

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

**Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина**

*Научный журнал*

**№ 1**

Санкт-Петербург  
2016

**Вестник**  
**Ленинградского государственного университета**  
**имени А. С. Пушкина**

*Научный журнал*

**№ 1, 2016**  
**Основан в 2006 году**

---

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

*Редакционная коллегия:*

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);  
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, профессор (зам. гл. редактора);  
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);  
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;  
Е. С. Нарышкина, кандидат психологических наук, доцент

*Редакционный совет:*

*09.00.00 Философские науки*

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;  
О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор;  
Г. А. Круглова, доктор философских наук, доцент (Республика Беларусь);  
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент;  
П. Митцнер, доктор философии, профессор (Польша);  
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент (отв. за выпуск);  
И.-Ф. В. Фуртай-Проскура, доктор искусствоведения, доцент;  
В. Хазан, доктор философии, профессор (Израиль);  
Д. В. Шмонин, доктор философских наук, профессор

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

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**

Подписной индекс ОАО «Агентство Роспечать»: **36224**

Адрес редакции:

196605, Россия, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10  
тел./факс: (812) 451-91-76  
<http://www.lengu.ru>

© Ленинградский государственный  
университет (ЛГУ)  
им. А. С. Пушкина, 2016  
© Авторы, 2016

## Содержание

<b>ПУТИ РУССКОЙ МЫСЛИ .....</b>	<b>7</b>
<i>А. В. Перцев, К. В. Крюкова</i> Философские и политико-правовые аспекты взаимодействия России и Европы в условиях глобализации .....	7
<i>А. М. Назарова</i> Проблема взаимосвязи «разум – вера» в работе архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) «Исследования Апокалипсиса» .....	17
<i>С. Ю. Нечаев</i> Чарльз Пирс и пирсоведение в России. Опыт библиографии.....	25
<i>А. П. Желобов</i> Антропоцентризм русского «философско-религиозного ренессанса» .....	36
<b>ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....</b>	<b>45</b>
<i>В. А. Скоробогатов, Е. Н. Шатова</i> Становление философской антропологии в Германии: от Лейбница к Канту .....	45
<i>И. В. Шевченко</i> Спинозизм в трактовках Бога, человека и морали немецкой религиозной философией конца XVIII в. ....	55
<i>Е. Д. Гончаров</i> Модель множественного «Я» и тождество личности .....	65
<i>П. Н. Кондрашов</i> Развертывание экзистенции из праксиса: попытка марксистской интерпретации .....	75
<i>Л. А. Авакян</i> «Миф о цивилизации» в полемике Г.-П. Дюрра и Н. Элиаса .....	85
<i>А. М. Галимова, Е. Е. Тебякина</i> Влияние развития технических наук на человека: проблема конструирования идентичности в информационном обществе ....	93
<i>В. И. Грачёв</i> Социальные последствия интерпретации некоторых культурологических понятий в современном обществе .....	100
<b>ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>108</b>
<i>А. М. Прилуцкий</i> Современное российское религиоведение: вызовы и перспективы институционализации.....	108
<i>Е. С. Элбакян</i> Теология в земных реалиях .....	118

<i>Е. М. Мирошникова</i>	
Теология в системе религиозного образования в ФРГ .....	129
<i>В. А. Курилов</i>	
Секуляризация и атеизация в Советском Союзе в 60-е и 80-е гг. XX века.....	142
<i>Е. Н. Васильева</i>	
Новые религиозные движения: понятие и специфика.....	153
<i>И. В. Амбарцумов</i>	
Пятидесятнические и харизматические группы Санкт-Петербурга и Ленинградской области .....	164
<i>М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова</i>	
Старообрядчество в его социальном служении .....	175
<i>О. Ф. Лобазова</i>	
Суеверия и мифологемы массового сознания: диалектика взаимосвязи и причины жизнеспособности в российском обществе.....	186
<b>ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ.....</b>	<b>195</b>
<i>Р. В. Савинов</i>	
Наука против университета: модели высшего образования у Канта и Фихте .....	195
<i>С. Ю. Полянкина, К. А. Дроздова</i>	
Осмысление феномена образования в дискурсе экзистенциальной педагогики.....	204
<b>КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>213</b>
<i>В. А. Айрапетова</i>	
Буркхардт и Гессе: культурно-исторический диалог .....	213
<i>Н. В. Филичева</i>	
Новая эстетика организации культурного пространства ленинградского конструктивизма 1920–30-х гг. ....	223
<i>А. Ю. Тылик</i>	
Герменевтика граффити: Нью-Йоркский «бомбинг» .....	232
<i>Л. В. Эглит</i>	
Экология и ландшафтное искусство. Учебное ландшафтное проектирование .....	241
<b>РЕЦЕНЗИИ .....</b>	<b>249</b>
<i>А. С. Мамзин</i>	
Антропология социальной работы с последователями новых религиозных культов.....	249
<i>Сведения об авторах .....</i>	<i>255</i>

## Contents

<b>VECTORS OF RUSSIAN THOUGHT .....</b>	<b>7</b>
<i>A. V. Pertsev, K. V. Kryukova</i> Philosophical, Political and Legal Aspects of Interaction between Russia and Europe in the Global Age .....	7
<i>A. M. Nazarova</i> The Issue of “Mind – Faith” Relationship in Archimandrite Theodor’s (Bukharev) “Research of the Apocalypse” .....	17
<i>S. Yu. Nechaev</i> Studies of Ch. S. Peirce Philosophy in Russia: An Attempt at a Bibliography .....	25
<i>A. P. Zhelobov</i> The Antropocentric Nature of Russian Philosophical and Religious Revival.....	36
<b>PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE .....</b>	<b>45</b>
<i>V. A. Skorobogatov, E. N. Shatova</i> Formation of Philosophical Anthropology in Germany: from Leibniz to Kant .....	45
<i>I. V. Shevchenko</i> Spinozism and its Treatment of God, Man and Morality in German Religious Philosophy of the 1790s .....	55
<i>E. D. Goncharov</i> The Model of the Plural «I» and Personal Identity .....	65
<i>P. N. Kondrashov</i> The Unfolding of the Existence from Praxis: an Attempt of Marxist Interpretation.....	75
<i>L. A. Avakyan</i> “The Myth of Civilization” in the Debate of H.-P. Duerr and N. Elias .....	85
<i>A. M. Galimova, E. E. Tebiakina</i> The Influence of Technical Science Development on Mankind: the Problem of Identity Formation in the Information Society .....	93
<i>V. I. Grachev</i> Social Consequences of Some Cultural Theory Concepts Interpretation in Modern Society.....	100
<b>PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES.....</b>	<b>108</b>
<i>A. M. Prilutskii</i> Modern Russian Religious Studies: Challenges and Perspectives of Institutionalization .....	108
<i>E. S. Elbakyan</i> Theology in the Mundane Realia.....	118

<i>E. M. Miroshnikova</i>	
Theology in the German Religious Educational System.....	129
<i>V. A. Kurilov</i>	
Secularization and Atheization in the Soviet Union in the 1960s – 1980s.....	142
<i>E. N. Vasileva</i>	
New Religious Movements: the Concept and Specificity.....	153
<i>I. V. Ambartsumov</i>	
Pentecostal and Charismatic Religious Groups of St. Petersburg and the Leningrad Region.....	164
<i>M. A. Arefiev, A. G. Davydenkova</i>	
The Old Belief in its Social Ministry .....	175
<i>O. F. Lobazova</i>	
Superstitions and Myths of Mass Consciousness: the Dialectic of Their Relationship and the Reasons of Their Viability in Russian Society .....	186
<b>PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF EDUCATION.....</b>	<b>195</b>
<i>R. V. Savinov</i>	
Science vs University: Kant’s and Fichte’s Models of Higher Education .....	195
<i>S. Yu. Polyankina, K. A. Drozdova</i>	
The Interpretation of the Phenomenon of Education in the Existential Pedagogy Discourse .....	204
<b>CULTURAL STUDIES, ART STUDIES.....</b>	<b>213</b>
<i>V. A. Airapetova</i>	
Burckardt and Hesse: Their Cultural and Historical Dialogue.....	213
<i>N. V. Filicheva</i>	
The New Aesthetics of Cultural Space in Leningrad 1920s – 1930s Constructivism.....	223
<i>A. Yu. Tylik</i>	
Graffiti Hermeneutics: New-York “Bombing” .....	232
<i>L. V. Eglit</i>	
Ecology and Landscape Art. Educational Landscape Design.....	241
<b>BOOK REVIEWS .....</b>	<b>249</b>
<i>A. S. Mamzin</i>	
The Anthropology of Social Work with the Followers of New Religious Cults .....	249
<i>About the Authors .....</i>	<i>255</i>

## ПУТИ РУССКОЙ МЫСЛИ

УДК 101.1 : 316.322

*А. В. Перцев, К. В. Крюкова*

### **Философские и политико-правовые аспекты взаимодействия России и Европы в условиях глобализации\***

В статье анализируется опыт теоретического осмысления взаимодействия России и Европы, понимаемых как имеющие различные типы цивилизаций. Раскрывается представление о глобализации как важнейшей характеристике современных социально-политических и историко-культурных процессов. Особое внимание оказывается правовым аспектам взаимодействия России и Европы.

The article analyzes theoretical comprehension of the interaction between Russia and Europe treated as different civilizational types, as well as the idea of globalization as the major characteristic feature of modern sociopolitical, historical, and cultural processes, with special attention paid to legal aspects of Russian – European interconnections.

**Ключевые слова:** Россия, Европа, глобализация, право, политика.

**Key words:** Russia, Europe, globalization, law, policy (politics).

Западные политики, а также юристы и политологи по умолчанию предполагают, что существует некий «мировой порядок» и что поддерживать его должны ведущие западные державы. Этот порядок основан на «естественных правах человека», т. е. на таких правах, которые не определяются в соответствии с чьими-то субъективными интересами, а идут от самой Природы. С точки зрения философа, это утверждение выдержано в духе пантеизма XVII–XVIII вв. Применяется также и иная аргументация – ссылка на общечеловеческие ценности, которые отстаивает Запад. Она восходит уже не к пантеизму, рассуждающему о воле самой Природы, а к кантианству, исходивше-

---

© Перцев А. В., Крюкова К. В., 2016

*\* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда (проект № 15-03-00445, «Идеология европоцентризма и философские основания ее критики»).*

му из неочевидного тезиса, что всё, соответствующее практическому разуму, делается в интересах всего человечества, и достаточно только подумать об интересах всех людей на Земле, чтобы открыть в себе подсказываемые внутренним голосом общечеловеческие ценности. Таким образом, можно сказать, что фундаментальные мировоззренческие основания, на которые опираются современные западные юридические и политические представления о сути современного правопорядка, основанного на «естественных правах человека», были заложены в XVII–XVIII вв. И хотя пантеизм и кантианство заняли видное место в истории философии, сегодня они представляются архаичными.

Что касается И. Канта, то трактат «К вечному миру» (1795) [1], где заложены основы современной западной политической и правовой риторики, он написал в самый разгар войн, которые вела в Европе революционная Франция. Эти войны органично перешли в завоевательные походы Наполеона – и все это длилось почти четверть века, до 1815 г. Так что никаких поводов Канту для вывода о начале глобализации действительность не давала. Не было оснований для такого вывода и в последующем, когда за наполеоновскими войнами последовала с полувековым перерывом франко-прусская война – война между наиболее просвещенными державами. В следующем веке состоялись две мировые войны. Так что кантовская идея создания общеевропейского законодательства, построенного на принципах разума и уважения к общечеловеческим ценностям и способного прекратить навсегда все войны, была, скорее, благим пожеланием. Во всяком случае, кантовский проект международного договора о вечном мире (который, в сущности, и представляет собой его трактат) остался невостребованным. Не нашло понимания и его предложение создать на правовой основе всемирную республику, которая предполагала фактически объединение всех людей в единое государство. Здесь, впрочем, уместно провести параллель между этическим социализмом последователей Канта и его учением о всемирной республике: ни то, ни другое никогда не будет осуществлено, но постоянно будет маячить на горизонте как цель, к которой будет стремиться человечество.

В сравнении с описаниями Кантом грядущей глобализации на основе просвещения и общечеловеческих ценностей Вторая мировая война может расцениваться только как невиданное по мощи всемирно-историческое опровержение его планов. Вместо полного единства мира невиданная ранее по масштабам война, в которой участвовали 62 из 73 существовавших на тот момент независимых государств и

которая проходила на территории трех континентов, убедительно продемонстрировала, что идеи Канта, мягко говоря, не выдержали испытания практикой. Тем не менее утопия вечного мира, обеспеченная юридически и осуществленная на основе глобализации, вернулась еще до окончания Второй мировой войны: она во многом составила идейный багаж Организации Объединенных Наций. Но единение союзников, достигнутое перед лицом национал-социализма, вскоре после окончания войны прекратилось. «Холодная война» и противостояние блоков на мировой арене вновь превратили идею глобализации в благое пожелание (либо в оружие идейной борьбы, ведущейся с целью навязать западные ценности всему миру как единые «общечеловеческие»).

Реанимация идеи глобализации, предполагающей управление миром из единого наднационального центра, произошла после распада СССР в 1991 г., который был расценен на Западе как победа в «холодной войне». Противостояние блоков в мире прекратилось. И в этом стали видеть возможность реальной глобализации как объединения всех стран, которые должны превратиться в ближайшей перспективе в страны демократические, соответствующие западным стандартам. (Если же такой переход затягивается, ему надо поспособствовать, разрушая «тоталитарные» режимы от имени нового единого миропорядка.) С этим представлением была тесно увязана концепция «конца истории» Ф. Фукуямы, который доказывал, что с достижением во всем мире демократии западного образца и с торжеством идеи свободы (либерализма) история человечества достигла своего завершения [2].

Своего пика надежды на глобализацию достигли в девяностые годы XX в. Однако последующее развитие событий на мировой арене вновь развеяло эти иллюзии. Россия отказалась следовать в фарватере западной политики, довольствуясь ролью второстепенной (региональной) державы. Вместо этого она выдвинула идею многополярного мира и нашла себе союзников, разделяющих эту идею<sup>1</sup>.

Кроме того, идею конца истории, который заключается в повсеместном приятии западных демократических стандартов как общечеловеческих, сильно поставил под сомнение тот факт, что спровоцированное Западом разрушение «тоталитарных» режимов по всему миру отнюдь не привело к торжеству демократий – оно привело к гражданским войнам и гуманитарным катастрофам, к хаосу, к

---

<sup>1</sup> Стоит обратить внимание на то, что у Земли, изображаемой глобусом, не один, а два полюса! Глобус с одним полюсом невозможен. Так что объективно идея глобализации противоположна идее однополярного мира.

