Гранин // Новый мир. – 1987. – № 10. – С. 245–253.
5. Кичанова И. М. Освоение трудящимися-верующими социально-нравственных ценностей социалистического общества // Вопросы научного атеизма. Вып. 35. – М.: Мысль, 1986. – С. 181–195.
6. Лихачёв Д. С. От покаяния к действию! // Литературная газета. – 1987. – № 37 (9 сентября). – С. 2.
7. Маслова И. И. Вероисповедная политика в СССР: поворот курса (1985–1991 гг.). – М.: МНЭПУ, 2005. – 239 с.
8. Материалы XXII съезда КПСС. – М.: Госполитиздат, 1961. – 464 с.
9. Материалы XXIII съезда КПСС. – М.: Политиздат, 1966. – 304 с.
10. Окулов А. Ф. Веха духовной свободы: к 70-летию ленинского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Правда. – 1988. – № 33 (2 февраля). – С. 3.
11. Смирнов М. Ю. Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 3. – С. 144–171.
12. Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. – М.: НЛО, 2021. – 552 с.
13. Социализм и религия // Коммунист. – 1988. – № 4. – С. 115–123.
14. Строительство коммунизма и духовный мир человека / под ред. Ц. А. Степаняна. – М.: Наука, 1966. – 640 с.
15. Уйти от догм // Правда. – 1988. – № 169 (17 июня). – С. 4.
16. Ципко А. С. Исповедь одессита-антисоветчика: агент «Солидарности» в команде Горбачева. – М.: Навона, 2011. – 319 с.
17. Шахнович М. М., Терюкова Е. А. Научный атеизм: от науки к утопии. – 2-е изд., доп. – СПб.: ГМИР, 2023. – 304 с.

References

1. Blyum, A. V. (2003) *Kak eto delalos' v Leningrade. Tsenzura v gody ottepeli, zastoya i perestrojki. 1953–1991* [How it was done in Leningrad. Censorship during the years of thaw, stagnation and perestroika. 1953–1991]. Sankt-Peterburg: Akademicheskij proekt [Academic project]. (In Russian).
2. Voslenskij, M. S. (1991) *Nomenklatura. Gospodstvuyushchij klass Sovetskogo Soyuz* [Nomenclature. The ruling class of the Soviet Union]. Moskva: Sovetskaya Rossiya [Soviet Russia]. (In Russian).
3. Gubanov, N. I. (1970) O ponyatii "sistema ateisticheskogo vospitaniya" [On the "system of atheistic upbringing" concept]. *Voprosy nauchnogo ateizma – The Question of Scientific Atheism*. No. 9. Pp. 23–37. (In Russian).
4. Gulyga, A. V. (1987) Poiski Absolyuta. K voprosu o miloserdii, o kotorom napomnil D. Granin [Search for the Absolute. On the issue of mercy, which D. Granin recalled]. *Novyj mir – New world*. No. 10. Pp. 245–253. (In Russian).
5. Kichanova, I. M. (1986) Osvoenie trudyashchimisya-veruyushchimi sotsial'no-nravstvennykh tsennoسته sotsialisticheskogo obshchestva [Mastering by working believers the social and moral values of a socialist society]. *Voprosy nauchnogo ateizma – The Question of Scientific Atheism*. No. 35. Pp. 181–195. (In Russian).
6. Likhachyev, D. S. (1987) Ot pokayaniya k dejstviyu [From repentance to action]. *Literaturnaya gazeta – Literary newspaper*. No. 37. P. 2. (In Russian).

7. Maslova, I. I. (2005) *Veroispovednaya politika v SSSR: povорот kursа (1985–1991)* [Religious politics in the USSR: turning course (1985–1991)]. Moskva: Mezhdunarodnyj nezavisimyj ekologo-politologicheskij universitet [International Independent Ecological and Political Science University]. (In Russian).
8. Materialy XXII s"ezda KPSS. (1961) [The XXII CPSU congress materials]. Moskva: Gospolitizdat [State publishing house of political literature]. (In Russian).
9. Materialy XXIII s"ezda KPSS. (1966) [The XXIII CPSU congress materials]. Moskva: Politizdat [Political literature]. (In Russian).
10. Okulov, A. F. (1988) Vekha dukhovnoj svobody: k 70-letiyu leninskogo dekreta "Ob ot-delenii tserkvi ot gosudarstva i shkoly ot tserkvi" [The weight of spiritual freedom: on the 70th anniversary of Lenin's decree "On the separation of church from state and school from church"]. *Pravda – Truth*. No. 33. P. 3. (In Russian).
11. Smirnov, M. Yu. (2018) Nauchnyj ateizm v sovetskom vysshem obrazovanii: periodizatsiya i sodержanie [Scientific atheism in Soviet higher education: periodization and content]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 144–171. (In Russian).
12. Smolkin, V. (2021) *Svyato mesto pusto ne byvaet: istoriya sovetskogo ateizma* [A sacred space is never empty: a history of Soviet atheism]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
13. Sotsializm i religiya [Socialism and religion]. (1988). *Kommunist – Communist*. No. 4. Pp. 115–123. (In Russian).
14. Stepanyan, TS. A. (1966) (ed.) *Stroitel'stvo kommunizma i dukhovnyj mir cheloveka* [The construction of Communism and the spiritual world of man]. Moskva: Nauka. (In Russian).
15. Ujti ot dogm (1988) [Get away from dogma]. *Pravda – Truth*. No. 169 (17 June). P. 4. (In Russian).
16. Tsipko, A. S. (2011) *Ispoved' odessita-antisovetchika: agent "Solidarnosti" v komande Gorbacheva* [Confession of an anti-Soviet Odessa resident: "Solidarity" agent in Gorbachev's team]. Moskva: Navona. (In Russian).
17. Shakhnovich, M. M., Teryukova, E. A. (2023) *Nauchnyj ateizm: ot nauki k utopii* [Scientific atheism: from science to utopia]. 2nd ed. Sankt-Peterburg: Gosudarstvennyj muzej istorii religij. (In Russian).

Об авторе

Курилов Виктор Алексеевич, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

About the author

Viktor A. Kurilov, Cand. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Pushkin Leningrad State University; Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

Поступила в редакцию: 05.01.2024
Принята к публикации: 13.02.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 01 January 2024
Accepted: 13 February 2024
Published: 22 March 2024

Жанр видений в современном шаманизме

Е. А. Епихина

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Российская Федерация*

Введение. В статье дается анализ проблемы преемственности традиции современного бурятского шаманизма на примере автобиографий современных шаманов. Предполагается, что через выделение основных мотивов и определение функционала автобиографий можно приблизиться к решению этой проблемы. Опираясь на подходы отечественных ученых О. Б. Христофоровой и А. Я. Гуревича, рассматривается мотив видений, который занимает центральное место в автобиографиях в качестве самостоятельного жанра. Для удобства анализа полевого материала предлагается дифференциация видений: «видения наяву (видения духовных существ в состоянии бодрствования)», «шаманские сновидения (состояние сна или пограничное состояние между сном и бодрствованием)» и «переживание особого состояния во время камлания». Данное деление, по нашему мнению, позволит определить наиболее часто повторяющиеся мотивы.

Содержание. В основной части статьи приводятся материалы авторских полевых исследований, затем следует их анализ. В ходе исследования было установлено, что современные нарративы о шаманских видениях неустойчивы и слабо развиты, но выполняют традиционную функцию – подтверждение шаманского дара. В нарративах респондентов встречаются мотивы «путь/путешествие», «обучение», «переделка тела», «приход умерших предков» (в значительно редуцированной форме), что говорит о некоторой преемственности традиции. На основании дифференциации нарративов по трем блокам: «видения наяву», «шаманские сновидения» и «переживание особого состояния во время камлания», был сделан вывод, что наиболее повторяющимся является мотив «видения наяву». Сделано предположение, что это связано с желанием респондентов произвести впечатление на своих слушателей.

Описание видений современных шаманов преимущественно сфокусированы на психологических переживаниях и рационализации мистического опыта. При описании задействованы слова и образы из других сфер и культур. Это объясняется ориентированностью шаманов на аудиторию, невозможностью полностью дистанцироваться от социокультурного контекста, в который погружены шаманы, и высокой адаптацией шаманизма в новых условиях, которая позволяет ему быть жизнеспособным в новых условиях.

Выводы. На основании полученных результатов сделан вывод, что видения современных шаманов раскрывают специфику соотношения традиции и новации. Они отражают изменения социокультурного и исторического контекста и высокую приспособляемость шаманизма к новым условиям.

Ключевые слова: жанр видений, мотивы, современный бурятский шаманизм, нарратив, традиция, новация.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках проекта «Традиционные сообщества в постсоветскую эпоху» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Для цитирования: Епихина Е. А. Жанр видений в современном шаманизме // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 261–283. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_261. EDN: EHWYTH

The Genre of Visions in the Modern Shamanism

Ekaterina E. Epikhina

*Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The article analyzes the problem of continuity the Buryat shamanism tradition on the example of autobiographies of modern shamans. The author suggests that by highlighting the main motives and defining the functionality of autobiographies, it is possible to approach the solution of this problem. Based on the approaches of Russian scholars O. B. Khristoforova and A. Ya. Gurevich, the author considers the motif of visions, which occupies a central place in autobiographies, as an independent genre. For the convenience of analyzing the field material, a differentiation of visions is proposed: "waking visions (visions of spiritual entities in a waking state)", "shamanic dreams (a state of sleep or a borderline state between sleep and wakefulness)" and "experiencing a special state during *kamlaniya*". This division, according to the author, will allow us to determine the most frequently repeated motives.

Content. The main part of the article contains the materials of the author's field research, followed by their analysis. In the course of the study, it was found that modern narratives about shamanic visions are unstable and poorly developed, but perform a traditional function – confirmation of the shamanic gift. In the respondents' narratives, there are motifs of "path / journey", "learning", "remaking the body", "arrival of deceased ancestors" (in a significantly reduced form), which indicates some continuity of tradition. Based on the differentiation of narratives into three blocks: "daydreams", "shamanic dreams" and "xperiencing a special state during *kamlaniya*", it was concluded that the most recurring motif is "daydreaming". It is assumed that this is due to the respondents' desire to impress their listeners.

The description of the modern shamans' visions mainly focuses on psychological experiences and the rationalization of mystical experience. The description uses words and images from other spheres and cultures. This is due to the shaman's orientation towards the audience, the inability to completely distance themselves from the socio-cultural context in which shamans are immersed, and the high adaptation of shamanism in new conditions, which allows it to be viable in new conditions.

Conclusions. Based on the results obtained, it is concluded that the visions of modern shamans reveal the specifics of the relationship between tradition and innovation. They reflect changes in the socio-cultural and historical context and the high adaptability of shamanism to new conditions.

Key words: genre of visions, motives, modern Buryat shamanism, narrative, tradition, innovation.

Acknowledgements: The article was prepared within the framework of the project "Traditional Communities in the post-secular era" with the support of the Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities and the Living Tradition Foundation.

For citation: Epikhina, E. A. (2024) Zhanr videnij v sovremennom shamanizme [The Genre of Visions in the Modern Shamanism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 261–283. (In Russian), DOI: 10.35231/18186653_2024_1_261. EDN: EHWYTH

Введение

Шаманизм является одной из древних традиций верований, в которой наиболее ярко выражен мистический опыт¹. М. Элиаде подчеркивал, что «более корректным было бы отнести шаманизм к мистическим, а не к религиозным феноменам»² [14, с. 18]. Наиболее интенсивные мистические переживания проявляются прежде всего через экстатический опыт, который шаман получает во время камлания.

В статье рассматривается современное состояние шаманизма в Бурятии. Под влиянием буддизации, христианизации, советизации бурятского народа позиция шаманизма в бурятском обществе значительно ослабла. В годы перестройки это явление стало возрождаться. Шаманизм стал приобретать новые черты, которые не были для него характерны в предшествующую эпоху: создание шаманских организаций, кодификация шаманского знания, проведение межрегиональных тайлганов (жертвоприношений), организация разного уровня конференций, постройка храмового комплекса, медийность шаманов, участие в экскурсионных проектах. Внешняя сторона шаманизма претерпела значительные изменения. Но наиболее сложным для изучения является вопрос о степени традиционности внутренней составляющей современного шаманизма (мировоззрение, мистические переживания, культурная практика). Шаманизм не является догматической системой (учение преимущественно передавалось «из уст в уста»), поэтому он наиболее чувствителен и адаптивен к внешним условиям. По этой причине демаркация между традиционным шаманизмом и неошаманизмом остается достаточно затруднительной. В этой статье постараемся приблизиться к решению этой проблемы.