потокам беженцев, которые устремились в Европу, грозя подорвать основы образцовой цивилизации. Наивное убеждение в том, что стоит только свергнуть тиранию, как страна «естественно», по воле Природы и в соответствии с общечеловеческими ценностями *сама собой* двинется по пути, проложенному Западом, в очередной раз не оправдало себя. Бурное экономическое развитие Китая выбило из рук идеологов глобализации тот пропагандистский козырь, который ранее был основным – представление о том, что режимы, вмешивающиеся в дела экономики, не могут эффективно хозяйствовать, и только абсолютная свобода рынка вкупе с полной свободой предпринимательства и всевластием индивидов, доминирующих над государством и социальными общностями, может обеспечить человечеству свободу и счастье. В отсутствие аргумента «от экономики» для поддержки концепции глобализации могут быть выдвинуты только духовные соображения, которые связываются с субъективным ощущением счастья и процветания. Но рост влияния ислама во всем мире, усиление позиций остальных религий доказывает, что далеко не всё человечество видит счастье в следовании западным представлениям об общечеловеческих ценностях и правах человека.

Как явствует из сказанного, концепт глобализации в очередной раз оказался «под давлением» именно в последнее десятилетие. Он нуждается в теоретическом переосмыслении. Представления трехвековой давности, на основе которых он был сформирован, давно не согласуются с реалиями современного мира. Требуется новая концепция глобализации. Процессы научно-технического, экономического, политического и культурного развития дают основания для того, чтобы считать понятие глобализации содержательным и оправданным. Глобализация происходит реально, но дело заключается в том, что надо осмыслить теоретически, в чем она состоит и каковы ее границы на данный момент.

Реалии современности побуждают Россию активно отстаивать свои интересы в мире. Она не может довольствоваться теми ролями, которые предлагают ей западные партнеры – ролями региональной державы в политике и сырьевой базы в мировой экономике. Современная Россия смотрит на происходящее в западном мире с недоумением.

Недоумевают, впрочем, и сам западный мир, но в значительно меньшей степени. Ведь еще Кант отучил его – как раз во времена Французской революции – строить метафизические концепции, а в середине позапрошлого века позитивизм отучил человека западного строить какие-либо фундаментальные теории вообще. Кто не теоре-

тизирует, тот не пользуется разумом. Чтобы наблюдать и подмечать регулярности, вполне достаточно простонародного здравого смысла.

Человек российский, в отличие от человека западного, в обязательном порядке проходил школу теоретизирующего мышления – философия как целостное мировоззрение, т. е. как логически связанная и охватывающая весь космос метафизика, преподавалась ему в обязательном порядке в средней школе и в университетах (сейчас этого нет даже в такой философской стране, как Германия – там во всех школах и на всех факультетах университетов преподается этика). Поэтому человек российский, в отличие от человека западного, продолжает искать смысл (логику, разум) во всем происходящем. Немецкая классическая философия оказалась в том же положении в России, что и французский классический балет: у себя на родине с ними уже расправились «по-свойски», «преодолев» и заменив более простыми способами самовыражения. Россия же осталась хранителем высоких и сложнейших достижений культуры. И она видит свою всемирную миссию именно в такой роли хранителя и транслирования высочайших и сложнейших образцов (славянофилы, как известно, звали не к щам и лаптям, они были воспитаны на философии Шеллинга и не собирались опускаться ниже).

Российский человек, приобщенный, несмотря на все его сопротивление и непонимание, к премудростям не просто теории, а высокой метафизики, куда сильнее европейца видит абсурдность и бессмысленность происходящего в мире. Он, не привыкший к тупому эмпиризму, который действует только методом проб и ошибок, хочет понимать смысл происходящего. Он не привык и к бытовому иррационализму – к всевластию слепой воли к мощи. Именно это и выражает его любимая поговорка: «Не в силе правда, а в правде – сила». По этой причине взыскующий смысла в мировой политике россиянин *обращает внимание* на то, что западный человек воспринимает просто как факт. Нелепость происходящего заставляет человека российского требовать создания нового осмысленного мировоззрения, новой теории, которая объяснит смысл творящегося в мире, сведет воедино все отдельные факты (западного человека кантианцы, позитивисты, иррационалисты и прочие приучили к тому, что такой смысл найти невозможно).

Что же абсурдного видит человек из России в современной эпохе? Прежде всего, он видит отказ Запада от классической трактовки права как *естественного*, исходящего свыше, неподвластного человеку. Право, которое каждый может обратить себе на службу, трактовать к собственной выгоде (да еще и наняв себе профессионалов-

юристов, которые превратили занятия правом в высокодоходный бизнес), не вызывает у жителя России никаких симпатий. Поговорка «Закон – что дышло, куда повернул – туда и вышло» выражала у российского жителя негодование, а не восхищение; а между тем в этой поговорке выражена суть американского прагматизма. Право, с точки зрения носителя российского менталитета, не может быть предметом торга, способом достижения личной выгоды и персонального успеха. Именно потому он с глубоким подозрением относится к распространенному в американской юстиции выражению «сделка с правосудием» («судебная сделка»), которую Верховный суд США признал существенной и целесообразной частью системы уголовного правосудия.

Для носителя российского менталитета торговаться по поводу приговора неприлично и бессмысленно, поскольку суд может быть оправдан только тогда, когда он служит прояснению правды. Он должен стремиться к полной объективности Божьего суда, принимая этот суд за высокий образец. Всякая субъективность права потому рассматривается в России как порок независимо от того, какой это субъект – индивидуальный, коллективный или социальный субъект (например, класс, вершащий «правосудие» в своих классовых интересах). Бог всевидящ, а потому и закон должен стремиться быть всевидящим. Речь идет не о камерах наблюдения, расставленных повсюду, речь идет о требовании не закрывать глаза намеренно, в субъективных интересах, ни на какие факты и обстоятельства. Бывает такая интеллектуальная слепота – камерами может быть зафиксировано всё, но мы закроем на это глаза намеренно. Можно закрыть в субъективных интересах глаза и на некоторые законы. Можно, далее, специально принять противоречащие и даже взаимоисключающие законы, чтобы потом субъективно выбрать те из них, которые в данный момент соответствуют нашим субъективным интересам. Всякий двойной стандарт, т. е. субъективный, продиктованный собственными интересами подход к праву, в России всегда презирался как признак недоразвитости, свойственный народам с низким уровнем культурного развития. Об этике готтентотов в России всегда говорили с осуждением, порицая традиционную для нее постановку вопроса: «Если зулус украл лошадь у меня, это зло, а если мне удалось увести лошадь у зулуса, то это добро». Поэтому и неприемлемы такие производные от философии американского прагматизма, которые выражены в известном изречении Франклина Делано Рузвельта о диктаторе Никарагуа Анастасио Сомосе: «Это – сукин сын, но это – наш сукин сын».

Итак, отсутствие логики и ярко выраженный субъективизм как преследование собственных интересов несмотря ни на что, – вот что первым делом бросается в глаза в западном толковании тех процессов, которые связываются с понятием «глобализация». Носителю российского менталитета никогда не понять, почему человека, который незаконно пересекает границу государства, необходимо всячески опекать, вместо того чтобы наказывать его по закону. Ведь граница – это символ суверенности государства. Почему эту границу не может безнаказанно нарушить житель собственной страны, но может нарушить иностранец, который выдает себя за беженца (не находясь отнюдь в бедственном положении)?

Почему кто-то, признавая со времен Французской революции суверенность государств, может навязывать их народам не просто свои представления о хорошем устройстве жизни и общества, но и свергать законно избранные правительства, заменяя их собственными ставленниками? Допустим, какой-то народ проявил незрелость и избрал диктатора в президенты. Но политкорректность требует признавать всех людей равными. Внутри любой западной страны это требование действует: тот, кто скажет, что его политический противник недоразвит по причине его происхождения из примитивного народа, будет сурово наказан. Но можно игнорировать требования толерантности и политкорректности за пределами страны, если это невыгодно субъективно. По западным представлениям, «недоразвитыми» в демократическом отношении народами можно и нужно руководить извне. Ни о каком равенстве и праве на самоопределение в широком смысле здесь не может быть и речи.

Требует теоретического осмысления и новое понимание соотношения права с другими областями культуры, в частности с этикой и религией. Рассмотрим такой пример. Предположим, что границу Евросоюза пересекает – в нарушение всех законов на лодке контрабандиста человек, который действительно нуждается в помощи, – например, женщина на сносях, бегущая от войны. Означает ли это, что право на нее не распространяется? Есть ли это фактическое признание того, что милосердие – выше права? Носитель российского менталитета всегда полагал так. Но для чего тогда создавать правовое государство с таким избытком юристов, которых ныне готовят едва ли не все без исключения российские вузы – по американскому примеру? Если милосердие выше права, то надо готовить священников еще больше, чем юристов? Или все же считать, что закон одинаков для всех? И что бедствующий человек, как только он перестанет нуж-

даться в помощи, должен будет ответить перед законом за тот же нелегальный переход границы?

Требует своего осмысления и феномен ювенальной юстиции. Он, похоже, тоже рекомендуется только для внутреннего пользования<sup>1</sup>. Человек, который нелегально эмигрирует в Европу с семьей, и эта эмиграция происходит отнюдь не из районов, где ведутся боевые действия, подвергает опасности жизнь и здоровье своих детей. Распространяется ли на него ювенальная юстиция? Должны ли дети отниматься у него органами опеки и попечительства? Должен ли он нести наказание за невиданные лишения своего ребенка ради обретения процветания в Евросоюзе на гарантированное пособие? Или кары за такое обращение с детьми заслуживают только коренные жители европейских стран?

Понятно, что толерантность Запада есть продолжение христианского требования жертвенности. Но эта жертвенность должна иметь разумные пределы, что не раз подчеркивали служители православной церкви. Надо возлюбить ближнего своего, как самого себя – *но не больше!* Именно это и будет соответствовать требованию равенства всех людей как детей Божьих. Здравый смысл подсказывает, что толерантным можно быть только к тем, кто толерантен по отношению к тебе: ты уважаешь образ мысли и образ жизни другого человека, но только при том условии, что он уважает твой образ мысли и образ жизни. Иначе это не будет равенством. Но как тогда можно выплачивать из собственных налогов пособие человеку, который не работает, однако всячески хулит твой образ жизни и образ мыслей, требует от тебя принять свои ценности и свой образ жизни? Не означает ли это проявление социального мазохизма, при котором ближнего ты любишь больше, чем самого себя?

Далее, существование так называемых «стран-изгоев», изоляция стран – членов международного сообщества в наказание за какие-то нарушения, а также применение санкций против них ставит следующий философский вопрос: насколько *объективно* представление о глобальном международном сообществе? Имеет ли оно под собой нерушимые основания, которые не зависят от чьей-либо субъективной воли, индивидуальной или коллективной? Либо же это представление вырабатывается конвенционально, в результате договоренности политических и юридических субъектов? Представим себе простой

---

<sup>1</sup> В такой избирательности нет ничего странного, ведь, к примеру, автомобили и иные товары, произведенные за пределами метрополии в филиалах фирм, запрещены к продаже в метрополии – это обычная практика, зафиксированная в договорах; российская «Пепси-кола» в Америке никогда продаваться не будет.

пример. Желудок объективно включен в систему организма. Без него эта система просто не может функционировать – организм ожидает неминуемая смерть. Могут ли остальные органы тела объявить санкции по отношению к желудку, исключить его из системы жизненных отношений?

Исключение какой-либо страны из системы международных отношений может доказывать лишь одно – глобализация не есть объективный процесс, который не зависит от политической или правовой воли. Но это подрывает всю аргументацию в пользу глобализации как таковой. Отныне уже нельзя сказать, что объективное развитие экономики, науки и техники неотвратимо приводит к превращению всей Земли в единую фабрику, в которой отдельные страны выступают разве что в качестве различных цехов, но и это различие все более и более стирается. Тезис теперь звучит так: если некоторые страны достигнут субъективного соглашения, они могут исключить из объективно сложившейся глобальной экономики любую страну, а потом снова включить ее в эту систему, отменив санкции.

Существование глобальной политики и глобального права возможны лишь тогда, когда существуют принципы, из которых исходят все страны мира, причем эти принципы не противоречат друг другу. Таковым выступает, в частности, принцип неприкосновенности собственности. Никакой субъект не может посягать на собственность другого субъекта. Но, к примеру, замораживание авуаров как разновидность санкций создает неразрешимую правовую задачу. С одной стороны, авуары имеют своего владельца. С другой стороны, иностранные авуары подчиняются юрисдикции страны, в которой они размещены. С третьей стороны, санкции претендуют на то, что они применяются на основе международного права, которое выше юрисдикции отдельной страны. Так или иначе, а право собственности на зарубежные авуары нарушается, когда они «временно» (как показывает пример Ирана, на протяжении нескольких десятилетий) замораживаются по воле наложивших санкции стран.

Подобное поведение со стороны индивидуального субъекта было бы недопустимым: в наказание за твоё поведение я накладываю временный арест на твою собственность и не выдаю тебе деньги из банка. Но когда субъектом права выступает государство, блюдущее мировой порядок, или сообщество таких государств, такой образ действий признается вполне приемлемым. Принцип глобализации приходит в неразрешимое противоречие с принципом неприкосновенности собственности.

Коль скоро перечисленные вопросы ставят теоретика в тупик, у него есть два выхода. Первый заключается в том, чтобы воскликнуть вслед за Стэнли Кубриком: «Этот безумный, безумный, безумный, безумный мир!» и объявить его непостижимым для разума, следуя за И. Кантом. После чего отворотить свой взор от мира и устремить его внутрь себя, наслаждаясь своим внутренним богатством и предустановленной внутренней гармонией. Но это означало бы прекратить заниматься социальной философией, а, стало быть, оставить без глубинных оснований политику и право, обрекая их на импровизации, на движение методом проб и ошибок, на непрерывное ручное управление и героизм как полное отсутствие планирования.

Для тех, кто выбирает этот выход, глобализация есть синоним чудовищной катастрофы – чуждый мир необычайно увеличился в размерах, отныне на нашей жизни непосредственно сказываются события, которые происходят на противоположной стороне Земли. Мы не можем оказывать влияние на рынок труда в США, на результаты выборов президента, на курс доллара – но все это сегодня самым непосредственным образом оказывает влияние на нашу повседневную жизнь. Есть повод для печали и для постоянного невроза...

Есть и второй выход. Для того чтобы избрать его, необходимо признать, что вовсе не мир сошел с ума, если его уже невозможно понять с помощью старых категорий и теорий, выработанных три века тому назад. Если мир не соответствует твоей разумной теории, то, может быть, не мир виноват в этом? Быть может, необходимо в очередной раз напрячь свой теоретический разум и осмыслить происходящее, создав новую философскую теорию, а вместе с ней и совершенно новое теоретически фундированное право – в отличие от позитивного, «ситуативного», готтентотского?