¹ Термин «мистический опыт» мы понимаем в самом широком смысле, а именно как внутренние переживания встречи с иной реальностью.

² М. Элиаде считал, что шаманизм мог выступать частью религиозной традиции того или иного народа. В основном он характеризовал шаманизм как «магико-религиозную» практику. Учитывая сложность природы бурятского шаманизма (в период христианизации и буддизации шаманизм включил в себя некоторые элементы этих религий) и сложность определения религии, в рамках этой статьи отнесем шаманизм к религиозным явлениям. В качестве рабочего определения выступят слова П. Бергера: «Религия – это человеческий проект, в рамках которого устанавливается священный космос, или, иными словами, религия – это космозация в сакральном модусе (religion is cosmization in a sacred mode). Под сакральным здесь понимается мистическая и внушающая страх сила, которая, как считается, свойственна определенным явленным в опыте объектам. Этот атрибут может быть приписан как естественным, так и искусственным объектам, животным, людям или объективациям человеческой культуры» [1, с. 38–39].

В предыдущем нашем исследовании [5, с. 117–127] проводился функциональный, семантический и структурный анализ автобиографий современных шаманов Бурятии. Были рассмотрены нарративы о начале шаманской деятельности, о проявлении «шаманской болезни» и ее интерпретации самими шаманами. Но тема видений не была раскрыта, так как этот мотив крайне редко встречался в интервью наших респондентов.

В августе 2022 г. нами было проведено исследование в религиозной организации шаманов «Тэнгэри» г. Улан-Удэ и в улусе Улюн Баргузинского района. В ходе работы было записано двадцать интервью. Многие собеседники стали более открытыми для общения и смогли поделиться своими мистическими переживаниями. В связи с этим представляется актуальным продолжить тему автобиографического аспекта в изучении современного шаманизма и раскрыть мотив видений.

В качестве источниковой базы используются автобиографии шаманов, которые были собраны нами в 2014, 2017 и 2022 гг. Из этих нарративов взяты только фрагменты, относящиеся непосредственно к теме видений. Также в качестве источника используется запись известного советского этнографа Г. В. Ксенофонтова [8, с. 83–84], которая опубликована в сборнике трудов по шаманизму в конце 1920-х гг. Из этого сборника в качестве сравнительного материала мы используем «Бурятскую легенду о рассечении тела шамана», которая была записана Ксенофонтовым в 1926 г. в Эхерит-Булагатском аймаке. Эта одна из немногих легенд о рассечении тела шамана, которая встречается в бурятском шаманизме.

О переживаниях религиозного характера современных бурятских шаманов писали В. И. Харитонов [12], Н. Л. Жуковская, А. И. Дарханова, М. Д. Данчинова [3, с. 54–58], К. Хамфри [11, с. 361–382] и др. В этих трудах так или иначе рассматриваются автобиографии шаманов, но не в ракурсе феномена видений.

Для анализа процессов возрождения российского шаманизма отечественный исследователь В. И. Харитонов прибегает к «интегративному подходу» изучения личности шамана (когда в исследовании принимают участие фольклористы, этнологи, психиатры, психологи, нейрофизиологи и инженеры). По ее мнению, с помощью такого подхода «выявляются не только особенности собирательной личности шамана, но и те качества

человека, которые позволяют ему стать шаманом и осуществлять деятельность, которую долгое время было принято считать необычной. Вместе с тем исследования такого типа дают возможность корректно и разумно ответить на вопрос о том, почему шаманизм оказался столь живучим и выдержал испытание временем <...> а при первой же возможности начал “возрождаться” как в близких к традиционным, так и в весьма отдаленных от них формах» [12, с. 22]. Харитонова признает важность изучения личности шамана. Но в основном ее внимание сосредоточено на результатах психофизиологического исследования, а автобиографический аспект не является для нее центральным. Описание видений интерпретируется с точки зрения психофизиологии, иногда приводятся в качестве иллюстрации характеристики личности шамана. Бурятские шаманы упоминаются нечасто.

В работах Н. Л. Жуковской [6, с. 97–109; 7, с. 15–22] и А. И. Дархановой [4] представлены автобиографии шаманов. Жуковская непосредственно касается мистического опыта шаманов. Но в основном он представлен в дескриптивном ключе и не рассматривается как самостоятельный жанр. Дарханова касается этой темы опосредованно.

Наша статья будет одновременно дополнением к исследованиям этих авторов и продолжением функционального, семантического и структурного анализа автобиографий современных шаманов Бурятии, который мы проводили в предыдущей статье [5], с дополнительным анализом непосредственно самих видений.

Автобиографический подход в изучении современных шаманов представляется новым, так как до этого автобиографии бурятских шаманов не изучались в качестве самостоятельного жанра. Мы предполагаем, что через анализ автобиографий шаманов, выделение основных мотивов и определение функционала можно отследить преемственность и выявить новые мотивы. А это в свою очередь приблизит к решению вопроса демаркации между традиционным шаманизмом и неошаманизмом.

Сам автобиографический подход в изучении шаманизма не является новаторством. Он применялся О. Б. Христофоровой при исследовании автобиографий нганасанских шаманов XX в. [13, с. 87–105]. При анализе нарративов Христофорова определила функции и основные мотивы шаманских авто-

биографий и пришла к выводу, что «рассказы о шаманском становлении у нганасан по структуре, символике и мотивам представляют собой инициационные тексты – не вполне институциализированные, наполненные индивидуальными особенностями, но все же построенные по вполне фольклорной схеме, стандартизирующей персональный опыт видений» [13, с. 100]. При интервьюировании наших собеседников мы заметили, что в автобиографических рассказах встречаются относительно устойчивые фрагменты. Это позволило применить подход Христоворовой при анализе наших полевых материалов.

По мнению О. Б. Христоворовой, описания видений при шаманской болезни являются центральным местом в автобиографиях нганасанских шаманов [13, с. 91]. Та же структура сохраняется и в автобиографических нарративах бурятских шаманов. В данной работе мы сфокусируемся на описании мистического опыта. Представляется удобным внести следующее деление: *видения наяву* (видения духовных существ в состоянии бодрствования), *шаманские сновидения* (состояние сна или пограничное состояние между сном и бодрствованием) и *переживание особого состояния во время камлания*. Как нам кажется, данная дифференциация позволяет определить наиболее часто повторяющиеся мотивы.

Прежде, чем приступить к описанию и анализу видений в бурятском шаманизме, сделаем небольшую оговорку по поводу самого феномена видений, изучением которого (в рамках христианской традиции) занимались А. Я. Гуревич [2, с. 8–27], С. М. Толстая [10, с. 189–200], А. В. Пигин [9, с. 551–557] и др. Так, Гуревич рассматривал видения с точки зрения отношения к ним средневекового человека, т. е. видения представляются «откровением» и «прорывом в трансцендентный мир». В христианской традиции мир земной является некоторым «бледным подобием» мира небесного и основная цель жизни – пребывание души в «истинной отчизне». Поэтому особенно важны такие повествования для христиан. Это в свою очередь объясняет относительную ригидность (все же есть определенные вариации в рассказах) повествований о видениях как жанра, так как устойчивость мотивов является некоторым «мерилом» достоверности потусторонней реальности. Жанр видений представляется как нарратив с устой-

чивыми мотивами, который имеет дидактическую функцию и эсхатологическую направленность [2, с. 8–27].

Важно отметить, что Гуревич также говорит о вариативности рассказов и анализирует их через призму «синхронной системы»: «Под последней [т. е. синхронной системой – прим. авт.] мы имеем в виду культурное творение в его обусловленности современным ему состоянием умов, в его соотнесенности с наличным бытием, которое дает автору еще и иные стимулы, помимо унаследованного художественного канона (этот канон и сам включается в современность), с одной стороны, и возможное воздействие этого творения на среду, его актуальную социально-культурную функцию, с другой. Всякое произведение создано в расчете на какую-то аудиторию и предполагает определенное прочтение, расшифровку его неким кругом людей» [2, с. 5].

В нашей статье мы постараемся использовать этот подход.

Содержание исследования

Видения наяву. В рассказах шаманов достаточно часто встречаются мотивы о видениях духовных существ наяву (души умерших людей, антропоморфных и зооморфных существ). У многих шаманов видения начинаются еще в детстве:

Нарратив 1: «Вообще, видения, которые вот в пять лет у меня были, я вот даже сейчас помню, когда вот... дедушку огромного на горе – я не считаю, что я, они какие-то, наверно, я думаю, что дети до пяти лет – они, наверно, все видят, поэтому вот эти видения я, ну, как бы... не собираю, но вот в восемь лет, в 16 лет я прям видела откровенно... ну, всякие облики. Существ необычных, и... даже вот эти-то галлюцинации – фактически это галлюцинации все равно <...> Аа... не то, что животные, а... существа, которые вот... не похожи на людей, не похожи на животных. Которые имеют – возле дороги, например, идет существо огромное, ноги у него только размером с дерево, высотой с дерево. Или вечером... ну у нас, видите, вот мы же в Бурятии здесь живем, и как бы считаем, что оно все это есть, мы же не отрицаем этого и сильно не удивляемся» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ. К-ина А. С., 1987 г. р., шаманка].

Некоторые шаманы говорили о том, что в детстве подобные переживания они считали нормой и думали, что это естественно. С взрослением эти видения пропадали и до момента

посвящения не тревожили шаманов. В период «шаманской болезни», или «шаманки» (как называют сами шаманы), эти видения вновь возвращались и начинали их пугать.

Нарратив 2: «Самое такое яркое видение, знаете, такое, меня как-то очень сильно тоже напугало, да. Я ехала в маршрутке, это было вечером – у нас здесь есть такое кладбище городское, Горьковское кладбище. Ну, там дорога, проезжаешь – вот оно огромное городское кладбище, прямо огромное городское кладбище. <...> Мимо, значит, проезжаю, но в тот момент та часть города была не такая заселенная, как сейчас. Ну, сейчас там уже новостройки, куча народу – тогда район такой немногочисленный был. И мы там жили. Мы туда поехали. Район такой был хороший, комфортабельный, все, но что-то народу в тот момент мало. Еду я, значит, вечером, зима, а у нас же темнеет-то рано здесь... Ну, впереди водитель, а я сзади одна. Напротив кладбище, как будто маршрутка останавливается. На самом деле, никак она не останавливается. Но было ощущение, что она остановилась. Дверь как будто открывается, забегают вот эти покойники. Главное, их много. Они еще, главное, знаете, как бывает, когда загулявшие компании – хохочут, между собой общаются, при этом у них одежда вся такая разорванная, ну они такие именно как покойники, как в фильмах ужасов показывают – там подгнившие, здесь подуставшие, короче, такое. Они забегают, все расселись, значит, ха-ха хи-хи. А я сидела – у нас там кресло было такое, вот, за водителем сразу, сидишь – и на это все смотришь. Я вижу – я понимаю, что они мертвые-то. У меня такое оцепенение, я отвернулась, сижу боюсь смотреть-то. А они надо мной хохочут: она же нас видит, она же нас видит, давай ее типа это, потрогай, там еще что-то. Ну трогать они меня не потрогали, они вышли, короче. Я потом еще до конечной доехала, бегом, ну до дома где-то 50 метров. Я не помню, как я до дома прибежала – и все, я слегла. Потом где-то неделю я в полуобмороке лежала, потом че-то как-то пришла в чувство – я не помню уже, как. Меня до сих пор это видение преследует. Я его... я не знаю, это, по сути, какое-то, ну, детское видение, но для меня оно недетское. Ну, в тот момент я была шокирована. Я до этого как бы видела все ну такое, одного, двух, трех. То есть я слышала их визуально, то есть слышала, я их видела, я их чувствовала» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ. У-ина А. С., 1969 г. р., шаманка].

Достаточно часто от наших собеседников можно услышать, что во время «шаманки» являются предки, которые когда-то были шаманами. Это появление означает, что человек избран на путь шамана.

Нарратив 3: «Вот перед самым первым посвящением, во-первых, главное – физические страдания. Я просыпалась утром в кровати – и возле меня стояла моя бабушка шаманка. Которая мне по возрасту она приходится пра-пра-прабабушкой, на самом деле, она умерла в возрасте 43 лет. И я физически, вот как вашу обувь вижу, видела ее одежду. Потом... я еду в машине – вот даже со мной сестры ездили, они меня потом уже вот просто меня не отпускали одну. Еду за рулем в машине, у меня сами окна открываются. Я физически слышу, что у меня скрипит сидение, кто-то сидит, может быть запах сигарет – я не курила на тот момент. Это все происходило вообще вот, прямо вот в реале и по-настоящему. Аа... Однажды мы вот даже с сестрами поехали... на ключе воду берем – сидят бабушки, когда вот, кругом, чего-то там поют. Она не видит, а я вижу. И это, знаете, это вот настолько ненормально происходит, когда... эм... Вот тот мир и этот мир – как будто вот они вот все перемешалось» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ю-ва М. К., 1987 г. р., шаманка].