### Список литературы

1. Кант И. К вечному миру // Соч.: в 6 т. Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 257–347.
2. Фукуяма Фр. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ, 2007. – 588 с.

*А. М. Назарова*

**Проблема взаимосвязи «разум – вера» в работе архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) «Исследования Апокалипсиса»<sup>1</sup>**

В статье рассматривается вопрос о специфике общественно-философской мысли в России второй половины XIX в. Особый интерес представляет точка зрения архимандрита Феодора (А. М. Бухарева), изложенная в его программном произведении «Исследования Апокалипсиса». Акцент делается на обсуждении вопроса о принципе познания, выраженном в соотношении «разум – вера». В решении этого вопроса Бухарев реализует принцип «верующего разума», что сближает его позицию с точкой зрения А. С. Хомякова.

The article treats the issue of the specificity of social and philosophical thought in Russia in the second half of the 19<sup>th</sup> century. Of particular interest is Archimandrite Theodore's (Bukharev) point of view presented in his major work "Research of the Apocalypse", with the emphasis on the cognitive principle expressed in the ratio "mind – faith"); to solve the problem, Bukharev implements the principle of "the believing mind", which makes his position comparable with A. S. Khomyakov's one.

**Ключевые слова:** архимандрит Феодор (Бухарев), разум и вера, истина, «верующий разум».

**Key words:** Archimandrite Theodore (Bukharev), mind and faith, the truth, "the believing mind".

Состояние современного общества часто описывается в категориях кризиса культуры, что находит своё выражение, прежде всего, в духовном упадке. Последний становится неизбежен в силу утраты религией лидирующих позиций общественном мировоззрении, в результате чего обнаруживается потеря человеком нравственных границ своего существования.

Становится неясно, что отныне может ограничивать человеческие действия, да и есть ли вообще необходимость в подобном контроле? Светская мораль, заменяющая собой мораль религиозную, тем не менее основана на базовых принципах последней, но не имеет за собой столь абсолютного контролёра. Общество в роли Бога слишком неопределённо и аморфно, его правила распространяются на соци-

альное поведение, но мало касаются «внутренних» актов деятельности. В целом человек перестает идентифицировать себя, свои поступки с религиозными идеалами и нормами, поскольку для него они перестают быть таковыми (нормами и идеалами).

Представители западной традиции (например, Г. Маркузе, К. Манхейм, философы экзистенциалисты) описывают ситуацию отчуждения религии от человека как вполне состоявшуюся и являющуюся нормой для современного общества.

В отечественной же философско-религиозной мысли вопрос о духовном кризисе соотносится с проблемой разделения светской культуры и культуры духовной. В мировоззренческом плане культура духовная рассматривается как нечто сакральное, «высокое»; культура же светская – это культура «низкой пробы», культура для всех. Основанием для различения указанных типов является взаимное противопоставление веры и разума.

Существует устойчивое отождествление веры с религией. Поэтому для «людей науки» религиозная вера аналогична суевериям, мешающим рациональному познанию мира. Поскольку и в обыденном сознании вера также тесно связывается с религиозными институтами, возникает представление о том, что вера в силу своей догматичности ограничивает свободу познания.

Наряду с этим историческая ситуация не раз приводила к четкому разграничению зон «светского» и «духовного». Такое разграничение привело (на социокультурном уровне) к появлению «специалистов знания» и «специалистов веры» [4, с. 221], фактическому расколу культуры на «высшую и низшую», «светскую и духовную», «свободную и догматичную».

В данном вопросе (а следовательно, и в решении дилеммы «вера/разум») особое место занимают взгляды русского мыслителя А.М. Бухарева (до 1863 г. архимандрита Феодора). Он считал, что подобное разделение негативно сказывается на общем нравственном облике как отдельного человека, так и поколения в целом, поскольку повышает уровень неопределенности современного ему общества.

В своём, как считается, основном произведении – «О Православии в отношении к современности» (1860) он обосновывает концепцию религиозно-нравственного (православного) основания культуры, которая позволила бы обозначить простой и понятный контекст жизни каждого человека, уберечь его от кризиса существования.

Данная работа по праву может называться одной из ведущих, особенно если будет учтён тот факт, что все «основные

неприятности» о. Феодора начались с момента её публикации. Так, здесь можно упомянуть о публичной дискуссии, развернутой редактором «Домашней беседы» В. И. Аскоченским, в которую, помимо самого о. Феодора, были вовлечены и иные видные предшественники общественной мысли того времени – например, А. В. Старчевский, редактор «Сына Отечества» (журнала, сочувствовавшего взглядам о. Феодора).

Однако, невзирая на очевидную значимость указанного труда, по-настоящему основным и программным произведением А. М. Бухарева следует назвать «Исследования Апокалипсиса». «Роковая книга» – по выражению Г. В. Флоровского [1, с. 680] – чаще всего упоминается в связи с обстоятельствами запрета на её печать и последовавшим за этим решением Бухарева о снятии монашеского сана. При всех внешних негативных обстоятельствах «Исследования Апокалипсиса» являются центральным произведением, в котором находят своё отражение все основные идеи о. Феодора.

Обращаясь к хронологии событий, связанных с «Исследованиями...», можно выделить следующие существенные этапы.

Начало работы – появление идеи – можно отнести (примерно) к 1848 г. В этот период Бухаревым были закончены «Три письма к Гоголю», которые он показал Митрополиту Филарету. Как известно, последний не одобрил ни этого произведения, ни другой работы о. Феодора – «Несколько статей об Ап. Павле».

Тем не менее о. Феодор всё еще продолжает пользоваться расположением митрополита, который поручает его заботам Антония, наместника Троице-Сергиевой лавры. Под руководством Антония Бухарев начинает труд по исследованию Апокалипсиса, и наместник «сочувствовал ему в этом его занятии и побуждал никак его не оставлять» [1, с. 392]. Известен отзыв Филарета, который передает сам о. Феодор в своих печатных сочинениях: «видишь мерцание-то света», сказал ему митрополит [7, с. 522].

Выбор Откровения от Иоанна в качестве предмета исследования также отчасти (косвенно) был продиктован знакомством о. Феодора с московским митрополитом – это было одно из любимейших произведений Филарета. Вместе с тем к его истолкованию Филарет относился негативно. Вот что он пишет епископу Дмитровскому Николаю в 1837 (1838) г. об одном из таких авторов-толкователей: «...впал, как я думаю, не раз, вместо истины в односторонность. Это судьба многих толкователей, которые хотят разумом разломать печати Апокалипсиса, прежде нежели снимет их дух и опыт» [8, с. 26].

Надо заметить, что изучение и раскрытие содержания канонических книг Священного Писания являлось должностной обязанностью Бухарева (как профессора Духовной академии), что нашло свое отражение в содержании его лекций (по воспоминаниям, к примеру, священника А. А. Лебедева). Очевидно также, что данный предмет исследования был выбран не случайно, а после длительного раздумья и подготовки. Как отмечает В. В. Лаврский, это было в «тяжелое для его веры время», когда Бухарев переживал духовный кризис; изучение же Апокалипсиса позволило ему найти «и опору своему духовному пониманию всего, и поразительные светлые свидетельства веры» [1, с. 158].

Работа над «Исследованиями...» продолжалась более десятилетия. За это время в жизни архимандрита Феодора произошли различные события: знакомство с о. Петром Томаницким, охлаждение отношений с митрополитом Филаретом, перевод в Казанскую духовную академию и назначение в Санкт-Петербургский Духовно-цензурный комитет (с марта 1858 г.). Находясь в положении цензора, Бухарев также знакомится с Аскоченским (сначала он правит, а затем и вовсе запрещает некоторые статьи «Домашней беседы»).

В 1860 г. о. Феодор отдает на цензуру три своих работы: «Три письма к Н.В. Гоголю, писанные в 1848 году», «Несколько статей о Святом Апостоле Павле», «Мысли и исследования об Апокалипсисе». Стоит отметить, что все три работы, во-первых, написаны гораздо раньше времени их публикации, во-вторых, первые две получили не самый одобрительный отзыв митрополита Филарета. Однако все указанные труды проходят цензуру и в том же году отдаются в печать. «Несколько статей о Св. Ап. Павле» выходят в том же 1860 г., «Три письма...» – на год позже.

Отданы были в печать и «Мысли и исследования об Апокалипсисе», но вследствие шума, поднятого Аскоченским (в продолжение публичной полемики), рукопись возвращается на пересмотр, и в 1861 г. Синод запрещает её публикацию (указ № 2440 от 1861 г.). В том же году с о. Феодора были сняты обязанности цензора, он был отправлен на пенсию. В апреле Синод удовлетворил его прошение о переводе в Никитский Переславский монастырь.

После запрета на печать первый вариант рукописи неоднократно перерабатывался Бухаревым, вплоть до самого названия. Так «Мысли и исследования об Апокалипсисе» стали «Исследованиями Апокалипсиса». В новой версии значительной корректировке подверглась часть, связанная с реалиями современной Бухареву жизни, целиком убраны фрагменты, касающиеся его личности, в том числе его воспо-

минания об о. Петре Томаницком. Реферативную статью, основанную на этом труде, Бухарев публикует в книге «Печаль и радость по Слову Божию» (1865). Однако она не получает положительных отзывов (именно в силу своей обзорности).

При жизни Бухарева «Исследование Апокалипсиса» опубликовано не было. Оно вышло только в 1913 г. в журнале «Богословский вестник», чему немало способствовали как люди, знавшие его лично (А. С. Бухарева), так и те, кто знал его только по его работам (о. Павел Флоренский).

Как было отмечено выше, данная работа является программной. Для обоснования данного утверждения проанализируем её. Будем считать, что все содержание можно разделить на два основных смысловых блока: богословский (касающийся непосредственно толкования Откровения) и этико-философский. Уточним, что выделение данных блоков носит условный характер, поскольку в самой работе они тесно связаны между собой. Также можно отметить фрагменты, касающиеся биографии автора, но, в отличие от первой редакции, в «Исследованиях Апокалипсиса» их осталось мало, они носят завуалированный характер.

Выделим ряд идей, которые можно отнести ко второму, этико-философскому блоку.

1. Бухарев обосновывает историческую необходимость появления Апокалипсиса: «Откровение предопределило Историю, История оправдала Откровение». Вместе с тем схожие исторические условия (шатание духа) современного Бухареву времени предопределяют необходимость нового обращения к Откровению – через раскрытие его духовно-символического смысла.

2. Идеалом мироустройства является единая направленность светской и церковной власти, их взаимное уважение, но при этом – четкое разграничение обязанностей.

3. Следствием этого является необходимость «христианизации» мирской жизни по «духу Христовой веры». Таким образом, православие должно стать основой светской жизни (подробнее – «О православии в отношении к современности»).

4. Речь идет не о соблюдении «мертвой буквы закона», а о принятии духа православия как главенствующей этической нормы. Эта норма должна соблюдаться во всех сферах гражданской жизни – семейной, государственной (управление), образования, науки и искусства и т. д.

5. Ставится вопрос о возможностях познания – и через веру, и при помощи разума. При этом проводится различие знания и муд-

рости, но не отрицается возможность иного средства познания помимо веры (также – «О вере и знании и их взаимных отношениях»).

Эти идеи (а также идеи из богословского блока) Бухарев неоднократно поднимает в других своих произведениях. Однако именно «Исследования Апокалипсиса» становятся той работой, в которой полностью раскрывается мировоззрение автора. Поскольку особый интерес в рамках данной статьи представляет идея о возможности познания, необходимо остановиться на ней подробнее.

Вопрос о природе разума поднимался Бухаревым не только в «Исследованиях...». Отголоски этих взглядов можно найти в работе «О православии в отношении к современности», в сборнике статей «О современных духовных потребностях» и др. Стоит отметить, что разум, в частности, позволяющий человеку заниматься наукой и философией, т. е. тем, что по преимуществу принадлежит светской культуре, – оправдан о. Феодором в силу богочеловеческой природы Христа. Сын Божий приходит на землю в человеческом облици, принимая тем самым на себя и всё то, что касается человеческих достоинств и недостатков:

«именно ради нас грешных принял нашу человеческую природу и с умом человеческим, и с сердцем, и волею, и воображением, и с самим телом человеческим, и этим своим человечеством, опять только ради доступности к нам, вошел в наш земной порядок вещей, под условия жизни и семейной, и национальной, и церковной» [5, с. 4].

Таким образом, Бухарев снимает вопрос об изначальной «греховности» разума. Само по себе наличие данного средства для познания окружающего мира ни в коей мере не противоречит логике Абсолюта. Однако не всё так однозначно, если рассматривать вопрос о его конкретном применении.

С точки зрения Бухарева, которую он подробно излагает именно в «Исследованиях Апокалипсиса», конечной целью познания является Истина, понимаемая им как Мудрость Абсолюта. Познание этой Мудрости может осуществляться и верой, и разумом; точнее, о. Феодор не мыслит использования одного без другого – «У истины нет монополий» [4, с. 183].

Однако в «Исследованиях...» именно разум рассматривается Бухаревым в образе «зверя», выходящего из морской пучины на погибель *живому*. Более того, разум наделяется следующими характеристиками: «зверообразный», «лжеименной», «антихристианский», «самоуверовавший» и др. Следует ли из этого, что Бухарев меняет своё отношение к этому средству познания, или же речь идёт о каком-то «другом» разуме?

Отметим еще раз, что разум наряду с верой способен познать Истину; более того, это рассматривается о. Феодором как его *истинное* предназначение. В «Исследованиях Апокалипсиса» разум рассматривается как «лжеименной», т. е., строго говоря, как нечто, принимающее облик разума, но не реализующее его предназначение. Такой «разум» не служит раскрытию Истины, он, по мнению Бухарева, подменяет её собой – «антихристианская вера в разум человеческий как самозаконодателя и царя истины» [2, с. 510].

Такое отношение к разуму характеризует, в понимании о. Феодора, прежде всего, европейское общество, пережившее духовный упадок, закрепившее рационализм как «новую веру». Более того, противостояние светской и духовной культур современного ему русского общества видится им как разведение веры и разума, возможный уход последнего от истинной цели. Всё это может способствовать утрате человеком его связи с Абсолютом, привести к «обоготворению человеческого разума, лжемыслию науки и литературы, идолу образованности» [3, с. 532].

Разум и вера, одинаково нацеленные на постижение истины, идут не параллельно друг другу, а рядом, бок о бок; при этом вера может пониматься не только как православная, но и как «произвольная и тёмная» [4, с. 229]. Вера позволяет помыслить невозможное, раздвинуть границы познания, она задает цель; разум же предлагает выбор и использование необходимых в каждом конкретном случае методов.

Рассмотренные в таком ракурсе «Исследования Апокалипсиса» сами представляют собой образец подобного способа познания – постановка цели, осмысленной и определяемой (православной) верой, и выбор средств, характерных для научного исследования. Таким образом, Бухарев реализует принцип «верующего разума», продолжая традицию А. С. Хомякова, которую затем развивают в том числе Н.А. Бердяев и П.А. Флоренский.

Можно ли сказать, что о. Феодор формулирует абсолютно новый подход к разрешению вопроса о соотношении веры и разума? Справедливости ради надо ответить, что нет. Однако в свой период развития общественной мысли он выступил в роли новатора, взвалив на себя, по критическому замечанию арх. Никанора (Бровковича), «непосильный труд решить мировую задачу соглашения всех требований философствующего разума с требованиями положительной веры» [1, с. 339].

---

### Список литературы

- 1 Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей / сост. Б. Ф. Егоров. – СПб., 1997. – 825 с.
- 2 Бухарев А. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской: собрание разных статей А. Бухарева. – М., 1865. – 633 с.
- 3 Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса // Богослов. вестн. – 1915. – Т. 1. – № 4. – С. 497–528.
- 4 Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса // Богослов. вестн. – 1915. – Т. 2. – № 5. – С. 529–560.
- 5 Бухарев А. М. О картине Иванова «Явление Христа миру». – СПб., 1859. – 29 с.
- 6 Бухарев А. М. О Православии в отношении к современности. – СПб., 1860. – 332 с.
- 7 Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М., 2009. – 272 с.
- 8 Лаврский В. В. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве) // Богослов. вестн. – 1905. – Т. 2. – № 7/8. – С.499–538.
- 9 Сушков Н. В. Московский митрополит Филарет в письмах своих к разным лицам. – М., 1870. – 50 с.

---

УДК 165.741:013=161.1[Пирс]

*С. Ю. Нечаев*

### **Чарльз Пирс и пирсоведение в России. Опыт библиографии**

В статье представлен краткий анализ пирсоведения в России, обзор справочной литературы, первоисточников и специальных исследований. Обсуждаются проблемы и перспективы изучения философии Ч. С. Пирса в России. В конце статьи помещена библиография на русском языке.

The author offers concise analysis of Ch. S. Peirce's philosophy studies in Russia and a review of reference books, primary sources, and special studies, discussing the problems and perspectives of studying of Ch. S. Peirce's philosophy in Russia and supplementing the article with a bibliography of all the above mentioned.

**Ключевые слова:** Ч. С. Пирс, У. Джеймс, библиография, пирсоведение, прагматизм, прагматицизм.

**Key words:** Ch. S. Peirce, W. James, bibliography, studies of Ch. S. Peirce's philosophy, pragmatism, pragmaticism.

16–19 июля 2014 г. в Лоуэлловском университете штата Массачусетс (США) состоялся международный Конгресс, посвящённый столетней годовщине смерти Чарльза С. Пирса (1839–1914)<sup>1</sup>. Среди организаторов и участников можно видеть известных философов и деятелей науки: Х. Патнэма, Н. Решера, Ли Смолина, С. Хаак, Я. Хинтикку, М. Шапиро, У. Эко. Участвовали и известные исследователи философии Пирса: Дж. Брент, К. Л. Кетнер, В. Колапьетро, М. Мур, Н. Хаузер, К. Хуквэй, Дж. Эспозито и др. Тематика докладов созвучна трансдисциплинарному наследию Пирса: прагматицизм, история и философия науки, научная метафизика, философия математики, математическая логика и теория абдукции, семиотика/биосемиотика, этика, эстетика и риторика, вопросы образования, философия религии, компаративистика (прагматизм на Кубе, Пирс и китайская философия), наконец, экономика. Это событие, прошедшее под слоганом *подбодрить философию XXI века* (Invigorating Philosophy for the 21<sup>st</sup> Century), в нашей научной печати никак не освещалось.

---

© Нечаев С. Ю., 2016

<sup>1</sup> Списки из заявленных десяти пленарных и более двухсот секционных докладов, а также поимённый состав комитетов международного Конгресса Peirce 2014 опубликованы в Интернете: URL: <http://peirce-foundation.org/2014.html> (дата обращения: 13.11.2015).

В то же время, в самом начале XX в. интеллектуальная жизнь России была воодушевлена идеями прагматизма в версии У. Джеймса при гораздо меньших отсылках к Пирсу (роль которого наиболее часто определяется в отечественной историко-философской литературе как «автора прагматизма» [1]). Характерная оппозиция «двух ветвей прагматизма» (Джеймса/Пирса), как увидим, напрямую отразится и в энциклопедическом знании.

В 1911 г. вышел перевод монографии о прагматизме М. Эбера [9], в 1913 г. – статья Н. А. Васильева [2]. В первом тексте перевод фамилии фигурирует как «Пирс», во втором – как «Пэрс». Интересно, что васильевское прочтение идёт вразрез с избранной традицией благозвучности перевода на русский язык фамилии Peirce. Ещё в генеалогической заметке<sup>1</sup> конца XIX в. обрисована динамика произношения этого родового имени с начала XVII столетия до его современного варианта, который кириллицей, как ни странно, лучше всего передаётся болгарским «Пърс». Фактически уже здесь возникает один из аспектов проблематики исследований Пирса отечественными пирсоведами: сложный, терминологически насыщенный, синонимичный язык его философии и возникающие при этом трудности перевода. На этом фоне замечание У. Эко, будто «английский язык Пирса (обычно ужасный) обретает звучание своего рода поэзии дефиниций» [11, с. 312], вполне обретает звучание моветона, в духе так называемых «проективных философских словарей», никак не упоминаемых в этой статье.

До публикации полнотекстовых (и первых переводных) изданий Пирса с чего должен был начать своё исследование начинающий пирсовед, если не с энциклопедии? Однако в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона (1890–1907) нет статьи о Пирсе – взамен находим колонку о Джеймсе. В «Философском словаре» тех же издателей (под ред. Э. Л. Радлова, 1911) статьи о Пирсе также нет (а вот Джеймс назван «современным *английским* психологом»). Та же картина в «Энциклопедическом словаре» Гранат (1910–1948). Ситуация сохранялась вплоть до первого выпуска «Большой советской энциклопедии» (БСЭ, 1926–1947), где о Пирсе сказано буквально в двух словах: «Американский буржуазный философ. Основатель современного реакционно-идеалистического направления – прагматизма» (о Джеймсе написано много больше, естественно). В *Britannica Encyclopædia* первое сообщение о Пирсе появится лишь в 14-м издании (1929–1973, с учётом системы постоянного пересмотра), а вот *амери-*

<sup>1</sup> Peirce C. F. Peirce Genealogy. C. H. Hamilton Press, 1880.

канский психолог Джеймс упомянут ещё при жизни. Сейчас очевидно, что проблема «энциклопедического положения дел» для пирсоведов самоустранилась только с выходом первых собраний трудов, и прежде всего *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*<sup>1</sup>.

Настоящее распространение философии Пирса шло не через «прагматистский рупор», а сквозь умы, непосредственно впитавшие его идеи: Б. Рассела, К. Льюиса, А. Чёрча, Ф. Рамсея, Н. Хэнсона, Г. Спенсер-Брауна, Г. Бейтсона. По меткому замечанию Ю. Фримена и Г. Сколимовского:

«Труды Пирса как Библия: они столь всеобъемлющи, что допускают диаметрально противоположные толкования. Плодотворность пирсовской мысли видна во всем спектре его философских исследований – от мифов и символов до формальной логики» [10, с. 273].

Пожалуй, до 1980-х главным трудом о философии Пирса на русском языке (до появления специальных исследований и публикаций в периодике) оставалась монография Ю. К. Мельвиля [3]. Книга стала подспорьем для множества словарей и учебных пособий, на неё ссылаются практически все выходявшие следом энциклопедии. Написанная в контексте «критики буржуазной философии» эта работа, основательно презентуя важнейшие философские взгляды Пирса, обошлась без каких-либо упоминаний о его вкладе в логику. Вероятно, автор решил, что между «абдуктивной логикой» и прагмати(ци)змом нет существенных связей, либо посчитал исчерпывающим параграф о логике Пирса в монографии Н. И. Стяжкина [6]. В то же время статья Ю. К. Мельвиля, вскоре опубликованная в Вестнике МГУ [4], становится своего рода «апологией Пирса». Автор осовременивает его взгляды на сущность математики и будто симпатизирует философу.

И. С. Добронравов, Н. И. Стяжкин, Б. Э. Быховский, Ю. К. Мельвиль – постоянные авторы-составители колонок *Пирс/Прагматизм* в коллективных программных трудах: «Философская энциклопедия» (1960–1970), БСЭ (3-е изд., 1970–1978), «Философский энциклопедический словарь» (1983), что и демонстрирует некоторое «родство» этих статей от издания к изданию. В «Логическом словаре-справочнике» Н. И. Кондакова (2-е изд., 1975) нет статьи об абдукции – проблеме, поставленной Пирсом более 100 лет назад. К сожалению, и в поздних трудах – «Этика. Энциклопедический словарь» (2001), «Энциклопедия эпистемологии и философии науки» (2009), «Новая

---

<sup>1</sup> *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* / Eds. C. Hartshorne, P. Weiss (Vol. 1–6); A. Burks (Vol. 7–8). Harvard University Press, 1931–1958.

философская энциклопедия» (2-е изд., 2010) – и в авторских статьях *Абдукция/Пирс/Прагматизм* (Г. И. Рузавина, В. К. Финна, В. Н. Поруса, Н. С. Юлиной, Р. Г. Апресяна) не обнаруживается ничего существенно нового: библиографические списки часто ограничиваются работами 20–30-летней давности, отсутствует информация о продолжающемся издании Transactions of Charles S. Peirce Society (TCSPS, 1965-) <sup>1</sup> или о работающем Институте по изучению прагматизма (с 1972 г.) в Техасском технологическом университете (США) <sup>2</sup>. Только в энциклопедическом словаре «Современная западная философия» (3-е изд., 2009) есть отсылка ко второму академическому *хронологическому* собранию сочинений Пирса <sup>3</sup> (автор статьи В. Н. Порус). Обобщая, признаем: либо энциклопедические статьи по пирсоведению устарели, либо Пирс остаётся плохо изученным философом, несмотря на возрастающее число публикаций. Здесь уместна цитата о «колмогоровских заветах»:

«В ту пору энциклопедическая статья была устроена так: заглавное слово, тире, дефиниция, точка; дефиницией назывался текст, идущий сразу вслед за тире до ближайшей точки. В крайнем случае статья могла этим исчерпываться. Если же автору дают ещё место, то, учил Колмогоров, следует написать несколько фраз, доступных человеку с начальным образованием. Если допустимый объём исчерпан, этим и следует ограничиться. Если же объём позволяет, надо написать абзац, требующий уже [девятиклассного] образования, затем – [одиннадцатиклассного]. Если статья достаточно большая, можно перейти к сюжетам, предполагающим образование высшее, а в конце – даже требующим специальных знаний. Наконец, при очень большом объёме в самом конце автор – в качестве премии самому себе – вправе поместить текст, который понимает он один» [8, с. 170–171].

С 1982 по 2010 г. Индианским университетом (США) выпущено семь книг *Writings of Charles S. Peirce*: тома с 1 по 6 и 8-й том. Как утверждают издатели, запланирован выпуск порядка 30 книг, *знаменующих одно из величайших научных усилий нашего времени*. 7 и 9-й тома, используя различное программное обеспечение, после нескольких задержек планировалось выпустить в 2015 г. (сообщение из до-

<sup>1</sup> Содержание выпусков скомпилировано в Интернете. URL: <http://www.peircesociety.org/contents.html> (дата обращения: 15.11.2015).

<sup>2</sup> Институт разместил в открытом доступе оцифровку микрофишей полной коллекции опубликованных при жизни работ Пирса, выполненных по соответствующей библиографии: *A Comprehensive Bibliography of Published Works of C. S. Peirce with a Bibliography of Secondary Studies* / Ed. by K. L. Ketner. Philosophy Documentation Center, 1986. [Электр. ресурс]. URL: <http://www.pragmatism.net/works/csp-pub.html> (дата обращения: 15.11.2015).

<sup>3</sup> *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition: Vol. 1–6, 8* / Peirce Edition Project. Indiana University Press, 1982–2010. [Электр. ресурс]. URL: <http://www.iupui.edu/~peirce/index.html> (дата обращения: 15.11.2015).

клада на Конгрессе Peirce 2014<sup>1</sup>). Продолжается работа над 11 томом и онлайн-версией издания. Каждая книга содержит историческое и интеллектуальное введение, опубликованные и ранее неопубликованные тексты и хронологию жизнедеятельности Пирса за выбранный период, аннотации включённых работ и примечания, библиографию, документальные каталоги, указатели.

Перевод Кембриджских лекций Пирса [5], выполненный Д. Г. Лахути с оригинального издания<sup>2</sup>, *представляет собой первое последовательное изложение его взглядов, адресованное широкой публике*. Заслугой Д. Г. Лахути помимо всего прочего является акцентирование внимания исследователей на специфике терминологии Пирса. Трудности перевода терминов *believe/belief*, пирсовских категорий *Firstness/Secondness/Thirdness*, выстраивание контекстов вокруг ключевых философских понятий «непрерывности», «привычки» или «фанерона» связаны с отсутствием школы – даже простой договорённости в научном сообществе (а часто речь идёт об элементарном незнании терминологической проблематики).

(Такая школа, может и условно, но активно функционирует на примере издающегося Болгарской Академией Наук (БАН) журнала «Философски алтернативи», в международном редакционном совете которого в разное время участвуют известные неопрагматисты или участники Конгресса Peirce 2014: Н. Решер, Р. Рорти, Н. Хаузер, К. Хуквэй)<sup>3</sup>.

Различные варианты перевода наименований категорий Пирса (рудиментарные «первичность», «вторичность», «троичность/третичность» взамен на более обоснованные – Первость/Вторость/Третьесть [см. 5, с. 348]) формируют не просто разночтения, но принципиальные расхождения в понимании концептов и присущей им сложности. В данном случае концепт – это нераз-

<sup>1</sup> De Tienne A. 1914–2014: One Hundred Years of Editing and Publishing Peirce (2014). [Электр. ресурс]. URL: <http://www.commens.org/papers/paper/de-tienne-andré-2014-1914-2014-one-hundred-years-editing-and-publishing-peirce> (дата обращения: 15.11.2015).

<sup>2</sup> Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conference Lectures of 1898 / Ed. by K.L. Ketner. Harvard University Press, 1992.