До посвящения подобные видения носили неконтролируемый характер, т. е. они возникали внезапно и от них нельзя было избавиться.

Нарратив 4: «сейчас я когда уже как бы вижу видения, я их контролирую, я могу их остановить, закрыть, сказать “пошел нафиг”, или “приди, посмотри” – ну вот что такое, я управляю этим всем делом, да, вот когда сейчас. Даже когда это существо пришло, я все равно как-то смогла его выкинуть, выгнать и в итоге победить – ну не победить, но во всяком случае защиту включили. А тогда это было такое, что ты лежишь, что хотят с тобой, то и делают короче. И ты себя чувствуешь какой-то как котенок маленький, который от всего, всего боится: могут за хвостик тебя поднять, могут за ушко поднять, могут погладить» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ю-ва М. К., 1987 г. р., шаманка].

После посвящения могли уже использовать эти способности, при необходимости, или эти видения прекращались.

Нарратив 5: Иногда все же видения возникали сами: «Это вот... я не знаю, мне, может, мои духи показали, что я последнее время слишком спесива стала, что или что – они вот в то, что мы видим, да, вот наши обыденные человеческие проблемы, что помимо еще что-то происходит постоянно в этом мире. Я вот с этим таким ощущением потом проснулась. И я понимаю, что я вижу, представляете, они идут, они очень большие, они очень сильные и они идут колонной почему-то вот откуда-то с этой свалки вот как будто какой-то негатив или какие-то полумертвые такие. Главное, именно плотность. Вот бывает, они какие-то рваные какие-то такие, разорванные, а эти такие ровненькие, они цельные. И вот они спустились все к реке. Там у нас река Селенга – ну наша река, вот они все туда ушли ... Я думаю: господи, да я же уже, вроде, ниче не боюсь, да я вся такая вообще. Ну, это там. Ну я не скажу, что я сейчас готова по кладбищам бегать одна, ну, но достаточно уже много я видела – и такого, на том уровне, уже как бы не боюсь, но это действительно что-то как-то вздрогнула. Потому что я, во-первых, удивилась, что... в каждом доме у шамана стоит защита – ну определенная там, если можем, закрываем, у нас уже привычка такая... Я удивилась просто: они настолько сильно здесь шли, что он смог пройти через это все. Даже мы когда спим, у нас все равно идет энергетическая защита. У каждого у нас в этом центре тоже есть энергетическая защита, потому что раз в год... ставим на каждую сторону. Ну то есть в эту сторону ставится защита, с этой стороны ставится защита, ну, там... богам Севера, богам... Востока, богам Запада – делается подношение и ставится защита, то есть каждый дух, то есть каждый шаман говорит: я такой-то такой-то, я прошу поставить защиту. То есть онгоны ставят защиту – ну онгоны, наши шаманы, которые помогают. [Соб.: А защиту от кого?] Ну, от тонких миров. Мы же, получается, мы же работаем с тонкими мирами – шаманы же не работают, как говорится... мы же не строим здесь дома, мы же на энергетическом людей латаем, убираем, ментальное тело человека чистим. [Соб.: А они угрожают именно вам, то есть это какой-то ответ на вашу деятельность или почему?] Нет, ну у каждого религиозного этого момента... все ставят защиту энергетическую. Ну помните, как это – мне нравится этот, Гарри Поттер-то, помните они от этих, от Демен-

торов, что ли, энергетическую защиту-то поставили?» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ю-ва М. К., 1987 г. р., шаманка].

Иногда респонденты рассказывали легенды о своих предках, которые могли превратиться в животных.

Нарратив 6: «У каждого род есть, да. Я Хонгодоров. Хонгодоров, да. Из Хонгодорова мои эти предки пошли, ну эти мои предки. Вот Хонгодоровы. А там у меня все шаманы почти были. Один железо он все чистил, кузнец, такой. А второй это... защищал нас, когда ламы приходили проверять этого шамана, моего дедушку – че он дома делает, а он за печкой превращался на медведя, силу свою показывал» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ц-в И. К., ок 1970 г. р., шаман].

Шаманские сновидения. Описание сновидений или пограничного состояния между сном и бодрствованием занимают не последнее место в рассказах наших собеседников. Появление умерших предков-шаманов, антропоморфных и зооморфных существ во сне, полеты – для будущих шаманов являются признаком избранничества со стороны «онгонов». Через подобные сны «онгоны» призывают его стать шаманом. Приведем самые яркие примеры описания снов.

Нарратив 7: «до посвящения за неделю ко мне приходили сны. Их (предков – прим. автор.) я не видела, но приходили в виде змей. В виде змей приходили. Они так окружали меня. Ну, превращались в красивых женщин. Ну, я вот так видела. Вот получается вот, сколько они приходили до посвящения – неделю точно. Приходили, показывали мне вот... Потом я спросила, что это. Они ответили, так онгоны приходят таким образом» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Е-ина П. Н., 1985 г. р., шаманка].

Нарратив 8: Так же через сновидения шаманы могут общаться с умершими родственниками, которые им помогают в жизни. Один мужчина-шаман рассказывал, что потерял семью (жену, детей, братьев) и остался один. Сам тяжело заболел (раковое заболевание). В этих бедах он видит сейчас проявление «шаманской болезни». Один раз в год на посвящение во сне приходят его дети: «уж как они меня – лезут, ласкают, смеются. Утром встаешь – никого нет. И так плачешь. Как живо! Как будто мы вчера виделись (пауза). Приносят мне че-то, дают, деньги дают, вот. Когда деньги дают... вон, например, мои пациенты, да,

кто ко мне ходят на обряд, они деньги приносят» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ц-в И. К., ок. 1970 г. р., шаман].

Нарратив 9: В студенческие годы (примерно в 16–27 лет) респондентке приснился сон: «прилетает бабушка, куда-то меня берет и улетаем мы с ней. Вот прям явно. И вот она мне рассказывает, показывает... А потом она мне говорит: “Ты никому не рассказывай!”. Ну, а кого мне, там девчонки, были молодыми. А я утром встану, смотрю вроде. И говорю: “А я вот опять сегодня сон видела один и тот же сон <...> потом опять три раза подряд”. Я вот это не понимала. А потом, когда я посветилась, поняла, что это мои предки были, моя бабушка прилетела. В конце концов я вот по ее линии сейчас зашла в шаманизм. Она, кажется, когда я ее начала узнавать, кто она такая. Потом скорее успела... Мама очень молодой умерла, что ли 51 год. А ей... видимо должна была быть шаманкой. Была цветущей женщиной» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Р-ва И. И., ок. 1941 г. р., шаманка].

Нарратив 10: Респондентка сказала, что она во сне и наяву «воевала с бесами» и получала от этого удовольствие [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Р-ва И. И., ок. 1941 г. р., шаманка]

Переживание трансового состояния. Многие шамановеды подчеркивали, что способность входить в экстатическое состояние – это одна из отличительных черт шаманизма. Некоторые современные шаманы считают, что вхождение в трансовое состояние является показателем традиционного шаманизма.

Нарратив 11: «Видите, любой шаманизм сам по себе, это религия, которая подразумевает в первую очередь и самый главный фактор – это вхождение в транс. Шаманизм традиционный – это вхождение в транс» [ПМА. 2017. Бурятия, г. Улан-Удэ, А-в Ц. Д., ок. 1988 г. р., шаман].

В бурятском шаманизме представлена сложная градация шаманов, среди которых есть личности, которые не входят в транс. Поэтому данный фактор не может быть определяющим для традиционного шаманизма. Для бурятского шаманизма более характерно вселение духа (онгона) в тело шамана. Во время вхождения в транс в тело шамана вселяется дух-предок. После этого можно наблюдать как меняется тембр голоса, походка, поведение и т. п. Шаманы-переводчики ведут беседу с онгоном, задают волнующие их вопросы. Онгон отвечает на вопросы, а потом покидает тело шамана.

Нам стало интересно, какие чувства испытывают шаманы во время этого процесса. Многие наши собеседники подчеркивают, что во время транса либо их сознание полностью отключается (А), либо граничит с другим сознанием – появляется другая личность/онгон (Б), либо сознание полностью сохраняется (В). Приведем в качестве примера несколько описаний этих переживаний.

А) *Нарратив 12*: «Здесь помнишь, здесь не помнишь – примерно вот такая. Ну вот на таких обрядах точно: здесь помнишь, здесь не помнишь. Потом лежишь и думаешь: обряд-то вообще сделал или не сделал. Или – или вообще... где я вообще нахожусь». [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ц-ев К. Б., 1978 г. р.].

Б) *Нарратив 13*: (этот же респондент): «Ты вроде бы здесь, а вроде бы где-то, в другом состоянии. Но ты понимаешь, ты же... ты же здоровый человек, правильно ведь? Каждый человек – здоровый, да. Он понимает, что... вот, вот. Пригласил, мы же... конкретно кого-то ты уже приглашаешь. Изменение должно быть. Вот это изменение – ты когда именно камланием это изменение ждешь, и она вот чувствует, что предок пришел – и сейчас вот это изменения должно произойти. И когда ты уже в транс уже входишь, и тогда – вот. Каждый онгон, каждый предок, он со своим каким-то этим, призыванием ли как, да? Что он должен сказать, чего это – уже он там сам, когда уже он начинает говорить, в этот момент ты и предок меняетесь, получается. Твое сознание меняется. <...> И ты думаешь: ты, или он ли, кто ли – бывает такое иногда. [Соб.: То есть оба сознания присутствуют здесь?] Бывает... [Соб.: Просто ваше притупляется и...] ... бывает, да. Бывает такое, что да. Что или не ты? Я говорю или он говорит – ну бывает такое, да. А если ты... уже знаешь, что он и все – ты расслабляешься и все, уходишь. [Соб.: А куда, есть у вас представление?] Нет (смеется) [Соб.: Просто отключается?] Да, мозг. <...> Твое сознание отключается как бы... но это практика. Если ты вот в начале начинаешь – там непонятно, ты или не ты, я или не я, или кто там, я, вроде бы. А на самом деле ты не ты, потому что... когда я вот завел первый раз, да, я хотел сказать, что это же я... [Соб.: Нет контроля над своей речью и телом...] Да. Ты не понимаешь: это же я, вроде бы, ты хочешь сказать – я это, я. А ты не можешь это сказать. А потом ты выходишь с этого состояния, а тебе говорят: ты там вообще – то-то, это-то и так далее

(смеется) Да. Понятно? (смеется) Вроде бы, ты, вроде бы... вроде бы, я же, но... хочешь сказать, что это я, (Имя – прим. автора) – а там у тебя не выходит. А там же это происходит-то – думаешь. Ну первый раз. Это что вообще такое-то. Как я не могу сказать свое имя. А вот там – там, да, уже – там ты говоришь, что это я же, да я (Имя – прим. автора). А вот так – вот так ты уже не можешь говорить, потому что твой предок там уже разговаривает (смеется). Понятно? Ну, у каждого... у каждого как бы... наверно... свой как-то подход к этому. Но я вам свое как бы. Вот первый раз, когда я завел, у меня такое было, что я вообще сам в шоке был. Это же я! Ну вот сказать хочу, но это уже не говорится, не могу сказать. А внутри там я могу говорить, что это я, (Имя – прим. автора), а вот так я не могу сказать. [Соб.: Получается, что вы по своей воле и прервать этот процесс не можете?] Да, конечно, потому что уже – ты же... ты ж позвал. Да, уйдет пока. А когда уже ты, он уже сказал, что я ухожу и так далее все, потом ты уже чик – а, вот тогда ты уже: э, я, это же я, это я, Даши. Можешь уже сказать. А так, когда он – ты же скажешь, потому что она тебе не даст. Понятно?» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ц-ев К. Б., 1978 г. р.].