<sup>3</sup> См.: Петров В. Онтологико-космологичните възгледи на Чарлз Пърс и схващането му за непрекъснатостта // Философски алтернативи. 2004. № 6. С. 108–121 [В начале статьи автор настаивает на произношении «Пърс» вместо перенятой из советской литературы транскрипции «Пиърс»]; Иванов Н. Съмнение, вярване и истина – теорията за научното изследване на Ч. Пърс // Философски алтернативи. 2005. № 2. С. 133–136; Хаузер Н. Пърс в XXI век: шанс за разкайващия се фалибилизъм (първа част) // Философски алтернативи. 2007. № 6. С. 13–27; Хаузер Н. Пърс в XXI век: шанс за разкайващия се фалибилизъм (втора част) // Философски алтернативи. 2008. № 1. С. 46–58; Сто години от смъртта на Чарлс Пърс // Философски алтернативи. 2014. № 6. С. 157–158.

ложимое понятие, которое содержит элементы других понятий и объясняется посредством их же, а не тех следствий, которые рассматриваемое понятие или входящие в него производят (предельным концептом эпистемологии Пирса является фанерон, т. е. понятие «фанерон» не обладает собственным значением). Все полученные Пирсом концепты, в частности теорию абдукции, нужно верифицировать к категориям. Вместе с этим можно обнаруживать и другие «полярности»: «абдукция/ретродукция» – понятия-синонимы или качественно различимые понятия, какую методологию мы называем прагматизмом, а какую прагматицизмом?

Если благодаря работе переводчиков (может, по причине амбивалентной трактовки терминов самим Пирсом) появляются подобные вопросы, то возникает необходимость продолжать переводческую деятельность, однако без неопрагматистского «выпадения в осадок» постмодернизма [7].

В библиографическом списке, составленном по рубрикам в хронологическом порядке публикаций, указана бóльшая часть выпущенных на русском языке первоисточников и специальных исследований по Пирсу предпочтительно философского характера. В некоторых записях постранично отмечена имеющаяся внутри самого источника содержательная библиография, как правило, англоязычная. Список, по возможности, обходится без вузовских и других учебных пособий<sup>1</sup>. Ресурсы, использованные при составлении библиографии: каталоги библиотеки Академии наук, Российской национальной библиотеки, Российской государственной библиотеки, указатель ИНИОН (с 1985 по 2015), eLIBRARY (научная электронная библиотека РФФИ), Google Scholar, личные источники автора. Литература подбиралась в соответствии с принципом дополнительности (понятие, которое первым использовал Джеймс для обозначения отношений взаимоисключения).

### Список литературы

1. Ванчугов В. В. Русская мысль в поисках «нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. – М.: УНИКУМ-центр, 2000.

---

<sup>1</sup> См. выпущенные при участии А. С. Богомолова, И. С. Нарского, А. М. Каримского, А. Ф. Зотова и др. историко-философские труды и пособия: «Современный субъективный идеализм» (1957), «Современный объективный идеализм» (1963), «Современная идеалистическая гносеология» (1968), «Современная буржуазная философия» (1972), «Буржуазная философия кануна и начала империализма» (1977), «Современная буржуазная философия и религия» (1977), «Буржуазная философия середины XIX – начала XX века» (1988) и т. д.

2. Васильев Н. А. Логика и металогика // Логос. – 1912–1913. – Кн. 1, 2. – С. 53–81.
3. Мельвиль Ю. К. Чарлз Пирс и прагматизм. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1968. – 500 с.
4. Мельвиль Ю. К. Ч. Пирс о природе математики // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8. Философия. – 1970. – № 1. – С. 65–70.
5. Пирс Ч. С. Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 г. / с «Введением» К. Л. Кетнера и Х. Патнема и «Комментариями к лекциям» Х. Патнема; пер. с англ. Д. Г. Лахути и др. – М.: РГГУ, 2005. – 376 с.
6. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. – М.: Наука, 1967. – 508 с.
7. Труитт У. Г. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом / пер. с англ. Д. Г. Лахути // Вопр. философии. – 2003. – № 3. – С. 154–167.
8. Успенский В. А. Апология математики. – СПб.: Амфора, 2009.
9. Эбер М. Прагматизм: исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских, и его религиозного значения / пер. с фр. – М., 1911.
10. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / сост. Д. Г. Лахути и др.; пер. с англ. Д. Г. Лахути; вступ. ст. и общ. ред. В. Н. Садовского; послесл. В. К. Финна. – М.: УРСС, 2000. – 463 с.
11. Эко У. Роль читателя. Исследование по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С.Д. Серебряного. – СПб.: Симпозиум; М.: РГГУ, 2005. – 502 с.

**Избранная библиография на русском языке**  
(в хронологическом порядке по рубрикам)

*Первоисточники*

1. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения [сб.] / пер. с англ. К. Голубович и др. – М.: Логос, 2000. – 412 с. – Библиогр.: с. 408–410.
2. Пирс Ч. С. Принципы философии: в 2 т. / пер. с англ. В. В. Кирющенко и М. В. Колопотина; вступ. ст. В. В. Кирющенко. – СПб.: С.-Петерб. филос. о-во, 2001. – 541 с.
3. Пирс Ч. С. Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 г. / с «Введением» К. Л. Кетнера и Х. Патнема и «Комментариями к лекциям» Х. Патнема; пер. с англ. Д. Г. Лахути и др. – М.: РГГУ, 2005. – 376 с. – Библиогр. в примеч.: с. 321–345.
4. Пирс Ч. С. Что такое знак? // Вестн. Томского гос. ун-та. Сер. Философия. Социология. Политология. – 2009. – № 3 (7). – С. 88–95 / пер. с англ. А.А. Аргамаковой; с предисл. к публ. С. 86–87.

*Монографии*

5. Мельвиль Ю. К. Чарлз Пирс и прагматизм. (У истоков амер. буржуазной философии XX в.). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1968. – 500 с. – Библиогр. в примеч. в конце глав.

6. Кирющенко В. В. Язык и знак в прагматизме. – СПб.: Европ. ун-т в СПб., 2008. – 199 с. – Библиогр.: с. 195–199 и в подстроч. примеч.

7. Кирющенко В. В. Чарльз Сандерс Пирс, или Оса в бутылке. Введение в интеллектуал. историю Америки<sup>1</sup>. – М.: Территория будущего, 2008. – 374 с. – Библиогр.: с. 366–370.

*Части, главы, параграфы в монографиях, пособиях, коллективных трудах (с указанием страниц)*

8. Кедров Б. М. Классификация наук: в 3 кн. II. От Ленина до наших дней. – М.: Мысль, 1965. – 544 с. (Ч. 1. Гл. 1, § 4. Субъективизм и формализм в подходе к классификации наук в США в конце XIX и начале XX в. Субъективизм в прагматической философии. Пирс. С. 78–88).

9. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. – М.: Наука, 1967. – 508 с. (Гл. 9, § 6. Алгебро-логическая проблематика у родоначальника семиотики Ч. С. Пирса. С. 436–446. [Библиогр.: с. 481–482.]

10. Сидоров И. Н. Философия действия в США: От Эмерсона до Дьюи. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. – 148 с.

11. Якобсон Р. Язык и бессознательное [сб.] / пер. с англ., фр. К. Голубович и др.; сост., вступ. слово К. Голубович и К. Чухрукидзе. – М.: Гнозис, 1996. – 248 с. (Несколько слов о Пирсе, первопроходце науки о языке. С. 162–169).

12. Пассмор Дж. Сто лет философии / пер. с англ. И. В. Борисовой и др.; под общ. ред. А. Ф. Грязнова. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 496 с. – Библиогр. в примеч.: с. 419–427.

13. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики [сб.] / сост. Д. Г. Лахути и др.; пер. с англ. Д. Г. Лахути; вступ. ст. и общ. ред. В. Н. Садовского; послесл. В. К. Финна. – М.: УРСС, 2000. – 463 с. – Библиогр. в примеч. в конце ст. и в подстроч. примеч. (Н. Решеер. Пирс, Поппер и методологический поворот. С. 210–221. Ю. Фримен, Г. Сколимовский. Поиск объективности у Пирса и Поппера. С. 222–279. К. Поннер. Фримен и Сколимовский о пирсовских предвосхищениях Поппера. С. 280–290).

14. Апель К.-О. Трансформация философии [сб.] / пер. с нем. В. Куренного и Б. Скуратова. – М.: Логос, 2001. – 340 с. (От Канта к Пирсу: семиотическая трансформация трансцендентальной логики. С. 171–192).

15. Ямпольский М. О близком (Очерки немиметического зрения). – М.: Новое лит. обозрение, 2001. – 240 с. (Гл. 6. Логика иллюзии (Гельмгольц, Милль, Пирс). С. 105–123).

16. Эко У. Роль читателя. Исслед. по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. – СПб.: Симпозиум; М.: РГГУ, 2005. – 502 с. (Гл. 7. Чарльз Пирс и семиотические основы открытости: знаки как тексты и тексты как знаки. С. 289–336).

---

<sup>1</sup> См. рецензию: Anellis I.H. Vitalij Kiryushchenko, Charl'z Sanders Pirs, ili Osa v butylke: Vvedenie v intellektual'nyuyu istoiyu Ameriki [Charles Sanders Peirce, or the Wasp in the Bottle: Introduction to the Intellectual History of America] // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 2011. Vol. 47, No. 1. P. 111–115.

17. Сухачёв Н. Л. Концепции языка в европейской философии (Очерки о Г. В. Ф. Гегеле, Ч. С. Пирсе, М. Хайдеггере). – СПб.: Нестор-История, 2007. – 318 с.

18. Американская философия. Введение [сб.] / под ред. А. Т. Марсубяна и Дж. Райдера; пер. с англ. Л. Бугаевой и др. – М.: 2008. – 576 с. (Ч. 1. Гл. 3. Дж. Марголис. Первые прагматисты. С. 68–91. Ч. 2. Гл. 5. В. Коланьетро. Ч. С. Пирс, 1839–1914. С. 121–156).

19. Басин Е. Я. Семантическая философия искусства. 4-е изд., доп. – М.: Гуманитарий, 2012. – 348 с. (Гл. 11. Прагматизм, семиотика и искусство: Ч. Пирс. С. 253–274).

20. Драгалина-Чёрная Е. Г. Онтологии для Абельяра и Элоизы [сб.]. – М.: ВШЭ, 2012. – 231 с. (Гл. 2, § 1. Диаграмматическая квантификация Ч. С. Пирса. С. 49–69).

21. Рузавин Г. И. Методология научного познания. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. – 287 с. (Гл. 7. Абдукция и поиск объяснительных гипотез. С. 126–144).

22. Шилов В. В. История логических машин [сб.]. – М.: URSS, 2013. – 248 с. (Гл. 10. Логические машины Аллана Маркванда<sup>1</sup>. С. 141–149).

23. Филатов Д. И. Общая методология. – Саратов: Наука, 2014. – 144 с. (Гл. 4, § 8.3. Абдуктивная возгонка. С. 128).

#### *Статьи*

24. Мельвиль Ю. К. Ч. Пирс о природе математики // Вестн. Моск ун-та. Сер. 8. Философия. – 1970. – № 1. – С. 65–70.

25. Бернацкий Г. Г. Ч. С. Пирс как исследователь силлогистики Аристотеля // Проблемы законов науки и логики научного знания [межвуз. сб.]. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1980. – С. 149–156.

26. Порус В. Н. Чарлз Пирс и современная «философия науки» // Вопр. философии. – 1982. – № 3. – С. 137–144.

27. Андрюшенко М. Т. Кант и Пирс: единство и различие в отношении к познавательному статусу веры // Кантовский сб. – Вып. 12. – Калининград: Калинингр. ун-т, 1987. – С. 107–113.

28. Бажанов В. А. Об эвристическом влиянии идей Ч. Пирса на логическое творчество Н. А. Васильева // Проблемы методологии: сб. науч. ст., посвящ. памяти проф. В. Н. Борисова. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. – С. 131–136.

29. Нёт В. Чарлз Сандерс Пирс // Критика и семиотика. – Вып. 3/4. – 2001. – С. 5–32 / пер. с нем. Н. Сироткина гл. из «Справ. по семиотике» (1985) Нем. о-ва по семиотике.]

30. Сидоров И. Н. Философия тематического сравнения: проблема ясности идеи в учениях Рене Декарта и Чарльза С. Пирса // Компаративистика: Альманах сравнит. социогуманит. исслед. – СПб.: Социолог. о-во им. М. М. Ковалевского, 2001. – С. 78–91.

<sup>1</sup> Машины сконструированы под руководством Ч. С. Пирса в университете Джона Хопкинса.

31. Васюков В. Л. Научное открытие и контекст абдукции // *Философские науки*. – Вып. 9: Эволюция творческого мышления. – М.: ИФ РАН, 2003. – С. 181–203.
32. Brent Дж. Чарльз Сандерс Пирс: Жизнь // *Логос*. – 2004. – №3–4 (43). – С. 231–278 / пер. с англ. А. Смирнова гл. из кн. (1998), того же назв.
33. Головкин Н. В. Абдуктивный вывод и практический разум: к постановке проблемы // *Философия образования*. – 2007. – № 3. – С. 35–40.
34. Головкин Н. В. Абдуктивный вывод и критическое мышление: к постановке проблемы // *Философия образования*. – 2008. – № 1. – С. 23–28.
35. Светлов В. А. Методологическая концепция научного знания Чарльза Пирса: единство абдукции, дедукции и индукции // *Логико-философские штудии*. – 2008. – № 5. – С. 165–188.
36. Долгоруков В. В. Первичность, Вторичность, Третичность: прав ли Ч. С. Пирс? // *Философия математики: актуальные проблемы: тезисы Второй междунар. конф.*; 28–30 мая 2009 г. – М., 2009. – С. 88–90.
37. Бунько В. А. Пути к теории Чарльза Пирса и Карла Поппера // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина*. – 2010. – № 2. – Т. 2. – С. 123–132.
38. Бунько В. А. Гипотеза как гештальт // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина*. – 2010. – № 4. – Т. 2. – С. 70–80.
39. Финн В. К. О логико-семиотических проблемах теории понимания текстов: (неопубл. послесл. к пер. на рус. яз. кн. У. Эко «Роль читателя: Исслед. по семиотике текста» (2005) // *Научно-техническая информация. Сер. 2: Информационные процессы и системы*. – 2010. – №9. – С. 1–11.
40. Бурмистров С. Л. Антропология американского прагматизма // *Человек*. – 2011. – № 4. – С. 104–115.
41. Лахути Д. Г. Милль, Пирс и Поппер о логике научного открытия // *Вопр. философии*. – 2012. – № 3. – С. 101–109.
42. Боброва А. С. Неограниченный семиозис и повторное вхождение // *Вестн. РГГУ*. – 2014. – № 10. – С. 113–120.
43. Боброва А. С. Пирс и Луман: диаграмматическая логика в социальных науках // *Вестн. РГГУ*. – 2015. – № 5. – С. 92–100.