Нарратив 14: (пересказ автора статьи, запись была сделана во время шаманского посвящения. Респондент объяснял смысл обряда и смысл атрибутов). Бубен, как и колокольчики, сравниваются с конем, на котором шаманы «улетают» к «своим божествам». Во время вхождения в транс «разум» шамана отделяется от «бытности». Например, когда респондентка начала «заводить бабушку», голоса помогающих на обряде «вдруг отделились» и она не могла понять, «куда все делись». Голоса были еле слышны. Через мгновение респондентка подумала, что она где-то сидит. Она все осознает: «здравым смыслом, мои мозги работают». Она почувствовала, что она стала «такой маленькой» и ее «повесили на крючок». Внизу она видела планету Земля («Землю. Шар. Она же круглая»), а вокруг – «солнце-солнце, прям светло. Шар светится». Потом она захотела завести другую бабушку, подошла к дверям, где «уже сидят онгоны». (Во время транса она ощущала, что онгоны ей помогают и ощущала, что она соприкасается «с параллельными мирами»). Затем она стала «заводить вторую бабушку», которая «начала выть как волк», сама респондентка почувствовала «надрыв», потом ее «накрыло

сверху». Если в первом случае респондентка почувствовала жар и свет, то во втором случае – было похоже, что ее чем-то накрыли и это было похоже «на пургу». Респондентка «накрылась», и ее за плечи схватили две змеи, которые, по ее мнению, считаются друзьями шаманов. Потом она закричала «выйдите! Выйдите!» (далее рассказ становится еле-еле слышным). Наша собеседница поделилась впечатлениями, когда в другой раз «заводила в дедушку» во время транса. По ее ощущениям она оказалась в темном коридоре и была в растерянности, не зная, что делать дальше. В это время ее остановил помощник, который помогал на обряде, и спросил, что она увидела и будет ли она дальше продолжать. Респондентка решила продолжить обряд. Когда она полностью вошла в транс, она увидела в коридоре свет и «вырвалась в эту светлость». Она предполагает, что вырвалась «в какие-то параллельные миры». По ощущениям, она все «бежала-бежала» и бубен стал «словно блин», он колыхался от удара «как холодец». И потом она смогла «залезть на дерево» (в реальности). [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Р-ва И. И., ок. 1941 г. р., шаманка].

В первом случае, когда сознание полностью отключается, шаман не помнит, что происходило. Ему об этом рассказывают «переводчики», которые вели переговоры с онгоном. Переводчики записывают слова, которые произносил шаман в трансовом состоянии. После завершения обряда начинается обсуждение значения записанных слов. Во втором случае, шаман способен что-то рассказать о том, что он чувствовал и что происходило.

Нарратив 15: «Нет, ну там частично, если хороший транс, то все равно как бы запоминаешь эту информацию. Совсем – я врать не буду, но часть ты все равно информации запоминаешь. Но полностью вот прям весь повторить – ты уже не можешь. Я сказал вот то-то и то-то, так-то сказал то-то и то-то – ты все. Потому что там еще получается, еще же видение же шамана еще остается. Вот эти маленькие. Ты когдаходишь в состояние транса, иногда, получается, ты выходишь в местность, где живут эти люди. Ты можешь описать местность, где ты там был. Там такая гора была, такая береза стояла – обычно люди узнают местность»; «Оживили (одежду) – предок вот у меня девятого колена, который вот, кстати, в легендах

написано... она у меня уже, правда подносилась... и оживляют, да вот, молоком, как положено оживляют, вызывают боже-ство онгона девятого колена. И надо надеть, значит, и выйти. И вот это было удивительной силы, вот знаете, вот практически как будто ты левитируешь. Как будто бы тебя вот... вот такая маленькая какая-то шапочка – и тебя подняли. Первое посвящение – вот это, наверно, самые яркие вот эти в памяти у меня остались. Потому что все что вот первый раз испыты-ваешь, оно же другое. А... вокруг берется... посвящение шанар было. Шли, и как менялось сознание. Как будто вот ты такой малюсенький становишься, а твой предок он просто огромный, наверно, выше, чем с дом. И что характерно – вот свое сознание немного присутствует, и ты даже удивляешься, откуда вот эти эмоции, откуда вот. Я первый раз, когда в транс... – не люблю это слово «транс», онгона впустила, вошел в меня, первое, что он спросил: почему вы мне не даете... архи – ну молочную водку. Хотя я вообще была на тот момент в поиске вот сюда, у меня такой период был – я вообще отвергала алкоголь, сигареты, мясо даже, полгода даже вегетарианством занималась – ну всей вот этой, кучей всяких самых разных вещей. И вот первое, что он пришел, это сказал. И мне казалось, когда я вот вошла в транс, он сел вот такой огромный, сказал (я вот тут вот сижу). И вот это, знаете, состояние ни с чем не забываемое, вот оно внутри осталось. И крепнет в этот момент вера» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ. У-ина А. С., 1969 г. р., шаманка].

Мотивы видений современных бурятских шаманов. Виде-ния в шаманской традиции занимают важное место, но в отли-чие от христианства имеют другие функции – подтверждение шаманского дара и решение различных проблем в земной жизни (лечение болезней, решение семейных, имущественных проблем и т. д.). Так как в шаманизме нет развитых эсхатологи-ческих идей, то видения имеют преимущественно практический характер и направлены в основном на настоящее.

Говоря о мотивах в шаманских видениях, стоит вновь вернуться к статье О. Б. Христофоровой. Она выделяет сле-дующий набор мотивов в биографии нганасанских шаманов: «путь/путешествие», «встреча/гостины», «получение даров», «разгадывание загадок», «обучение», «переделка тела» [13, с. 92–98]. У наших респондентов в рассказах присутствуют

следующие мотивы: «путь/путешествие» (нарративы № 9, 14, 15, 17) отчасти «обучение» (нарративы № 7, 9, 15) и «переделка тела». Остальные мотивы отсутствуют. Так как в бурятском шаманизме выражено почитание предков, то также можно выделить мотив «приход умерших предков» (нарративы № 3, 7, 9, 13, 14, 15). Иногда вместе с этим мотивом проскальзывают предания о предках, которые можно услышать в фольклоре, но в более редуцированном виде (нарративы № 6, 10). Также среди рассказов наших респондентов можно обнаружить мотив «маленький-большой» (нарративы № 1, 4, 5, 14, 15, 16), где шаман во время трансового состояния ощущает себя либо огромным человеком относительно вещей или мира, либо представляет себя крошечным.

Описание снов и видений в современном периоде отличаются от тех, которые были записаны Г. Ф. Ксенофонтовым в начале XX века в Эхирит-Булагатском аймаке Иркутской области. У Ксенофонтова встречаются легенды о расчленении тела шамана духами, об обучении духами во время этого периода [8, с. 83–84]. У современных шаманов практически этого нельзя заметить. Иногда проскальзывает упоминания о небесных школах (нарратив № 15 «как шаманы – мы тоже проходим, может, видели, шанар, шандру – ну тоже там («наверху» – прим. автора) же учат» [ПМА. 2022. Бурятия, г. Улан-Удэ, Ц-в И. К., ок 1970 г. р., шаман], намеки о преобразении тела шамана. Но эти рассказы носят аморфный характер. Более отчетливые рассказы встречаются у шаманов, которые проживают в регионах.

Нарратив № 16: «Да, но я конечно не знаю. Вообще был молодым, летал в полудремоте. Раз где-то оказался возле гор. Я не видел эту гору, местность (...) Старик: “выбрали тебя”. Я “кого? Зачем?” Потом ко мне орел огромный прилетел, за шкуру схватил и над горами меня, Байкалом... Три ночи, наверное, не ночи, а днем летал (смеется) ...Наверное, я не откажусь, сделайте обряд. Он “да-да-да” и все. Я, конечно, в другом пространстве, как бы умер. Огромные больше, как киты. Духи, конечно, они огромные, белые с бородами такими (показывает). Они не на облаке, а другое там совсем. Они сидят, суть, не суть... что-то... первый ряд, второй ряд... А мы служители рангов, среди них не стоим. нас тоже там много... Тех шаманов, которых знал, там узнаешь. Не ходишь там. Интересно так. Видимся каждый

раз. После этого ты, как будто на суде шаманов, которые сделали плохое. Ты участвуешь в них. Не, я не представляю. Вот наш мир, человеческий, мир наших духов больших, огромных. Наш мир тоже разделяется... Вот ты не видишь вокруг меня моих духов (меня спрашивает). Даже его (мира) несколько измерений. Вот мой учитель: «ты еще не летал». А он говорит, что до Марса долетал, долетал дух его. Говорит, что тоже хотел. Он, конечно, выше рангом. Говорю: «долетал до Марса?». Он: «Да». Я до Марса не долетал, наверно (смеется). А так летаем. Зачем? Так надо. Лучше здесь в земном пространстве. Духов...там еще летать куда-то. Если время будет. Настраиваешь себя... Не галлюцинации. У каждого шамана есть свои силы, знания, учение. Свое есть свое. И каждый шаман друг на друга не похож. Все разные. Например, к другим шаманам заходишь на прием. Один шаман высокомерен и т. д.» [ПМА. 2014. Бурятия, с. Ранжурово. П-ин К. С., ок. 1967 г. р.]

В Баргузинском районе мы встретились с одним шаманом-дарханом. Он рассказал нам о своем шаманском становлении. Его рассказ немного отличался от тех, которые мы могли услышать в шаманском центре. Его шаманские способности проявлялись в детстве. Он мог предсказать, когда кто умрет, мог помочь найти потерянные вещи. Во время беседы с нами он постоянно отвлекался и спрашивал нас об именах, вещах и проблемах, которые могли бы быть связанными с нами. Он говорит, что «они» (онгоны) проверяют нас, где мы были, что видели. Во время совместной поездки в машине и разговора на обыденные темы наш респондент резко переключался от реальности и говорил, что он увидел или услышал. И задавал нам наводящие вопросы. Говорил, что связано с прошлым, а что с будущим. Этот же респондент нам рассказал о войнах между шаманами, что шаманы иногда сражаются в ином измерении между собой, упомянул, что существуют «там» (в другой реальности) шаманские школы, в которых шаманы учатся [ПМА. 2022. Бурятия, с. Улюн. Б-ин С. К., ок. 1980 г. р.]

Мотивы: «путь/путешествие», «обучение» и «перedelка тела», – не имеют развитого сюжета и лишены художественного описания и детализации по сравнению с описаниями видений у нганасанских и бурятских шаманов начала XX в. Во многом это связано с историческими событиями, происходившими

в XX в. (социальным, культурным и политическим сдвигом), в ходе которых была практически утеряна практика многократного воспроизводства легенд-автобиографий шаманов [2].

Описания современных шаманов больше сфокусированы на психологических переживаниях и рационализации мистического опыта. Это выражается и в лексическом плане. Наши респонденты часто апеллируют к таким понятиям, как «транс» (нарративы 11, 13, 14, 15), «сознание» (нарративы 13, 15), «галлюцинации» (нарративы 1, 16), «экстаз» (нарратив 10). Это связано преимущественно с общим настроением эпохи, в которой замечается повышенная рефлексия в процессе поиска экзистенциальных смыслов.

Шаманы (как и все обычные люди) осмысливают себя и свой опыт через символы и образы той социокультурной среды, в которую они погружены. Из-за нарушения процесса трансляции шаманской традиции и проблемы сохранения бурятского языка, в описаниях наших респондентов можно услышать инокультурные заимствования. Например, иногда в рассказах прослеживается отсылка к фильмографии: «образ явления мертвецов» (нарративы 2, 3), «установление защиты» как в фильмах о Гарри Поттере (нарратив 5), христианские образы бесов (нарратив 10), оккультно-эзотерические термины и образы (нарратив 5) – «ментальное тело», «энергетическая защита», «коридоры», «тонкий мир».

Опрашиваемые шаманы при описании мистического опыта особое внимание уделяли видениям наяву. На фоне общего повествования именно на видениях наяву респонденты делали акцент, более детально, эмоционально и художественно описывая их, в то время как про сновидения приходилось просить рассказать. Мы предполагаем, что таким образом наши собеседники хотели произвести впечатление на слушателей. Описание видений наяву носили более разноплановый характер, в то время как экстатические переживания и сновидения были более-менее устойчивы. Скорее всего, в традиционном бурятском шаманизме рассказы о видениях наяву были не так распространены, и это дает возможность современным шаманам для большей вариативности повествований. Оккультно-эзотерическая культура (многие респонденты в сознательном возрасте пережили период, когда в России пошло массовое

увлечение маргинальной религиозностью), художественные представления о потустороннем мире в массмедиа – определенным образом повлияли на описание этих переживаний.

Выводы

На основании полевых исследований можно сделать следующий вывод. Жанр видений современных бурятских шаманов носит аморфный характер. Это связано с проблемой трансляции традиции и изменением социокультурного контекста. Опираясь на концепцию А. Я. Гуревича [2], можно заключить, что это является вполне естественным процессом, так как «культурное творение» (в данном случае рассказы о видениях) направлено на конкретную аудиторию, имеющую определенный бэкграунд и определённые ожидания от шаманов. Будучи вовлеченными в современные реалии, шаманы не могут полностью абстрагироваться от «современного состояния умов», поэтому вполне закономерным является использование символов, понятий и образов современной культуры. Как раз это включение делает шаманскую практику жизнеспособной в новых условиях. Отсутствие «догматического учения» в шаманизме делает эту традицию более приспособляемой к внешней реальности. По-своему это подтверждается тем, что нарративы шаманов из периферийных мест более близки к традиции – мировоззрение поселкового населения является менее вариативным.

Тем не менее, в нарративах респондентов мы можем обнаружить мотивы: «путь/путешествие», «обучение», «переделка тела», «приход умерших предков», что говорит об определенной преемственности традиции. Но эти мотивы содержат только отблеск тех рассказов, которые можно было услышать от шаманов предыдущих эпох. В рассказах наших собеседников замечено выделение визионерских мотивов «видения наяву», которые оказались более соответствующими культурным феноменам современной эпохи.

Относительно роли видений в бурятском шаманизме можно сказать, что рассказ о них выполняет ту же функцию, что и в прошлом столетии – подтверждении шаманского дара. Однако большая ориентированность на современную аудиторию иногда делает шаманскую практику неким коммерческим проектом, что, конечно же, уводит от традиционного шаманизма.

Структурно неустойчивые и неоформленные нарративы о видениях современных шаманов демонстрирует проблему соотношения традиции и новации в шаманизме. С одной стороны, наблюдается определенная преемственность, с другой стороны, очевидны значительные изменения, которые являются вполне предсказуемыми для шаманизма (шаманизм всегда был адаптивен к изменяющимся условиям).

Адаптивность шаманизма к внешним условиям затрудняет оценку современного его состояния. Поэтому в качестве перспективы для дальнейших исследований мы видим: (1) проведение семантического анализа основных понятий, которыми оперируют шаманы; (2) выделение инвариантных элементов (то, что делает шаманизм шаманизмом) и изменяемых элементов (то, что отражает только внешние изменения, не затрагивая сущности) этого религиозного явления.

Список информантов (респонденты согласились на интервью на условиях анонимности, поэтому фамилии и инициалы являются вымышленными):

П-ин К. С. – Панин К. С. ок. 1967 г. р., шаман
А-в Ц. Д. – Аверкиев Ц. Д. ок. 1988 г. р., шаман
Е-ина П. Н. – Еремина П. Н. 1985 г. р., шаманка
Р-ва И. И. – Ранжурова И. И. ок. 1941 г. р., шаманка
Ц-в И. К. – Цибикив И. К. ок. 1970 г. р., шаман
Ц-ев К. Б. – Циденев К. Б., 1978 г. р., шаман
Ю-ва М. К. – Югова М. К. 1987 г. р., шаманка
К-ина А. С. – Корсавина А. С., 1987 г. р., шаманка
У-ина А. С. – Утина А. С. 1969 г. р., шаманка
Б-ин С. К. – Бородин С. К. ок. 1980 г. р., шаман

Список литературы

1. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / пер. с англ. Р. Сафронова. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – 205 с.
2. Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» Средних веков // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1977. – Т. 8. – С. 3–27.
3. Данчинова М. Д. Пространство сна в устном рассказе бурят (на сознании шаманских сновидений) // Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура. – 2017. – Вып. 2. – С. 54–58.
4. Дарханова А. И. Шаманизм бурят Предбайкалья в постсоветский период: социальные функции, традиции и новации: дис. ... канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2010. – 237 с.
5. Епихина Е. А. Шаманский нарратив в современной Бурятии // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. – 2022. – Т. 42. – С. 117–127.
6. Жуковская Н. Л. Шаманы и шаманки Бурятии: их мистический опыт и мои экспедиционные исследования. Ч. 1 // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2018. – № 5 (39). – С. 97–109.

7. Жуковская Н. Л. Шаманы и шаманки Бурятии: их мистический опыт и мои экспедиционные исследования. Ч. 2 // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2018. – № 6 (40). – С. 15–22.
8. Ксенофонов Г. В. Шаманизм. Избранные труды (публикации 1926–1929 гг.) / сост. А. Н. Дьячкова. – Якутск, 1992. – 299 с.
9. Пигин А. В. Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. – 1996. – Т. 50. – С. 551–557.
10. Толстая С. М. Образ мысли в тексте и ритуале. – М.: Русский фронт содействия образованию и науке, 2015. – 528 с.
11. Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России / предисл. Б. Базарова, пер. с англ. А. и Н. Космарских. – М.: Наталис, 2010. – 382 с.
12. Харитонов В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: ИЭА РАН, 2006. – 372 с.
13. Христофорова О. Б. Получение дара: рассказы о шаманском становлении у нганасан // *Arbor mundi*. – 2003. – № 10. – С. 87–105.
14. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / пер. с фр. В. Тырлис. – М.: Академический проект, 2014. – 399 с.

References

1. Berger, P. (2019) *Svyashchennaya zavesa. Elementy sotsiologicheskoy teorii religii* [The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
2. Danchinova, M. D. (2017) *Prostranstvo sna v ustnom rasskaze buryat* [The space of sleep in the oral narrative of the Buryats (on the consciousness of shamanic dreams)]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Yazyk. Literatura. Kul'tura – The Bulletin of the Buryat State University. Language. Literature. Culture*. No. 2. Pp. 54–58. (In Russian).
3. Darhanova, A. I. (2010) *Shamanizm buryat Predbaikal'ya v postsovetskij period: sotsial'nye funktsii, traditsii i novatsii: Diss. kand. ist. nauk* [Shamanism of the Pre-Baikal Buryats in the post-Soviet period: social functions, traditions and innovations: cand. thesis]. Ulan-Ude: VSGAKI Publ. (In Russian).
4. Eliade, M. (2014) *Shamanizm. Arhaicheskie tekhniki ekstaza* [Shamanism. Archaic ecstasy techniques]. Moskva: Akademicheskij prospect Publ. (In Russian).
5. Epihina, E. A. (2022) *Shamanskij narrativ v sovremennoj Buryatii* [Shamanic Narrative in Modern Buryatia]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Politologiya. Religiovedenie – The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*. Vol. 42. Pp. 117–127. (In Russian).
6. Gurevich, A. Ya. (1977) *Zapadnoevropejskie videniya potustoronnego mira i "realism" Srednikh vekov* [Western European visions of the Other world and the "realism" of the Middle Ages]. *Trudy po znakovym sistemam* [Works on sign systems]. Tartu. Vol. 8. Pp. 3–27 (In Russian).
7. Hamfri, K. (2010) *Postsovetskie transformatsii v aziatskoj chasti Rossii* [Post-Soviet transformations in the Asian part of Russia]. Moskva: Natalis. (In Russian).
8. Kharitonova, V. I. (2006) *Feniks iz pepela? Sibirskij shamanizm na rubezhe tysyacheletij* [A Phoenix from the Asher? (Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium)]. Moskva: IEA RAN Publ. (In Russian).
9. Khristorova, O. B. (2003) *Poluchenie dara: rasskazy o shamanskom stanovlenii u nganasan* [Receiving a gift: narration about becoming of nganasan shaman]. *Arbor mundi*. No. 10. Pp. 87–105. (In Russian).
10. Ksenofontov, G. V. (1992) *Shamanizm. Izbrannye trudy (publikatsii 1926–1929 gg.)* [Shamanism. Selected works (publications 1926–1929)]. Yakutsk. (In Russian).
11. Pigin, A. V. (1996) *Videniya potustoronnego mira v rukopisnoj traditsii XVIII–XX vekov* [Visions of the other world in the manuscript tradition of the XVIII–XX centuries]. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* [The proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. Vol. 50. Pp. 551–557. (In Russian).

12. Tolstaya, S. M. (2015) *Obraz mysli v tekste i rituale* [The way of thinking in the text and ritual]. Moskva: Russkij front sodejstviya obrazovaniyu i nauke. (In Russian) |283|

13. Zhukovskaya, N. L. (2018) Shamany i shamanki Buryatii: ikh misticheskij opyt i moi ekspeditsionnye issledovaniya. Cast' pervaya [Male and female shamans of Buryatia: their mystical experiences and the author's field research. Part one]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovanij RAN – The Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Studies RAS*. No. 5 (39). Pp. 97–109. (In Russian).

14. Zhukovskaya, N. L. (2018) Shamany i shamanki Buryatii: ikh misticheskij opyt i moi ekspeditsionnye issledovaniya. Cast' vtoraya [Male and female shamans of Buryatia: their mystical experiences and the author's field research. Part two]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovanij RAN – The Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Studies RAS*. No. 6 (40). Pp. 15–22. (In Russian).

Об авторе

Епихина Екатерина Анатольевна, ведущий специалист кафедры социальной работы Богословского факультета, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-0126-7159, e-mail: katena.epikhina@mail.ru

About the author

Ekaterina A. Epikhina, leading specialist of the Social Work department of the Theology faculty, St. Tikhon's Orthodox university for humanities, Moscow, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0126-7159, e-mail: katena.epikhina@mail.ru

Поступила в редакцию: 27.11.2023
Принята к публикации: 15.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 27 November 2023
Accepted: 15 January 2024
Published: 22 March 2024

Российское религиоведение в лиминальном пространстве

М. Ю. Смирнов

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

Введение. Российское религиоведение не без труда отделилось от научно-атеистической парадигмы, но не достигло какого-то нового качественного состояния, позволяющего считать его полностью самостоятельным. Это положение можно уподобить ситуации своего рода перехода, с тем необходимым уточнением, что более или менее ясно, из какого состояния этот переход начался, но совершенно неясно – какое состояние может стать итоговим результатом перехода.

Содержание. Непонятность конечной стадии перехода не отменяет, однако, реальности пребывания российского религиоведения в промежуточном, лиминальном состоянии. Такое состояние характеризуется диффузностью структурной принадлежности, ролей и статусов; к сожалению, также и подчиненностью инстанциям (не всегда понятно, каким), от которых зависит субъект перехода. Это положение не исключает некой минимально структурированной жизнедеятельности – оставшись «как он есть», лиминальный совокупный субъект консолидирует своих участников.

Религиоведение как научная деятельность это всегда «встреча» познающего субъекта (религиоведов) и познаваемого объекта (религии). Сегодня в наибольшей степени заслуживает внимания проблема объекта религиоведческих исследований. Речь не о подборе очередного, более точного определения религии, а именно об установлении параметров того, что в современных условиях существует под привычным названием религии. С этой проблемой связаны и все прочие, среди которых, например, идентификация различных новообразований в духовной сфере (включая «пограничные» сообщества), выявление новых значений в языке религий, анализ адаптации религиозных практик к современным информационным (цифровым) технологиям, перспективы диалогового режима взаимоотношений светских и конфессиональных позиций в обществе (прежде всего в гражданско-правовой сфере).

Выводы. Рассмотренное состояние есть свидетельство пребывания российского религиоведения в своего рода лиминальном пространстве. Оно (религиоведение) уже отделилось от советских времён, когда исследования религии были научно-атеистическими (что бы там ни говорилось о скрытом глубоком их содержании). Нового статуса религиоведение в России пока не обрело, поскольку не очень понятно, чем оно должно стать. И оно находится сейчас в напряжённом поиске, подвергаясь разным воздействиям, как это и положено на пороговой стадии.

Ключевые слова: религии в России, лиминальность, научно-атеистическая парадигма, современное религиоведение.

Для цитирования: Смирнов М. Ю. Российское религиоведение в лиминальном пространстве // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 284–297. DOI: 10.35231/18186653_2024_1_284. EDN: CNYKSI

Russian Religious Studies in the Liminal Space

Mikhail Yu. Smirnov

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

Introduction. Russian religious studies have not easily separated from the scientific atheistic paradigm, but has not reached any new qualitative state that allows it to be considered completely independent. This situation can be likened to a situation of a kind of transition, with the only necessary clarification that it is more or less clear from what state this transition began, but it is not at all clear what state can be the final result of the transition.

Content. The incomprehensibility of the final stage of the transition does not, however, negate the reality of being in an intermediate, liminal state. This state is characterized by diffuse structural affiliation, roles and statuses; unfortunately, it is also subordinated to the authorities (it is not always clear which ones) on which the subject of transition depends. This provision does not exclude some minimally structured life activity – remaining “as it is”, the liminal aggregate subject consolidates its participants.

Religious studies as a scientific activity are always a “meeting” of a cognizing subject (religious scholars) and a cognizable object (religion). Today, the problem of the religious studies object deserves the most attention. It is not about choosing another, more precise definition of religion, but rather about setting the parameters of what exists under the familiar name of religion in modern conditions. All others are connected with this problem, among which, for example, the identification of various new formations in the spiritual sphere (including “borderline” communities), the identification of new meanings in the language of religions, the analysis of the adaptation of religious practices to modern information (digital) technologies, the prospects for a dialogue regime between secular and confessional positions in society (first of all – in the civil law sphere).