#### *Специальные исследования*

44. Достоверный и правдоподобный вывод в интеллектуальных системах. 2-е изд., испр. и доп. / В. Н. Вагин, Е. Ю. Головина, А. А. Загорянская, М. В. Фомина; под ред. В. Н. Вагина и Д. А. Поспелова. – М.: URSS, 2008. – 712 с.
45. Автоматическое порождение гипотез в интеллектуальных системах [сб.] / сост. Е. С. Панкратова, В. К. Финн; под общ. ред. В. К. Финна. – М.: URSS, 2009. – 526 с.
46. ДСМ-метод порождения гипотез: логические и эпистемологические основания [сб.] / сост. О. М. Аншаков, Е. Ф. Фабрикантова; под общ. ред. О. М. Аншакова. – М.: URSS, 2009. – 430 с.
47. Финн В. К. Искусственный интеллект: Методология, применения, философия [сб.]. – М.: КРАСАНД, 2011. – 448 с.

---

*Авторефераты кандидатских диссертаций*

48. Крылова Л. В. Философская сущность семиотики Ч. С. Пирса: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Иркутск, 1973. – 27 с.

49. Закомолдина Л. П. Логика Ч. С. Пирса. Семантико-прагмат. аспекты силлогистики: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Л., 1982. – 16 с.

50. Шкробова Е. Л. Философия науки Ч. Пирса (критический анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Л., 1985. – 16 с.

51. Сироткин Н. С. Поэзия русского и немецкого авангарда с точки зрения семиотики Ч. С. Пирса: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Екатеринбург, 2003. – 19 с.

52. Боброва А. С. Теория рассуждений Ч. Пирса (проблема абдукции): автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2005. – 20 с.

53. Нечаев С. Ю. Концепция абдуктивного мышления Ч. С. Пирса и философия искусственного интеллекта: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Саратов, 2013. – 20 с.

*А. П. Желобов*

### **Антропоцентризм русского «философско-религиозного ренессанса»**

В статье показаны особенности антропологии и аксиологии в философии «русского Ренессанса». Представлено противоречивое многообразие течений в русской религиозной философии. Особо подчеркнута влияние Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева на философию «нового религиозного сознания». Раскрывается неоднозначный мировоззренческий и праксиологический смысл «морализма». Сделан вывод об антропоцентризме и своеобразной гуманистической направленности философии «русского Ренессанса».

The article discusses the characteristic features of anthropology and axiology of ‘the Russian Renaissance’ philosophy, the author presenting a variety of contradictory trends in religious philosophy of the period and emphasizing Leo Tolstoy’s and V.S. Solovyov’s influence on “the new religious consciousness” philosophy. The article reveals the ambiguous ideological and praxiological meaning of “moralism”, the author coming to the conclusion of anthropocentrism and original humanistic orientation of “the Russian Renaissance” philosophy.

**Ключевые слова:** русская философия, антропологизм, антропоцентризм, гуманизм, «морализм», назначение человека.

**Key words:** Russian philosophy, anthropologism, anthropocentrism, humanism, “moralism”, man’s predestination.

Философия «русского ренессанса»<sup>1</sup>, исследуя сущность человека, дает разнообразный, противоречивый, но целостный образ «человека, постигающего Мир». При этом существенна именно национальная особенность познавательной деятельности русского человека, «русского духа». «Антропологизм» и «морализм» – атрибуты русской философии – отражение морализма «русского духа». Познание человеком Мира, самого себя и Бога оборачивается мучительными поисками смысла бытия, и единственным подлинно жизненным вопросом становится «зачем?».

---

© Желобов А. П., 2016

<sup>1</sup> Не вступая в терминологические дискуссии, под русским «религиозно-философским ренессансом» мы условно понимаем период первой четверти XX в. – время творчества созидателей и носителей «нового религиозного сознания», пытавшихся философски обосновать и дать «истинные» духовные основания свободы личности и социальных изменений.

Что русская философия – это, прежде всего, философия религиозная, не представляется слишком уж сильным утверждением. Действительно, значительная часть русских философов XIX – начала XX в. свои искания определяют как религиозные. И определение «русская религиозная философия», вероятно, можно понимать не только в смысле противопоставления разных традиций внутри русской мысли, а и в смысле фиксации «всеобщей характеристики этой мысли» [3, с. 122]. Констатируя вероятную «духовную религиозность» русского философствования, мы помним о крайностях в оценке познавательной значимости русской религиозной философии.

Одни полагают, что религиозная (православная) русская философия является подлинно оригинальной национальной философией, а философия «русского религиозного ренессанса» – бесценный вклад в мировую философию. В России, утверждает Н. П. Полторацкий: «Будущее, как и прошлое, принадлежит религиозной философии» [10]. Другая крайность, наиболее определённо и жёстко выраженная в публикациях Ю. И. Семенова, – вообще непризнание какой-либо познавательной значимости за философией «русского Ренессанса», а самому понятию «русский религиозный Ренессанс» отказано в реальной содержательности [12]. Попытаемся, проявляя «толерантность» к этим крайностям, увидеть в противоречивом многообразии философии «русского Ренессанса» её единство в значимых «моментах истины».

В центре внимания русской философии оказались проблемы свободы, достоинства и ценности личности, ее духовное развитие. В целом русская религиозная философия вдохновлялась идеей личности. Отсюда большое внимание к выявлению смысла истории и назначения человека, связанное с религиозным учением о Царстве Божиим, царстве правды и справедливости. Задачей деятелей «религиозного ренессанса» было выяснение *путей достижения* духовного, нравственного возвышения и развития.

Понятие Бога в русской философии «перелома века» воплощало суть человеческой жизни, единство истины, добра и красоты, идеала культуры и ее основания. Совершенный человек – тот, кто вмещает полноту божеского, становится Богочеловеком. Но он не сливается с Богом – он свободен. Бог является человечеству через творческое вдохновение художника, религиозных мыслителей. Не случайно именно эпоха Возрождения постоянно интересует Н. А. Бердяева. Современная история, по его мнению, доказывает, что человек без Бога перестает быть человеком. Бердяев отмечает различные симптомы конца свободной игры творческих сил Ренессанса в XIX в.: разрушение органической жизни, триумф индивидуализма, демократизация

культуры. «Духовный наследник» В. С. Соловьёва князь Е. Н. Трубецкой кризис культуры в России связывал с крайним проявлением западного начала: практическим безбожием, порожденным утерей веры в ценность человеческой жизни.

Как бы вне общей гуманистической линии русской религиозной философии находятся К. Н. Леонтьев и В. В. Розанов. Причисляя эпатажного Розанова (с его «не такой уж я подлец, чтобы думать о морали») к «инициаторам» русского религиозно-философского Ренессанса, С. А. Левицкий парадоксально называет его «христианским имморалистом» («презрение к морали во имя Христа») и сопрягает с отношением к морали К. Н. Леонтьева [9, с. 236]. Леонтьев выступал яростным противником всего того, что уравнивает и усредняет внешнюю и внутреннюю жизнь человека. В своей посмертной книге «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» (1894) Леонтьев скорбит о человеке, предвидя неминуемое «посереение» мира, не дающее человеку полноты эстетического переживания. В статье по поводу знаменитой речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике Леонтьев сетовал на то, что человек XIX столетия отказывается от моральной личной проповеди, уповает на «переделку общества», т. е. на «принудительное исправление». Человек, по Леонтьеву, как бы снимает с себя ответственность за мир, веря в «исправность всецелого человечества», а не в «нравственную силу лица» [10, с. 178–179]. Взгляды Леонтьева представляются рецидивом «эстетического гуманизма», перерастающего в антигуманизм. Леонтьеву «чужда русская человечность» – братство и гуманизм он признает лишь для личного спасения души [1, с. 126]. Именно К. Н. Леонтьев, как верно и точно констатирует С. Л. Франк [19], доводит идею необходимости подчинения человека объективно существующим силам до признания «священного права насилия» государства по отношению к личности.

Выделяя гуманистические устремления русской философии, следует обратить внимание на антигуманистические «соблазны», таящиеся в русском морализме. Здесь особенно поучителен отход от «человечности» во имя абсолютных и вечных ценностей, который прослеживается в метаморфозах толстовского влияния на русскую мысль. Видимо, существует глубинная связь учения Л. Н. Толстого, представляющего «сократический момент» в русской культуре [6, с. 278–281], с последующим развертыванием религиозно-ориентированной философии от В. С. Соловьёва до «евразийцев».

Именно акцент на запредельном характере ценностей относительно земной истории становится одной из основных тем духовных

поисков «русского ренессанса». Уже «соловьевец» Е. Н. Трубецкой полагал, что толстовское отрицание социальных институтов ближе к христианству, нежели соловьевская теократия. Соловьев и Толстой, согласно Трубецкому, впадают в одно и то же заблуждение:

«Оба они ошиблись в определении грани между запредельным и здешним, оба пытались утвердить совершенство Божьего Царства в формах непросветленного здешнего существования» [17, с. 74].

Таким образом, мир, «где правда живет», существует, но это нездешний мир, а «мир иной» – мир абсолютных и безусловных ценностей.

С этих позиций русские религиозные философы начала XX в. начали видеть и нечто положительное в толстовском призыве отказаться от противления историческим судьбам и идти по пути личного самосовершенствования. В утверждении «принципа индивидуализма» виделся противовес «позитивистской стадности и общественности», которые выражаются в «нигилистическом морализме» русской интеллигенции, превращая её в «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия». Узкая безнравственная идея «коллективной пользы» лишает ее личной свободы. В заключительной статье знаменитых «Вех» (1909) С. Л. Франк указывает на единственный выход за горизонты такого мировосприятия: «от непроизводительного, противокультурного *нигилистического морализма* мы должны перейти к творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму» [18, с. 198]. И это главная мысль всех авторов знаменитых «Вех» – утверждение «*религиозного гуманизма*».

Философы «русского Ренессанса», подобно Л. Н. Толстому, полагали, что в общественной жизни абсолютных ценностей нет и не может быть, однако, в отличие от него, считали, что их нет и в жизни внутренней. Вопрос о нравственном возрождении человечества – это вопрос приобщения к *абсолютным ценностям*, но они лежат в иной, трансцендентной сфере бытия. Путь преодоления скептицизма и психологизма в философии как путь «восхождения от мира» избрали такие русские религиозные философы как Бердяев, Эрн, Булгаков, Флоренский и др. Они указывали на Эрос, творчество, мистическое откровение, иррациональный порыв. Многие русские религиозные философы начали созидать, подобно Платону, собственные «Законы» для мира, где «правда не живет». Этот путь наиболее последовательно осуществился в послереволюционной эмиграции в творчестве так называемых «евразийцев».

В 1926 г. «евразийцы» провозглашают, что для России необходима идеология, «которая бы одушевила пафосом вечного, абсолютно ценного, властно призвала к абсолютно оправданной деятельности и была несомненною, то есть абсолютно обоснованною в своих истоках» [5, с. 14]. Такая идеология, по их мнению, может стать жизненной, только опираясь на силу и принуждение, т. е. на государство. Казалось бы, идеи «евразийцев» есть отрицание и толстовской, и соловьевской традиций в русской философии, ее гуманистической, ненасильственной направленности<sup>1</sup>. Но прослеживается нечто общее, объединяющее и толстовскую проповедь, и платоническую метафизику «соловьевцев» с идеологией евразийцев. Не случайно, что даже такой крупнейший представитель метафизики всеединства в русле соловьевской традиции, как Л. П. Карсавин, от Хомякова воспринявший его учение о соборности, в евразийский период «далеко отошел от духа этого учения, подменив начала любви началами иерархического подчинения и идеократического диктата» [20, с. 180].

Почти все упомянутые нами философы демонстрируют «морализаторский подход» к истории, предполагающий существование «абсолютных критериев добра и зла», возможность «истинной морали». Придание ценностям статуса истины позволяет с высоты «подлинного» понимания оценивать людей, обстоятельства, события. Теория, претендующая на знание абсолютного, истинного добра, счастья, справедливости, оборачивается в конце концов антигуманной, репрессивной, деспотической практикой. Карсавин в 1929 г. оставляет евразийское движение, «сумев оторвать взгляд от тоталитарного удава» [20, с. 168]. Многому наученный горьким опытом истории, Н. А. Бердяев в 1939 г. писал, что именно враги свободы говорят об истине в вопросах добра и зла: «Навязанная мне истина, во имя которой требуют от меня отречения от свободы, совсем не есть истина, а есть чертов соблазн» [2, с. 62].

Действительно, «истинная мораль» приходит в противоречие с реальным многообразием жизни, нравственной практикой, исключая принцип многообразия, или же, как «евразийство», стремится стать государственной идеологией. Об антигуманизме морализаторства

---

<sup>1</sup> Ненасилие проповедовал Лев Толстой. В. С. Соловьев постоянно подчеркивал, что несообразно достоинству человека признавать те или иные ценности лишь потому, что они предписаны государством или традицией, верить, лишь опираясь на авторитет. Согласно Соловьеву, такая вера «свойственна или бесам, которые веруют и трепещут, или животным бессловесным, которые конечно принимают закон своей жизни на веру...», «религии, основанные на одной фактической, слепой вере или отказывающиеся от иных, лучших основ, всегда кончали или дьявольской кровожадностью, или скотским бесстыдством» [15, с. 586–587].

предупреждал С. Л. Франк (1909), видя в нем «подлинную и глубочайшую предпосылку деспотизма». Он говорил о критицизме как единственной основе свободы, налагающей обязанности уважать всех людей и их свободу [19, с. 119, 125]. Морализаторство порождает насилие. И если в толстовстве «насилие морализаторства» вступает в противоречие с философией ненасилия, то в евразийстве оно принимает форму апологетики практического насилия – деспотизма.

Понятно, что философы «перелома века» искали безусловные основания человеческой деятельности в условиях духовного разлада и шатаний. «Панморализм» Л. Н. Толстого – один из путей этого духовного поиска. Внутренний гуманизм русской религиозной философии, обращенной к образу Христа, оборачивается выводом платоновского «Государства», что истина дороже человека. Притязания на абсолютную истину приводят к крушению гуманизма. Обостренное, пристрастное внимание к человеческой личности, поиск «подлинно человеческого» смысла истории, морализаторство как принцип «человеческого измерения» сами по себе, на наш взгляд, насилия не порождают. Даже противостоят ему. Но возможность насилия буквально пропитывает все «поры» абсолютизирующего сознания.