Conclusions. The considered state is evidence of the presence of Russian religious studies in a kind of liminal space. It has already separated from Soviet times, when religious studies were called scientifically atheistic (no matter what they say about their hidden deep content). Religious studies in Russia have not yet acquired a new status, because it is not very clear what it should become. And it is now in an intense search, being subjected to various influences, as it should be at the threshold stage.

Key words: religions in Russia, liminality, scientific atheistic paradigm, modern religious studies.

For citation: Smirnov, M. Yu. (2024) Rossijskoe religiovedenie v liminal'nom prostranstve [Russian Religious Studies in the Liminal Space]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 284–297. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2024_1_284. EDN: CNYKSI

Введение

Российское религиоведение не без труда отделилось от научно-атеистической парадигмы. Прежде всего был утрачен статус идеологической дисциплины, имевшей назначением официальную презентацию мировоззрения, предписанного руководящими политическими институтами. Соответственно, отпала неизбежная прежде привязка к единой теоретической (историко-материалистической) трактовке религии, определённой господствовавшей в советское время идеологией. В исследованиях перестала доминировать диалектико-материалистическая методология, наступило состояние методологического плюрализма – в основном за счёт рецепций из зарубежного арсенала наук о религии и реанимации отечественного немарксистского наследия [5; 9]. Кроме того, что весьма существенно, у российских исследователей религии и преподавателей религиоведческих дисциплин отпали идеологически мотивированные агитационно-пропагандистские обязанности.

Освободившись от политико-идеологической ангажированности, религиоведение стало утверждаться как одно из направлений гуманитарных знаний. Оно (как прежде это было с научным атеизмом) интегрировано в систему образования, но уже на альтернативной основе, соседствуя с теологией. Как некий атрибут, приличествующий науке и образованию современного цивилизованного государства, религиоведение в России легитимно, что отражено в соответствующих федеральных государственных образовательных стандартах, номенклатуре научных специальностей, профессиональном стандарте «специалистов в сфере национальных и религиозных отношений».

Но сказать, что все эти перемены привели религиоведение к достижению какого-то нового качественного состояния, позволяющего считать его полностью самостоятельным, пока нельзя. Даже как научная специальность оно существует не как отдельное направление, а будучи вписанным в философские науки (в настоящее время это называется: 5.7.9. Философия религии и религиоведение). Общий образ российского религиоведения – диффузность, разрозненность, зависимость от внешних обстоятельств вненаучного характера. Это объ-

ективный результат той социальной динамики, в условиях которой отечественные исследователи религий оказались в постсоветское время, когда переустройство социума привело не только к неустойчивости положения совокупного субъекта религиоведения (учёных и преподавателей – как светских, так и конфессионально аффилированных), но и к трансформациям исследуемого предметного поля религии.

Такое положение можно уподобить ситуации своего рода *перехода*, с тем необходимым уточнением, что более или менее ясно, из какого состояния этот переход начался, но совершенно неясно – какое состояние может стать итоговым результатом перехода. Если этим результатом считать интеграцию в мировую «науку о религиях», то потребуются полемически выяснять, что является таковой; если же подразумевается какое-то исключительно самобытное религиоведение, тогда есть риск получения не научного, а идеологического статуса (впрочем, этот статус примеряется и к такому претенденту, как теология).

Непонятность конечной стадии перехода не отменяет, однако, реальности пребывания в промежуточном, *лиминальном* состоянии. Такое состояние характеризуется диффузностью структурной принадлежности, ролей и статусов; к сожалению, также и подчинённостью вненаучным инстанциям (не всегда понятно, каким), от которых зависит субъект перехода.

Впрочем, если доверять классическим исследователям обрядов перехода и инициальных ритуалов¹, подобное положение не исключает некой минимально структурированной жизнедеятельности – оставшись «как он есть», *лиминальный* совокупный субъект консолидирует своих участников. Из их совместного бытия рождается спонтанная общность, пребывание в которой постепенно «реанимирует» *лиминального* субъекта, даёт ему новый импульс к социальному движению. В этой общности аккумулируются полученные навыки выживания, формируется своя нормативность и идеология. Оснастившись таким опытом, субъект перехода уверенно входит

¹ Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М., 1999; Генон Р. Заметки об инициации // Кризис современного мира / пер. с фр. Т. Б. Любимова. М., 2008. С. 141–442; Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ., вступ. ст. и комм. С. Баньковской. М., 2000; Тэрнер В. Символ и ритуал / пер. с англ. И. М. Бакштейна, В. А. Бейлиса. М., 1983.

в стадию обретения нового статуса. В дальнейшем он хранит память о периоде своей лиминальности и это укрепляет его в отстаивании достигнутого положения [16, с. 216].

Насколько такое теоретизирование применимо к современному российскому религиоведению – вопрос дискуссионный. Но не бесполезный, какие-то черты переходной ситуации вполне просматриваются.

Содержание исследования

Религиоведение как научная деятельность это всегда «встреча» познающего субъекта (религиоведов) и познаваемого объекта (религии). Рассмотрим некоторые аспекты того и другого применительно к российским условиям.

О положении религиоведения в России

Характеризуя современный этап развития отечественного религиоведения, можно утверждать, что профессиональная среда российских религиоведов до сих пор не является целостным научным сообществом. Основной массив этой среды – преподавательский состав образовательных учреждений, которые пребывают в состоянии перманентной нестабильности (как и вся система образования в Российской Федерации) и имеют ограниченные возможности исследовательской деятельности. Влияют на состояние российского религиоведения также и внутренние различия – поколенческие, мировоззренческие, идеологические, образовательные, аффилиация с теми или иными учреждениями и пр. В то же время за минувшую четверть века в религиоведение активно включились специалисты, не имеющие в своей научной биографии непосредственного советского опыта, при этом лучше предшественников и старших коллег владеющие знанием современного состояния наук о религии.

По способности понимания ситуаций и проблем религиозной жизни общества в истории и современности российские исследователи религии вполне соответствуют нынешнему состоянию мировой науки (в её религиоведческой сфере). В то же время возможности заявить себя на международном уровне и интегрировать российский исследовательский опыт в общий тезаурус наук о религии за рубежом ограничены

трудностями продвижения научных результатов, публикаций и докладов. Сложности возникают от недостаточного владения иностранными языками, плохого знания принятых в зарубежных изданиях форм «академического письма», финансовых ограничений участия в зарубежных конференциях, слабой организационной поддержке со стороны российских учреждений науки и образования. К препятствующим факторам можно добавить периодически возникающие международные обострения (что ненормально) и зарубежную научную конкуренцию (что нормально). Тем не менее, российские религиоведы, когда происходят международные научные контакты, вовсе не выглядят неквалифицированными в сравнении с зарубежными коллегами. А современные средства коммуникации во многом способствуют снятию барьеров для общения и налаживания научных связей.

Однако до сих пор российское религиоведение находится в поисках своего рода «почвы», с которой оно может связать своё произрастание. В силу диффузности профессиональной среды эти поиски ведутся в разных направлениях и сопровождаются идеологически заряженной полемикой [1; 4]. Какие-то из этих поисков адресуются к мировой традиции наук о религии в попытках найти в ней своё органичное место. Но преобладающим остаётся обращение к отечественному контексту изучения религии, различные фрагменты которого избираются за точки отсчёта российского религиоведения [2].

Заметный сегмент исследований в российском религиоведении составляет *освоение дореволюционного наследия рефлексий над религией*, выработывавшихся религиозной мыслью (богословие, церковная история) и связанной с религией философией. Этим почти в равной степени занимаются и светские, и конфессионально ориентированные исследователи. Такая «опрокинутость в прошлое» является свидетельством попыток выстроить некую линию преемственности, создать обоснование укоренённости нынешних исследователей в достойную интеллектуальную традицию минувшего.

Другой большой сегмент представляет *осмысление процессов, связанных с религией в советское время, и того, как эти процессы отражались в исследованиях советских авторов*. Причём, наряду с критической аналитикой антирелигиозного

и научно-атеистического подходов (обоснованной или гипертрофированной) имеют место полускрытые апологии советского опыта работы с материалом религий.

Весьма заметны и *рефлексии над текущим состоянием религиозной жизни России*, хотя острота многих рассматриваемых ситуаций насыщает исследовательский дискурс публицистическими характеристиками.

Общим свойством различных изысканий российских религиоведов остается обращённость преимущественно к отечественной проблематике, исторической и современной.

Разумеется, на развитие отечественного религиоведения влияет специфика религиозной ситуации в современной России. Многие религиоведы так или иначе лично сопричастны к различным коллизиям по поводу и/или вокруг текущей религиозной проблематики. Одним из следствий такого влияния выступает дифференцированность профессиональной среды по мировоззренческим и идеологическим основаниям. Если в плане научной компетентности российские религиоведы различаются между собой относительно, то в плане гражданских позиций и видения роли религии в обществе различия могут быть существенными. Перспективы и последствия наблюдаемого использования политическими инстанциями религии как «инструмента» идеологического конструирования воспринимаются в религиоведческой среде по-разному – от готовности участвовать в этом деле, до неприятия и включённости в так называемое «правозащитное религиоведение».

Что касается организационной консолидации научных усилий, которые способствовали бы развитию российского религиоведения, то исходя из личного опыта участия в разных форматах такого сотрудничества, считаем, что от традиционных форм организации – ассоциаций с руководящим составом и неопределённой массой участников, обществ с фиксированным членством или без такового и тому подобного, надо постепенно отказываться и переходить к сетевой кооперации исследовательских групп (небольших коллективов, изучающих общую предметную область), когда создаются временные объединения специалистов для формирования и реализации конкретного научного проекта. Разумеется, актуальным будет вопрос о финансовых и прочих ресурсах такого объединения,

но при исследовательской заинтересованности кооперация на уровне нескольких малых инициативных групп вполне достижима. А если исследовательского интереса не будет, то и объединяться бессмысленно. Большие же самостоятельные объединения, автор данной статьи считает в научном плане непродуктивными – они вынуждены представлять в качестве своего научного результата то, что достигается в отдельности их участниками по месту их трудовой деятельности (публикации, конференции и пр.). Единственным, хотя и серьёзным, оправданием таких объединений остаётся возможность под их эгидой проводить научные мероприятия, типа конференций, теоретических семинаров или круглых столов, где происходит обмен научно-исследовательской информацией.

По-прежнему «больной» темой остается профессиональное религиоведческое образование. Самым важным его аспектом в настоящее время является, к сожалению, необходимость его сохранения, хотя бы в том небольшом масштабе, который сейчас имеется. Сюда же добавляется конкуренция с «теологией», форсированно внедряемой в светское образование с претензией на аналог идеологической дисциплины [15].

О специфике предмета религиоведческих исследований в России

Если говорить о главных научных темах в религиоведении, то сегодня в наибольшей степени заслуживает внимания *проблема объекта исследований*. Речь не о подборе очередного, более точного определения религии [14], а именно об установлении параметров того, что в современных условиях существует под привычным названием *религии*.

Сохраняется ли вообще то состояние объекта (и сам объект), которое дало основание для формирования научной рефлексии, именуемой религиоведением? [12]. Или глобально происходит нелинейная трансформация прежних модусов религии в некое новое состояние, по отношению к которому существующий исследовательский инструментарий религиоведения малоэффективен, либо вообще требует замены? [3; 13].

Мистико-сотериологические настроения по-прежнему формируют мировосприятие, сознание и поведение религиозных индивидов, и исследование этих феноменов остаётся

в ряду задач религиоведения. Но повышенная социальная функциональность религиозных институтов сопровождается явной маргинализацией вероучительных смыслов, которыми эти институты были вызваны к жизни.

С этой проблемой связаны и все прочие, среди которых, например, идентификация различных новообразований в духовной сфере (включая «пограничные» сообщества), выявление новых значений в языке религий, адаптация религиозных практик к современным информационным (цифровым) технологиям, перспективы диалогового режима взаимоотношений светских и конфессиональных позиций в обществе (прежде всего в гражданско-правовой сфере), коррекция ценностных установок [8].

Религии не бывает без «носителей» – последователей различных исповеданий веры, которых принято называть *верующими*. Но мировоззренческая (отсылающая к верованиям) мотивация и мистические интуиции вовсе не исчерпывают побудительные причины объединения последователей какой-либо религии. Как ни приземлённо звучит, но «материальные» – социальные и житейские интересы верующих здесь не менее значимы. Большие или малые объединения этих людей (церкви, общины) могут быть, так сказать, и совокупными субъектами разных мирских отношений, в том числе политических [7].

Понятие «верующий» носит условный характер, просто указывая на людей, которые по каким-либо причинам полагают себе приверженцами той или иной религии. Могут быть и, образно говоря, «вообще верующие» – либо в какого-то внеконфессионального универсального Бога, либо в некое Добро, Любовь, Мировую гармонию, Абсолютный разум и т. п. При этом чаще всего такие люди вполне обходятся без строгих доктринальных представлений (впрочем, не везде существуют доктрины), в лучшем случае адаптируя непростые идеи верования к собственному уровню понимания¹. Конечно, такие верующие были всегда и в прошлом.

¹ «Существует серьёзный разрыв между выраженной на вербальном уровне религиозностью и более строгими установками религиозного сознания и регулярными практиками религиозного поведения, которые присущи воцерковлённым верующим. Доля последних среди опрошенных жителей столицы оказывается небольшой и колеблется на протяжении последних лет в пределах 6–8%. Показательно, что наиболее распространённые причины проявления религиозности на уровне поведения зачастую обусловлены этнокультурными, а не собственно религиозными факторами» [6, с. 1126].

Отличие нынешних в том, что это люди, выбравшие на их вкус для себя нечто религиозное среди множества других предметов мировоззренческого выбора (чего, как правило, не было прежде, при доминировании исторически сложившихся религий в общественном пространстве).

Автор статьи полагает, что понятие «верующий» уместно как привычное лексическое самообозначение последователей религиозных учений, а также как некий конвенциональный фразеологизм исследователей религии в адрес изучаемой ими среды. А вот в правовое поле это понятие, по нашему убеждению, категорически вводить нельзя – как только появится юридически обязывающая формулировка: «верующий – это ...», так резко возрастёт репрессивность и, в ответ, конфликтность. Все, кто не будут формально соответствовать юридическому определению, рискуют «по закону» оказаться лишёнными своей религиозной идентичности. Собственно, в России и так наблюдаются эти репрессивность и конфликтность – в силу произвольного толкования загадочных «религиозных чувств верующих» и настойчивых попыток инкорпорировать в правовые акты понятие «секта» исключительно с негативным смыслом.

Нет оснований полагать, что различия в религиозных традициях сейчас – это существенный фактор, препятствующий мирному взаимопониманию (впрочем, локальные казусы не исключены). И если возникают конфликтные ситуации вокруг каких-то религиозных сообществ, то это отдельный вопрос, лежащий за пределами религиозных предпочтений. Ведь предметами конфликтов выступают вовсе не вопросы веры, догматические расхождения или что-то в этом роде, а вполне себе «мирские» проблемы. Скажем, споры о существовании или несуществовании Бога – дело куда менее востребованное и острое (практически маргинальное), чем борьба за ресурсы социального влияния.

Религиозные разногласия – это специфический формат (оформление) конфликта интересов, далеко не спиритуалистических. При историческом доминировании религий как состояния общественного сознания конфликты с необходимостью могли облекаться в религиозные «одеяния». Для современного человечества, имеющего множество функциональных экви-

валентов религии (одна «виртуальная реальность» чего стоит), религиозные разногласия уже не являются непереносимым поводом для конфликтов, хотя бы потому, что в массе своей носители любой религиозной идентичности крайне смутно знакомы с верованиями, а то и вообще обходятся без адекватных конфессиональных познаний [10; 11].

Иногда на уровне внешнего впечатления может сложиться образ клерикализации госполитики в России. Только это, скорее, не соответствует действительности. Позволительно будет себе напомнить, что по действующей Конституции РФ религиозные объединения отделены от государства, а религия – никакая – не может быть установлена в качестве государственной или обязательной. Отечественная государственность никогда, даже в эпоху мировоззренческого доминирования религии, не отдавала религиозным институтам права диктовать и управлять в сфере реальной политики. Напротив, сами религиозные институты всегда формировались по лекалам интересов государственной власти и выступали во все времена, включая нынешние, как инструменты авторитарной государственности. Личные религиозные симпатии кого-либо из верховной власти здесь принципиального значения не имели и не имеют.

Однако использование (стимулирование) государством религиозного фактора для снятия напряжённости (допустим, через апелляцию к конфессиональным «духовным ценностям») таит риск неподконтрольной активизации радикальных сторонников «религиозации» общества. В России, если её народ хочет оставаться единым и иметь своё государство, сохранение социального целого достигается не «религиозной гармонией» (вообще говоря, недостижимой), а приоритетом продуманных практических действий в социальной политике во благо населения.

Выводы

Российским религиоведам как внутренне неоднородному совокупному субъекту наук о религии приходится иметь дело с существенно различными аспектами своей деятельности – научным, образовательным, экспертным. В исследовательском плане проблемность создают динамика и трансформации религии как объекта. Организационно большинство религиоведов

так или иначе связано со сферой учреждений образования (преимущественно, государственных), которые задают некие ограничительные рамки. А участие религиоведа в экспертной работе, хотя и даёт возможность реализовать профессиональные познания и восполняет скудный достаток, но несёт известные риски, к которым готов далеко не каждый специалист.

Фактически российское религиоведение пребывает в своего рода *лиминальном пространстве*. Оно уже отделилось от научно-атеистической парадигмы. Но нового статуса религиоведение в России пока не обрело, поскольку не очень понятно, чем оно должно стать. И оно находится сейчас в напряжённом поиске, подвергаясь разным воздействиям, как это и положено на пороговой стадии.

Список литературы

1. Антонов К. М. Принцип методологического объективизма и позиция «точки зрения» в академическом исследовании религии: проблемы и перспективы // *Религиоведческие исследования*. – 2020. – Т. 22. – № 2. – С. 118–132.
2. Бойцова О. Ю., Крупник И. Л., Яблоков И. Н. Российское религиоведение в цифровую эпоху // *Вопросы философии*. – 2022. – № 1. – С. 19–29.
3. Денисова Л. В., Морозов А. А. Постсекуляризм в современной России: опасности и перспективы // *Научный результат. Социология и управление*. – 2023. – Т. 9. – № 2. – С. 100–109.
4. Забияко А. П. Религиоведение как строгая наука // *Концепт: философия, религия, культура*. – 2019. – № 3. – С. 47–64.
5. Красников А. Н. *Методологические проблемы религиоведения (2007)*. – 2-е изд. испр. и доп. – М.: Юрайт, 2024. – 180 с.
6. Кублицкая Е. А., Назаров М. М. Динамика религиозности в современной России: по данным исследований в столичном регионе // *Вестник Российской академии наук*. – 2019. – Т. 89. – № 11. – С. 1120–1127.
7. Лункин Р. Н. Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет европейское общество. – М.: ИЕ РАН; Нестор-История, 2020. – 504 с.
8. Мчедлова М. М. Религия в современной России: социальные изменения и ценностные приоритеты // *Образование и духовная безопасность*. 2015. – № 2 (2). – С. 26–29.
9. *Парадигмы исследования религии в XXI веке / под ред. О. Ю. Бойцовой*. – М.: Издатель Воробьев А. В., 2020. – 224 с.
10. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России. – Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2015. – 300 с.
11. Сикевич Э. В., Федорова А. А., Поссель Ю. А. К проблеме религиозной идентичности русских // *Религиоведение*. – 2022. – № 4. – С. 80–92.
12. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 194–206.
13. Узланер Д. А. Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. – 416 с.
14. Штырков С. А. Религия, или Узы благочестия. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021. – 172 с.
15. Элбакян Е. С. Теология в земных реалиях // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина*. – 2016. – № 1. – С. 118–128.

References

1. Antonov, K. M. (2020) Printsip metodologicheskogo ob"ektivizma i pozitsiya "tochki zreniya" v akademicheskom issledovanii religii: problemy i perspektivy [The methodological objectivism principle and the "point of view" position in the academic study of religion: problems and prospects]. *Religiovedcheskie issledovaniya – Religious studies*. Vol. 22. No. 2. Pp. 118–132. (In Russian).
2. Bojtsova, O. Yu., Krupnik, I. L., Yablokov, I. N. (2022) Rossijskoe religiovedenie v tsifrovuyu epokhu [Russian Religious Studies in the Digital Age]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*. Vol. 1. Pp. 19–29. (In Russian).
3. Denisova, L. V., Morozov, A. A. (2023) Postsekulyarizm v sovremennoj Rossii: opasnosti i perspektivy [Post-Secularism in modern Russia: Dangers and prospects]. *Nauchnyj rezul'tat. Sotsiologiya i upravlenie – The scientific result. Sociology and Management*. Vol. 9. No. 2. Pp. 100–109. (In Russian).
4. Zabiyaiko, A. P. (2019) Religiovedenie kak strogaya nauka [Study of religion as a strict science]. *Kontsept: filosofiya, religiya, kul'tura – Concept: philosophy, religion, culture*. No. 3. Pp. 47–64. (In Russian).
5. Krasnikov, A. N. (2024) *Metodologicheskie problem religiovedeniya (2007)* [Methodological problems of religious studies]. 2nd ed. Moskva: Yurajt. (In Russian).
6. Kublitskaya, E. A., Nazarov, M. M. (2019) Dinamika religioznosti v sovremennoj Rossii: po dannym issledovanij v stolichnom regione [The dynamics of religiosity in modern Russia: according to research in the metropolitan region]. *Vestnik Rossijskoj Akademii nauk – Bulletin of the Russian Academy of Sciences*. Vol. 89. No. 11. Pp. 1120–1127. (In Russian).
7. Lunkin, R. N. (2020) *Tserkvi v politike i politika v tserkvyakh. Kak sovremennoe khristianstvo menyaet evropejskoe obshchestvo* [Churches in politics and politics in churches. How Modern Christianity is Changing European Society]. Moskva: Nestor-Istoriya. (In Russian).
8. Mchedlova, M. M. (2015) Religiya v sovremennoj Rossii: sotsial'nye izmeneniya i tsennostnye priority [Religion in Modern Russia: social change and value priorities]. *Obrazovanie i dukhovnaya bezopasnost' – Education and spiritual security*. No. 2. Pp. 26–29. (In Russian).
9. Bojtsova, O. Yu. (2020) (ed.) Paradigmy issledovaniya religii v XXI veke [Religious research paradigms in the 21st century]. Moskva: Izdatel' Vorob'yev A. V. (In Russian).
10. Pronina, T. S. (2015) *Religiya i poiski identichnosti v postsovetsoj Rossii* [Religion and the Search for Identity in Post-Soviet Russia]. Tambov: Derzhavin Tambov state univ. press. (In Russian).
11. Sikevich, Z. F., Fyedorova, A. A., Possel, Ju. A. (2022) K probleme religioznoj identichnosti russkikh [On the Religious Identity Problem among Russians]. *Religiovedenie – Study of Religion*. No. 4. Pp. 80–92. (In Russian).
12. Smirnov, M. Yu. (2013) Perspektivy religii [Perspectives of religion]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. Vol. 2. Filosofiya. No. 2. Pp. 194–206. (In Russian).
13. Uzlener, D. A. (2020) Postsekulyarnyj povorot: kak myslit' o religii v XXI veke [The post-secular turn: how to think about religion in the 21st century]. Moskva, Izdatel'stvo Instituta Gajdara. (In Russian).
14. Shtyrkov, S. A. (2021) *Religiya, ili uzy blagochestiya* [Religion, or the Bonds of piety]. Sankt-Peterburg: Isdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
15. Elbakyan, E. S. (2016) Teologiya v zemnykh realiakh [Theology in Earthly Realities]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 118–128. (In Russian).
16. Smirnov M. Yu. (2017) (ed.) *Entsiklopedicheskij slovar' sotsiologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the Sociology of Religion]. Sankt-Peterburg: Platonic Philosophical Society. (In Russian).

Об авторе

Смирнов Михаил Юрьевич, доктор социологических наук, профессор, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: mirsnov@yandex.ru

About the author

Mikhail Yu. Smirnov, Dr. Sci. (Sociol.), Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: mirsnov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 20.12.2023
Принята к публикации: 15.01.2024
Опубликована: 22.03.2024

Received: 20 December 2023
Accepted: 15 January 2024
Published: 22 March 2024

Правила направления рукописей статей для публикации в научном журнале «Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина»

Статья и заявка, оформленные в соответствии с предъявляемыми требованиями, направляются в электронном виде на e-mail научного редактора:

5.7. Философия

Научный редактор: Смирнов Михаил Юрьевич,
доктор социологических наук, профессор
Тел. 8(812)451-98-43
e-mail: vestnik_ph@lengu.ru

ПРИ ОТПРАВКЕ файлу присваивается имя типа "Иванов_статья", заявке "Иванов_заявка".