Мы не склонны считать «морализм» чем-то сугубо отрицательным. Осознавая относительную справедливость критики толстовского морализма, мы видим здесь смущающее сходство: и критики толстовства со стороны различных представителей религиозной философии, и «революционное крыло» русской общественной мысли удивительно солидарны в одном – в яростном неприятии философии ненасилия. Не есть ли это выражение пресловутого «всеобщего большевизма» русской интеллигенции, ее, так сказать, «родовой черты»?

Говоря о «соблазне» отождествления истины и ценности, следует помнить и о соблазне иного рода – соблазне отрицания связи истины и ценности, их взаимовлияния и взаимодействия. Неслучайны попытки «реабилитировать» сократизм-рационализм, «относительную правду» рационализма, ведь «нравственная оценка» невозможна по отношению к «неразумному». «Разум» и «Добро» оказываются тесно переплетающимися в идее человечности.

Продолжатель традиции русской христианской философии В. Н. Ильин (1891–1974) вслед за «космистом» Н. Ф. Федоровым ярко и страстно разоблачал «злую любовь к судьбе» и провозглашал «ненависть к судьбе», утверждая, что «основной смысл мира – моральный». Утеря моральной доминанты превращает человека только в «гражданина», происходит отчуждение человека от самого себя [6,

с. 55]. Однако воистину «пути Господни неисповедимы» – якобы заботясь о личности, Ильин при этом проявляет удивительно пренебрежительное отношение к «живой жизни», к реальному, «посюстороннему», обыкновенному человеку. Порой у В. Н. Ильина явно просвечивают черты «ненависти к живому», к «простому и естественному». Какой злобой дышат его строки о мещанстве, т. е. о самых обычных людях – обывателях (к их бытийности, укорененности в земном, здешнем, настоящем, «прилепленности» к «мелочам жизни»). Так, он выказывает чуть ли не отвращение к телесности, природности в письме к Н. А. Бердяеву от 25.04.1943 г.:

«... мещанство – эта та самая семипудовая купчиха, ставящая от чистого сердца свечку Богу, и в которую воплотился черт. [...] Вообще же придется сказать: велико чудо русской революции. Теперь-то я понял все безобразие «семипудовой купчихи»: семьи, собственности, права, государства, эстетства – этих врагов Божиих и человеческих, этих (слуг?) антихриста. Собственно говоря, христианство почти-что и не начиналось» [7, с. 30].

В текстах В. Н. Ильина весьма ярко выражена космоцентрическая интенция, тем более ярко, что он – восторженный «федоровец». Не случайно и участие Ильина в «евразийской» группе. Увы, для него «нехорош», «плох» наличный человеческий материал своей «человеческой неподлинностью». Для него подлинная реальность – лишь трансцендентный мир Высших ценностей. Но следует согласиться с С. Хоружим, что нищезанский индивидуализм, этика «любви к дальнему», вообще-то близка и сердцу «религиозных гуманистов» русского ренессанса [20].

Думается всё же, что именно ужас пред возможным обезчеловечиванием человека порождает и крайние формы «морализма», и настороженное отношение русского сознания к государству и праву. И, видимо, в этом – источник пресловутого «дефицита правосознания в русской моральной философии» и «моральной нетерпимости» как оборотной стороны высоких качеств русского народа [14, с. 230–234]. Как бы то ни было, «перехлесты» русского морального сознания отражают мучительный поиск человеческого смысла бытия и в этом качестве могут быть не только поняты, но и в определенной мере оправданы.

Русская религиозная философия являет собой пронзительную попытку самостоятельно пройти крестный путь познания, который только и дает нам выстраданное знание. Без этого истина бесчеловечна, а следовательно, бессмысленна. Мы можем вслед за Б. П. Выше-

славцевым<sup>1</sup> констатировать, что «морализм» русской философии родственен максимализму Нового Завета, где Бог есть, прежде всего, добрая активность, действенная Любовь.

Образ человека, выстраивающийся в исканиях философской мысли «русского религиозного Ренессанса», являет собой противоречивое единство «божественного» и «человеческого». Даже фрагментарное обращение к истории русской философии позволяет увидеть многообразие и уникальность образа человека, выстроенного в философском творчестве выдающихся русских мыслителей, обладающих выраженной индивидуальностью, яркими особенностями склонностей и познавательных интересов. Образ человека, данный русскими религиозными философами, раскрывает особенности человека как субъекта «подлинного познания» – познания мира, человека, Бога. Мы как бы возвращаемся в культурную ситуацию конца XIX – первой половины XX в. Существует неоспоримая связь «результата познания» с характером культурно-антропологических оснований познания и творческими особенностями познающей личности, производящей «личностное знание».

В русской религиозной философии духовное познание – это «крестный путь», «мучительный поиск смысла бытия», поиск «человеческой истины», «подлинной истины» – правды, которая есть только «выстраданное знание». Вопрос *зачем*, поставленный морализирующим сознанием, в целом разрешается, если и не решается, на путях приверженности идее антропоцентрического гуманизма. Именно возвышение человека до Бога – существо антропологии «нового религиозного сознания», представленное в «русском философско-религиозном ренессансе».

#### Список литературы

1. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопр. философии. – 1990 – № 1. – С. 71–144.
2. Бердяев Н. А. Самопознание: Опыт философской автобиографии). – М., 1991.
3. Евлампиев И. И. Религиозность русской философии как проблема // Вопр. философии. – 2012. – № 1. – С. 117–128.
4. Евразийство (Опыт систематического изложения). – Париж; Берлин, 1926.
5. Иванов Вяч. И. Лев Толстой и культура // Родное и вселенское. – М., 1994.
6. Ильин В. Н. Литургия последнего свершения // Человек. – 1994. – № 3.

<sup>1</sup> С его смертью (1954), как указывает В. В. Сапов, многовековая традиция в истории русской религиозной мысли – от митрополита Иллариона до Вышеславцева, условно говоря, «подошла к своему концу» [11, с. 12].

7. Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997.
8. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. – М., 1996.
9. Леонтьев К. Н. О всемирной любви // К. Леонтьев, наш современник. – СПб., 1993.
10. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.philosophy.ru/phil/library/poltor/rel\\_philos\\_rus.htm#](http://www.philosophy.ru/phil/library/poltor/rel_philos_rus.htm#) (дата обращения: 05.02.2016).
11. Сапов В. В. Философ преображенного Эроса // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. – С. 5–12.
12. Семёнов Ю. И. О русской религиозной философии конца XIX – начала XX века // [Электронный ресурс]. – URL: [http://scepstis.net/library/id\\_7.html](http://scepstis.net/library/id_7.html) (дата обращения: 05.02.2016).
13. Соловьёв В. С. Оправдание Добра // Соч. Т.1. – М., 1988.
14. Соловьёв Э. В. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. – М., 1991.
15. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. – М., 1918.
16. Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьёва о государстве. О религии Льва Толстого. – М., 1912.
17. Франк С. Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Соч. – М., 1990. – С. 77–115.
18. Франк С. Л. Ницше и этика «любви к дальнему» // Соч. – М., 1990. – С. 12–64.
19. Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопр. философии. – 1992. – № 3. – С. 114–127.
20. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994.

---

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 1 (09) (430) «180/185» : 111.12

*В. А. Скоробогатов, Е. Н. Шатова*

### Становление философской антропологии в Германии: от Лейбница к Канту

Авторы выявляют преемственно-инновационный характер становления философской антропологии в Германии, анализируя эволюцию воззрений на проблему человека мыслителей немецкого Просвещения, немецкой классической философии.

The authors reveal the innovative nature of the formation of philosophical anthropology in Germany, analyzing the evolution of German Enlightenment thinkers' views, and German classical philosophy on the issue of man.

**Ключевые слова:** философская антропология, эпоха немецкого Просвещения, И. Кант, немецкая классическая философия.

**Key words:** philosophical anthropology, the German Enlightenment epoch, Immanuel Kant, German classical philosophy.

Понимая философскую антропологию как видение мира человека, основанное на особом способе мышления, базирующемся на принципах как объективного, так и субъективного характера, авторы статьи освещают развитие философско-антропологических взглядов в Германии как эволюцию способа размышления о человеке.

В становлении философской антропологии в Германии можно выделить четыре периода – эпоха немецкого Просвещения («от Лейбница – к Канту»), немецкая классическая философия (Фихте, Шеллинг, Гегель), постклассическая немецкая философия (материалистическая и иррациональная тенденции) и современная философская антропология (начиная с исканий М. Шелера). Остановимся на двух первых периодах – эпохе немецкого Просвещения и

немецкой классической философии, содержательное наполнение философско-антропологических дискурсов которых позволяет зафиксировать преемственно-инновационный характер развития воззрений на человека. Анализируя обозначенную проблему, попытаемся выявить философско-антропологические дискурсы, определить их демаркационные очертания в системе философского знания, детерминированные методологией того или другого периода.

Принципиальным видится вопрос о начальном хронологическом рубеже становления философской антропологии в Германии. Определяя его, авторы опираются на мнение Л. Фейербаха, вклад которого в исследуемый процесс весом:

«Философия начинается только там, где есть личная и политическая свобода, где субъект относит себя к объективной воле, которую он познаёт как свою собственную волю, к субстанции, к общему вообще таким образом, что он в единстве с ней получает своё Я, своё самосознание» [10, с. 14].

Думается, что процессы, зафиксированные Фейербахом, – эйдологический предикат просветительской философии. Эпоха Просвещения в истории мировой философии связывается, как правило, с развитием тенденций преодоления целого ряда авторитетов (религиозных, политических), культ которых препятствовал использованию критических возможностей разума, распространению идеалов научного знания, политических свобод, общественного прогресса. Всё это существенным образом влияло на интерпретацию проблемы человека. Эпоха Просвещения – это типологическое явление в мировой философии. Партикулярной чертой немецкого Просвещения, объясняющей специфику интерпретации проблемы человека, является ярко выраженный метафизический характер философствования. Категория «метафизический» сосредотачивает широкую палитру основ интерпретации человеческого бытия – надэмпирических, трансцендентных, данных априори. В истории мировой философии системы воззрений создавались в атмосфере широких и длительных споров, именно они и помогают определить те философские учения, которые необходимо подвергнуть анализу.

Центральной фигурой среди философов раннего поколения немецкого Просвещения, бесспорно, признаётся Христиан Вольф (1679–1754), объединивший вокруг себя целую плеяду учеников, занимавших философские кафедры практически во всех университетах Германии. В ряду поздних немецких просветителей выделить какую-то ключевую фигуру очень сложно, так как в постоянной и бурной полемике участвуют практически все философы. При этом необходимо помнить о том, что взгляды Готфрида Вильгельма Лейбница

(1646–1716) и Иммануила Канта (1724–1804), как правило, рассматривают за рамками эпохи Просвещения. Именно поэтому просветительский этап становления философской антропологии в Германии условно можно назвать «от Лейбница – к Канту».

Полемика с Лейбницем и Кантом – красная нить рассуждений в сочинениях большинства немецких философов. Исследовать антропологическую сторону философствования немецких просветителей, вынося за рамки анализа фигуры, полемика с которыми явилась одной из отправных точек формирования просветительской мысли, думается, неправомерно. Здесь обращает на себя внимание одно из суждений М. К. Мамардашвили о восприятии философской системы И. Канта:

«Среди многих предрассудков, мешающих нам понять, что говорится со страниц кантовских сочинений, – предрассудок рассматривать Канта как ступень к чему-то. Обычная формула такова: Кант – родоначальник немецкой классической философии, немецкого классического идеализма. Но о Канте нельзя сказать, что это Абрам, который родил Исаака. Он не занимает место, как бабочка, на какой-то ступеньке эволюции» [9, с. 11].

Отметим, что сам Кант интерпретировал свои философские искания в контексте развития именно просветительской мысли. В «Ответях на вопрос: что такое Просвещение?» он пишет: «Если задать вопрос, живём ли мы теперь в просвещённый век, то ответ будет: нет, но мы живём в век просвещения ... наш век есть век Просвещения» [7, с. 34].

Господство метафизического видения мира со свойственным ему познавательным дуализмом (посюстороннее и потустороннее, имманентное и трансцендентное) фактически отрицало истинное (стремящееся к объективности) познание бытия как на основе «чистого» мышления, так и на основе разума. В осмыслении сущности природы человека немецкие просветители выделяли три основные проблемы: происхождение человека, его сущностная характеристика, телесные и душевные (духовные) основания бытия. Относительно первой проблемы возможно констатировать определённое единодушие немецких мыслителей, полагающих человека как творение Бога. В трактовке идей дистанцированности Бога от мира, имманентной и императивной предопределённости функционирования мира, созданного Богом, отмечаются существенные разночтения. Нас интересует не столько теологическая сторона учений о «предустановленной гармонии», деистической трактовке Бога как первопричины сущего, пантеистической интерпретации обожествлённого мира, сколько логика эволюции

представлений о сущностной характеристике человека. Первая и вторая проблемы для просветителей были очевидно гомогенны.

Человек, по Лейбницу, есть «совокупность монад», «излучение первомонады – Бога», отмеченная способностью к ясным и отчётливым представлениям, но далёким от «адекватных» [8, с. 154]. Христиан Вольф полагал человека «созданной субстанцией», порождением Бога со свойственными ей «протяжённостью» и «материальностью», «способностью мыслить» [13, с. 259]. Человек, по Иоганну Готфриду Гердеру (1744–1803) – «вершина природы», «развивающаяся из Бога – вечного и бесконечного корня всех вещей», отличимая от её «склонов и подножья» устремлённостью «особого свойства» – «духовной устремлённостью» [4, с. 46]. Иоганн Вольфганг Гёте (1749–1832) видит в человеке «центр действительного мира», «орган чувств (*sensorium commune*) природы» в контексте бытия «Бога-природы». Человек, по Гёте, «наделён такими органами, что он может познать и произвести действительное и наряду с ним возможное», он отличим от остальной природы своей творческой активностью – «каждый человек смотрит на готовый, упорядоченный мир только как на своего рода элемент, из которого он стремится создать особенный, соответствующий ему мир» [5, с. 426, 429]. В результате дальнейшего осмысления способности человека к творчеству Гёте переходит к анализу таких аспектов антропологической проблематики в философии, как дискретность трудовой и досуговой сфер жизни человека, а также феномен логоса, имманентно необходимого человеку.