Рекомендуемый алгоритм работы с рукописью статьи

1. Определите тип публикации:

- научная статья / Original article – развернутый формат представления результатов логически завершенного научного исследования; – 8–10 стр., 5–8 рисунков, не менее 15 ссылок;

- обзорная статья / Review – критическое обобщение какой-то исследовательской темы; от 10 и более страниц, от 5 и более рисунков, от 50 ссылок;

- краткое сообщение / Short Communication – краткий формат представления отдельных результатов логически завершенного научного исследования; – не более 2500 слов, не более 2-х рисунков или таблиц, минимум 8 ссылок.

2. Определите шифр УДК: <https://teacode.com/online/udc/>

3. Определите шифр ГРНТИ: <https://grnti.ru/>

4. DOI и EDN присваиваются редакцией после принятия статьи к публикации.

5. Оформите статью по шаблону, учитывая следующие рекомендации:

- **Заголовок** статьи призван кратко (максимум 10–12 слов) и точно отражать содержание статьи и полученные научные результаты. *NB! В заголовке на английском языке все знаменательные слова должны начинаться с прописной буквы. Служебные слова (артикли, союзы и предлоги меньше четырех букв) пишутся со строчной буквы. Не допускается написание заголовка на обоих языках исключительно прописными буквами. Пример: *Mediatization in the Philosophy of Culture Context.**

- **Аннотация** должна быть структурирована по формату IMRAD в соответствии с текстом статьи. Рекомендуемый объем не менее 250 слов. Недопустимо копировать в аннотацию фрагменты соответствующих разделов статьи за исключением рубрики «Материалы и методы».

- **Ключевые слова.** Не более 10 слов, точно отражающих содержание статьи. Не рекомендуется использовать объемные словосочетания, за исключением общепринятых терминов.

- **Благодарности.** В разделе целесообразно упомянуть людей и организации, которые оказали автору финансовую и иную поддержку в процессе подготовки статьи, в том числе рецензентов.

- **Введение.** Введение содержит формулировку научной проблемы, обоснование ее актуальности и новизны, значение для развития соответствующей отрасли знания. Введение целесообразно завершить формулировкой цели, задач и гипотезы исследования. Сюда же следует включить обзор основных актуальных источников, на которые опирается автор; описание методики исследования, ее объекта и последовательности. Целесообразно рассмотреть не менее 20 публикаций. Рекомендуемый объем 3–6 страниц.

- **Содержание исследования.** Рекомендуемый объем 4–5 страниц. Содержит систематизированное изложение основных результатов исследования с целью доказательства гипотезы, в том числе необходимый иллюстративный материал (рисунки, таблицы).

При желании авторы могут добавлять тематические рубрики внутри статьи. В таком случае словосочетание "содержание исследования" опускается, а вместо этого прописываются авторские рубрики.

- **Выводы.** 1–2 страницы. Содержит формулировку результатов исследования, выводов и рекомендаций по дальнейшему осмыслению темы.

- **Список литературы.** Содержит не менее 20 источников по теме исследования. ВСЕ источники должны быть процитированы в тексте. *NB! НЕ допускается помещение в список литературы интернет-ресурсов, нормативных правовых актов, учебных изданий, диссертаций и авторефератов диссертаций, источников, недоступных широкой научной общественности (ссылки на указанные материалы допустимы в формате постраничных сносок).* К каждому источнику необходимо указывать код EDN при его наличии (его можно узнать на странице публикации eLIBRAR.RU вверху страницы).

- **Информация об авторе.** После списка литературы необходимо указать следующие данные на русском и английском языках: ФИО (полностью); ученая степень; ученое звание; полное название организации без указания организационно-правовой формы; город; страна; идентификатор ORCID (можно получить здесь: <https://orcid.org/>); e-mail.

Внутритекстовые ссылки оформляются следующим образом:

- [3, с. 46] для ссылки на конкретную страницу источника в списке литературы.
- [5, с. 192–193] для ссылки на конкретный интервал в рамках источника в списке литературы;
- [8] для ссылки на источник в списке литературы в целом;
- [1; 6–8] для ссылки на ряд источников в целом в списке литературы.

Особенности написания сокращения «г.» (город) в тексте статьи и в сведениях об авторе

- Сокращение «г.» не указывается при упоминании трёх городов федерального значения: Москва, Санкт-Петербург, Севастополь.
- Сокращение «г.» не указывается при упоминании иностранных городов и столиц: Венеция, Париж, Берлин, Астана, Ташкент, Минск.
- Сокращение «г.» не указывается при упоминании городов, в названии которых есть «-град», «-город», «-бург»: Белгород, Калининград, Екатеринбург, Шлиссельбург.
- Во всех остальных случаях сокращение «г.» рекомендуется указывать: г. Вологда, г. Саранск, г. Краснодар, г. Новосибирск, г. Киров.

Рисунки и таблицы

Нумерация рисунков в рамках статьи сквозная, подрисуночная подпись начинается со слова «Рис.» и цифры, соответствующей номеру рисунка в порядке встречаемости в тексте. Если рисунок один, слово пишется без сокращения, цифра после нее не ставится. Подпись к рисунку выравнивается по центру и размещается в тексте статьи.

Рисунки не следует вставлять в текстовый документ со статьей, поскольку при этом происходит потеря качества. Изображения должны быть представлены в редакцию отдельными файлами в следующих форматах: SVG; TIFF (300 dpi); PNG; JPG/ JPEG .

Исходные файлы изображений должны быть пронумерованы в соответствии с порядком упоминания в тексте. Диаграммы и графики, как и рисунки, представляются в вышеперечисленных форматах.

Пример наименования файла изображения: 01.svg

Если в статье предполагается использование нескольких изображений, автором самостоятельно создается архив с рисунками и направляется в редакцию. Предпочтительно использовать для архивации файлов программу 7-Zip: <https://www.7-zip.org/>.

Таблицы используются для наглядного представления числового материала. Таблица должна иметь ширину 16 см и не менее трех граф. Таблицы нумеруются по сквозному принципу в порядке упоминания в тексте арабскими цифрами, название таблицы должно следовать после номера на следующей строке. Если таблица одна, то после слова «Таблица» номер не ставится.

Правила оформления библиографического списка

Список литературы содержит не менее 20 источников по теме исследования. Все источники должны быть процитированы в тексте. **NB!** НЕ допускается помещение в список литературы **интернет-ресурсов, нормативных правовых актов, учебных изданий, диссертаций и авторефератов диссертаций, источников, недоступных широкой научной общественности** (ссылки на указанные материалы допустимы в формате постраничных сносок). Список оформляется в алфавитном порядке по ГОСТ Р 7.0.5–2008. Обязательно указывается **вид издания** (монография, учебное пособие, сборник научных трудов и т.п.)

МОНОГРАФИЯ

- Воропаев Д. Ю. Аксиология модернизации: моногр. – Воронеж: Слово, 2014. – 568 с. EDN: ABCDEF

КНИГА ПОД РЕДАКЦИЕЙ

- Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998. – 878 с. EDN: ABCDEF

СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ

- Гончарко О. Ю., Гончарко Д. Н. Этика и/или логика в «Трактате» Л. Витгенштейна? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – Т. 17. – № 3. – С. 107–114. EDN: XDMPYR

СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ С УКАЗАНИЕМ DOI

- Николаев Д. Е. Психологическая концепция типов научной рациональности. Часть 1. Идеальные эпохи авангарда: материалы междунар. науч. конф., Москва, 17–19 апр. 2022. № 10. – С. 121–131. DOI: 10.21146/0042-8744-2022-10-121-131. EDN: MQDXRK

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

- Аронов В. Р. Баухауз и ВХУТЕМАС в зеркале истории // Баухауз и художественные школы эпохи авангарда: материалы междунар. науч. конф., Москва, 17–19 апр. 2019. – М.: МГХПА, 2019. – С. 14–21. EDN: WQAJQE

СТАТЬЯ В СБОРНИКЕ СТАТЕЙ

- Хоружий С. С. Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе // Этика науки: сб. науч. ст. – М.: ИФ РАН, 2007. – С. 85–97. EDN: ABCDEF

МОНОГРАФИЯ НА ИНОСТРАННОМ ЯЗЫКЕ

- Kellner D. Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Post-modern. – London: Routledge, 1995. – 358 p.

СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ НА ИНОСТРАННОМ ЯЗЫКЕ

- Ralph M. Balthasar and Speyr: First Steps in a Discernment of Spirits // Angelicum. – 2014. – Vol. 91. – No. 2. – Pp. 273–302.

Примеры описания постраничных сносок

ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

- Статистический отчет за 2018 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://otchetnost.2018.ru> (дата обращения: 11.11.2019).
- Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/index.html> (дата обращения: 15.05.2022).
- Павенков О. В. Единство тринитарного и агапелогического учений Блаженного Августина // Studia Humanitatis: Электронный научный журнал. 2014. № 1–2. [Электронный ресурс]. URL: <https://st-hum.ru/content/pavenkov-ov-edinstvo-trinitarnogo-i-agarpelogicheskogo-ucheniy-blazhennogo-avgustina> (дата обращения: 10.06.2022).

ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ НА ИНОСТРАННОМ ЯЗЫКЕ

- 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).

НОРМАТИВНЫЕ ПРАВОВЫЕ АКТЫ

- Об образовании в Российской Федерации: федер. закон № 273-ФЗ от 29 дек. 2012 г.

УЧЕБНЫЕ ИЗДАНИЯ

- Пасечник С. В. Логика: учеб. М.: Просвещение, 2006. 256 с.

ДИССЕРТАЦИЯ И АВТОРЕФЕРАТ ДИССЕРТАЦИИ

- Исаев А. В. Социально-политическое партнерство органов государственной власти и Русской Православной Церкви в современной России: дис. ... канд. полит. наук. Хабаровск, 2011. 212 с. EDN: ABCDEF
- Мелодинский Д. Л. Концепции художественного формообразования в архитектурных школах XX века. Развитие творческих идей ВХУТЕМАСа и Баухауза: автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. Москва, 2003. 44 с. EDN: ABCDEF

References

References должны быть представлены на латинице. Необходимо учитывать, что:

- при переводе указанных сведений недопустимо использовать автоматический машинный перевод;
- сведения должны соответствовать тексту на русском языке;
- для оформления References целесообразно использовать автоматические системы транслитерации, например, <http://translit-online.ru/> используя две основные формулы:

Для научных статей

Familia, I. O. (Year) *Trasliteraciya zagolovka stat'i* [Translation of the headline of the article]. *Trasliteraciya nazvaniya istochnika – Translation of the headline of the source*. Vol. 0. No. 0. Pp. 0–0. (In Russian).

Для книг

Familia, I. O. (Year) *Trasliteraciya nazvaniya knigi* [Translation of the headline of the book]. Place: Izdatel'stvo. (In Russian).

Примеры оформления References

МОНОГРАФИЯ

- Voropaev, D. Yu. (2014) *Aksiologiya modernizacii* [Modernization axiology]. Voronezh: Slovo. (In Russian). EDN: ABCDEF

КНИГА ПОД РЕДАКЦИЕЙ

- Gritsanov, A. A. (1998) (ed.) *Noveishij filosofskij slovar'* [The newest philosophical dictionary]. Minsk: Izd. V. M. Skakun. (In Russian). EDN: ABCDEF

СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ

- Goncharko, O. Yu., Goncharko, D. N. (2016) *Etika i/ili logika v "Traktate" L. Wittgenstejna*. [Ethics and/or logic in L. Wittgenstein's "Treatise"?]. *Vestnik RHGA – The RKhGA Bulletin*. No. 3. Pp. 107–114. (In Russian). EDN: XDMPYR

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

- Aronov, V. R. (2019) *Bauhaus i VHUTEMAS v zerkale istorii* [Bauhaus and VHUTEMAS in Mirror of History]. *Bauhaus i hudozhestvennye shkoly epohi avangarda* [Bauhaus and art school of the avant-garde era]. Proceedings of the International Conference. Moscow: Moscow State Stroganov Academy of Design and Applied Arts. Pp. 14–21. (In Russian). EDN: WQAJQE

СТАТЬЯ В СБОРНИКЕ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

- Horuzhij, S. S. (2007) *Krizis klassicheskoj evropejskoj etiki v antropologicheskoy perspektive* [The crisis of classical European ethics in an anthropological perspective]. *Etika nauki* [Ethics of Science]. Moscow: Institute of Philosophy RAS. Pp. 85–97. (In Russian). EDN: ABCDEF

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

научный журнал

ВЕСТНИК

Ленинградского государственного
университета имени А. С. Пушкина

№1

2024

Редактор Т. Г. Захарова

Технический редактор Н. В. Чернышева

Верстальщик Е. И. Ягин

Оригинал-макет и обложка Е. И. Ягин

Подписано в печать 22.03.2024. Формат 60x84 1/16.

Гарнитуры Playfair Display, Nunito. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 19. Тираж 500 экз. (первый завод – 50 экз.)

Заказ № 1931

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

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