Третья проблема осмысления человека – телесные и душевные (духовные) его основания. И в этом вопросе метафизический характер философствования просветителей проявит себя очень отчётливо. В рамках христианской догматики взаимоотношение души и тела осмысливалось в контексте представлений дуализма, не просто предполагающих существование двух различных состояний, но и подчёркивающих их несводимость к единому целому. Лейбниц в контексте собственного учения «монадологии» тезис о дуальной природе человека верифицировал заложенностью в человеке монад различного типа, телесных и душевных, «ход представлений» которых замкнут в самом себе. Дуальность душевных и телесных оснований человека неустранима, она есть одно из проявлений «предустановленной гармонии» [8, с. 469]. По мнению Вольфа, дуальная природа человека – неустранимая характеристика его как материальной, «созданной субстанции» мира, наделённой свойствами «протяжённости» и «мышления». «Если мы допустим целостность человека, его единство, то он поднимется до того, что есть «несозданное», а «создающее», но это

уже не есть человек, это есть Бог» [13, с. 236]. Для Гердера, разделяющего положения учения Лейбница о «предустановленной гармонии», «телесно-душевная» природа человека была очевидным подтверждением сущности его как творения Бога, ибо мир «по божественному своему законоположению дуален» [4, с. 157]. Мнение Гёте, близкое гердеровскому видению, сводилось к интерпретации души и тела как «дуальностей, сотворённых и замысленных Богом» – «духа и материи», «воли и движения». При этом Гёте констатировал такие «свойства» души и тела, как способность дополнять друг друга. Мыслитель отмечал, что человек – «лишь тон Всего, оттенок великой гармонии», его двойственность – лишнее напоминание о том, что он всё же «не Бог» [5, с. 436].

Кант провозгласил антропологическую проблематику в философии в работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), написанной уже после «критических» сочинений («Критика чистого разума», 1781; «Критика практического разума», 1788; «Критика способности суждения», 1790). Это принципиально значимо, ибо проблему человека он полагал как развёрнутую характеристику разума (разумности) в качестве высшей способности, основы человеческого познания, развитие которой приводит к выработке и систематизации принципов бытия человека во всех значимых для него сферах (отношение к миру, Богу, природе), необходимых как в плоскости теоретического, так и практического устройства жизни. Именно поэтому заключение философа о человеке как «части земных существ», родовое своеобразие которой заключено в «одарённости разумом», было просто ожидаемым [6, с. 132].

«Основоположения кантовской критической философии имеют исключительно важное значение для понимания его учения о человеке и обществе. Попытка устранить пропасть между явлениями и вещами в себе, связать воедино мир феноменов и мир ноуменов составляет характерную особенность философской антропологии Канта» [1, с. 42].

Гораздо более значимо увидеть «революционность» в кантовской антропологии, которая будет подвергаться дальнейшему развитию последователями философа (развитие здесь не тождественно слепому следованию начинаниям Канта). Отправной точкой рассуждения философа стала аксиома: «главный предмет в мире... – это человек; ибо он для себя своя последняя цель». Мыслитель поднимает проблему человека на качественно новую ступень: антропология – «учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде» императивно в рамках целенаправленного философского исследования. «Общее знание здесь всегда идёт впереди локального знания, ес-

ли первое систематизировано и направлено философией» [6, с. 132]. Кант принципиально полагал, что антропологическое знание необходимо излагать в популярной форме, только «объяснённое примерами» оно будет приносить пользу читающим [6, с. 135].

Антропология, по Канту, – внутренне дискретная система знаний о человеке, включающая в себя «физиологическое человековедение» («что делает из человека природа») и «прагматическое мироведение» (что человек «как свободно действующее существо делает или может делать из себя сам»). Название кантовского сочинения свидетельствует о том, в какой структурной плоскости этого знания намеревался осуществить свою деятельность сам «основоположник» антропологии. Прагматическое – не любое действие, по Канту, а лишь то, которое «изучает человека как гражданина мира». В прагматической цели заключены две задачи: «*знать жизнь и уметь жить*» [6, с. 132].

Учение Канта сложилось не в изоляции, а в условиях «полемики» с предшественниками, современниками. Оно поставило проблему человека на порог имманентно востребованного временем обновления всей системы философского знания. Лозунг о необходимости «новой философии» (систематизированного, популярно изложенного, практически ориентированного знания о человеке) станет в посткантовской немецкой философской традиции одним из центральных.

В истории немецкой философской традиции концепции Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814), Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775–1854) и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831), как правило, рассматриваются в контексте развития и критики учения И. Канта. Подобный подход принципиален и важен, ибо, выявляя линии «полемики с Кантом», открывается возможность соблюсти преемственность в анализе философских систем, определить траектории обновления облика антропологического философского знания в Германии.

На страницах сочинения Фихте имя Канта и его предшественников встречается весьма редко, мыслитель вёл полемику подчёркнуто концептуально. Примат практического знания над теоретическим, подчинение теоретической философии практической – положения Канта, занявшие в учении Фихте позиции безусловных аксиом. Как и Кант, Фихте придавал большое значение стилю повествования о человеке, обращая сочинения «учащимся юношам», «доброжелателям и друзьям», которые смогут пройти «по пути первой из наук... без опасного спотыкания» [12, с. 8].

В философии («наукоучении») Фихте реализует задачу реформирования кантовской трансцендентальной философии: осмысление

права интеллектуального созерцания («у тебя есть непосредственное сознание своего зрения и осязания?») [12, с. 32, 34]); непризнание кантовской «вещи самой по себе», ибо нет ничего из области «чистого бытия» [11, с. 92]. Философия о человеке, по мнению Фихте, «лишь объясняет факты ... – необходимые способы действия каждого разумного существа» [12, с. 26]. Категории «необходимость» и «разумность» философ соотносит только в контексте детерминированной импликации – «то, что основано в разуме, просто необходимо» [12, с. 29]. Фихте продолжил дискурсивные линии в проблеме человека (по отношению к просветителям): человек одновременно и «часть природы», и «Я», намеренное «стать собственным созданием» [11, с. 11, 89]; его характеристики – «правильный, закономерный рост» (отмечается даже у растений), «целесообразное движение» (наличествует и у животных), «мышление». «Соединение этих трёх сил в одну силу, в одно гармоническое целое и образует отличительный признак человеческого рода» [11, с. 13].

«Новая философия» Фихте, основывающаяся на «согласных между собой показаниях моих чувств», «постоянном и неизменном опыте», очевидно свидетельствовала о близости пути его исследования к методологии философской антропологии, намеченной Кантом. Мыслители немецкой классической философии существенно расширили область проблем философии человека. Констатируя «деятельную» природу человека («ты существуешь здесь для деятельности»), Фихте анализирует феномены человеческого бытия: «потребность действовать – первоначальное; сознание мира – производное» [11, с. 93]. Наиболее важными, извечно значимыми феноменами человеческого бытия Фихте полагал явление веры (включая религиозную веру) и мораль.

Проблема человека осмысливалась и Шеллингом, на взгляды которого оказали воздействие воззрения И. Канта, И.Х.Ф. Гельдерлина, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля. Подобно Канту и Фихте Шеллинг поставил перед собой задачу обновления облика философской науки. В размышлениях Шеллинга о человеке усматриваются три траектории, иллюстрирующие динамику взглядов мыслителя. Натурфилософская траектория – раскрытие становления субъективности («Я») в природе, интерпретация роли различных «форм объективности» в становлении субъективности [16, с. 45], постановка проблемы интеллектуала (превращает мир в субъектно-объектное сущее, приближенное к «потенции бытия»), решение проблемы искусства (творческая деятельность, гармонично соотносимая с «бытием-сущим») [15, с. 125, 420]. На основе интерпретации искусства он подходит к провозглашению одной

из центральных проблем современной философии человека – антропологической природы «реальности неприродных феноменов» (культура, социальные институты) и «категориальности объективного» (материя, пространство, время). Метафизическая траектория – для неё центральной является проблема теологической философии единства и противоречивости бытия и сущего: жизнь человека проецируется в мир как «нечто, отличное от Бога». Согласно с традицией теодицеи, человек необходимо несовершенен, ибо обнаруживает «следственность свободы человека» как «свободы твари» [14, с. 44]. Свобода – неотъемлемое качество человека, ибо «человек всегда участвует в том, что случается с ним» [14, с. 45]. Философско-теологическая траектория – в ней подчёркивается «нетождественность», гетерогония сущего и существования, формулируется философия «мифа» и философия «истории» [15, с. 315]. Человек при подобном рассмотрении утрачивает одежды «своей сущности как абсолюта», примеряя одежды «действительности», расшитые априорным опытом, основным феноменом его жизни становится «метафизическая фактичность откровения Бога», иными словами – миф и производное от него искусство (идея предсуществования Логоса-Христа) [15, с. 401].

Гегель совершал осмысление проблемы сущностного бытия человека в контексте собственной философской системы, основанной на принципах «абсолютного идеализма», теологизма, системности, целостности и диалектики («Феноменология духа», 1807; «Наука логики», 1812–1816; «Энциклопедия философских наук», 1817 и др.). На страницах произведений философа повсеместно обнаруживается полемика с Кантом, Фихте, Шеллингом. Ключевой тезис в интерпретации проблемы человека – сила разума в познании мира («первейшая способность человеческого духа») [2, с. 78]. Гегель внёс существенный вклад в разработку категориального аппарата и принципов философского осмысления человека (категории разума, рассудка, мышления, сознания, самосознания и др.). Понятия определялись им в контексте метафизически обоснованного логизма, промежуточная стадия их восхождения от абстрактного к конкретному наделялась смыслом сущего.

Верховное понятие философской системы Гегеля – категория «духа», бытие человека мыслится как постоянное его пребывание в плену духа: каждый человек – обладатель «субъективного» духа, феномены его бытия распределяются на ступенях «объективного» и собственно «абсолютного» духа. В аналогии с восхождением духа от субъективного к абсолютному философ вырабатывает понимание иерархии человеческого бытия: «сфера жизни феноменов челове-

ского бытия» («наличное бытие») и высшая ступень «абсолютного духа» – область духовной жизни человека и востребованных им феноменов, «менее всего отстоящих от своей сущности» [3, с. 201]. Гегелевская диалектика имеет выход на проблему человека: «принцип всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности» необходимо востребуется на ступенях субъективного и объективного духа [3, с. 48].

Гегель открыл новую сторону прочтения проблемы сущностной характеристики человека, которая будет одной из интерпретируемых его последователями. Человек – «индивид», реализующий родовое единство с себе подобным через труд: «в качестве его подлинного бытия следует утверждать только действие» [3, с. 172, 189]. Человек – «представитель рода» наделяется характеристикой «духовности», произрастающей на основе допустимого «угнетения единства с природным миром» путём учреждения ряда духовных феноменов (религия, мораль, искусство и т. д.). Подлинная духовность присуща, по Гегелю, только человеку как роду, она отсутствует в индивидуальных поступках и действиях [3, с. 213, 256].

Итак, взгляды просветителей на проблему человека носили метафизический характер, что привело к выявлению трёх центральных антропологических дискурсов: происхождение человека, его сущностная характеристика и душевные (духовные) основания его бытия. Просветительское видение проблемы человека определило то направление «реформы» антропологических размышлений, необходимость которой провозгласил Кант. Новизна кантовской антропологии заключается в преодолении метафизической интерпретации проблемы человека, возможно, и в полемике с нею, так как метафизика наделяет повышенным вниманием вопрос объяснения возможности бытия, а антропология полагает человеческое бытие как данность.

Представители немецкой классической философии постоянно обращались к антропологическим взглядам Канта. Таким образом, становление философской антропологии в Германии было преемственным процессом. Соотношение практического и теоретического разума, сущностная характеристика человека, антропологическая природа феноменов человеческого бытия, методология философствований о человеке, – вот тот круг проблем, который широко обсуждался на данном этапе становления философской антропологии в Германии. Очевидным проявлением единодушия во взглядах на проблему человека представителей немецкой классической философии стало признание необходимости институализации «новой философии» о человеке, многоаспектной разработки проблемы человека.

### Список литературы

1. Бурханов Р. А., Любутин К. Н. Классическая философская антропология. И. Кант и Л. Фейербах: От трансцендентальной антропологии И. Канта к туизму Л. Фейербаха. – Екатеринбург: Изд-во Ур. ун-та; Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1995. – 239 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. / редколл.: Ю. В. Перов (председатель), К. А. Сергеев, Я. А. Слинин, В. М. Каменев; ред. Н. А. Никитина. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 3. – 582 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / отв. ред. А. В. Гулыга. – М.: Мысль, 1976 – 522 с.
4. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. и прим. А. В. Михайлова. – М.: Наука, 1977. – 704 с.
5. Гёте И. В. Максимумы и рефлексии // Гёте И. В. Избр. филос. произв. / вступит. ст. и коммент. Г. А. Курсанова. – М.: Наука, 1964. – 550 с.
6. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. – СПб.: Наука, 1999. – 472 с.
7. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Унив. кн.», 1998. – 446 с.
8. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. / Сочинения: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1989. – 556 с.
9. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации: курс лекций. – М.: Аграф, 2002. – 309 с.
10. Фейербах Л. История философии // Фейербах Л. Собр. произведений: в 3 т. / под общ. ред. и со вступ. ст. М. М. Григорьяна. – М.: Мысль, 1967. – Т. 1. – 545 с. – Т. 2. – 480 с.
11. Фихте И. Г. Назначение человека // Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении учёного; Назначение человека; Основные черты современной эпохи: сб. / пер. с нем. – Мн.: Попурри, 1998. – С. 61–215
12. Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении учёного // Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении учёного; Назначение человека; Основные черты современной эпохи: сб. / пер. с нем. – Мн.: Попурри, 1998. – С. 3–60.
13. Христиан Вольф и философия в России: сб. ст. / ред.-сост. В.А. Жучков. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. – 398 с.
14. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучении этой науки / пер. с нем. А. Л. Пестова. – СПб.: Наука, 1998.
15. Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии // Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. – СПб.: Алетейя, 2000. – 433 с.
16. Шеллинг Ф. В. Й. О Я как принципе философии // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. – М.: Мысль, 1998. – 1661 с.

*И. В. Шевченко*

**Спинозизм в трактовках Бога, человека и морали  
немецкой религиозной философией конца XVIII в.**

В статье подвергается анализу рецепция философии Спинозы в немецкой религиозной философии конца XVIII в. Автор делает вывод о влиянии христианской догматики на некоторые доктрины немецкой классической философии.

The article considers Spinoza's philosophy reception in German religious philosophy in Germany in the 1790s, the author coming to the conclusion about the influence of the Christian dogma on some doctrines of German classical philosophy.

**Ключевые слова:** религиозная философия, вера, знание, идеализм, реализм.

**Key words:** religious philosophy, faith, knowledge, idealism, realism.

Спекулятивная интерпретация христианской догматики в немецкой религиозной философии не была заключительной адаптацией христианской традиции к внутренне законченной философской теории; напротив, сама эта философия у истоков своих подпитывалась идейным содержанием христианской догматики, воспринятой через призму идей свободы духа и исторического развития человечества. Однако речь может идти лишь о стимулирующем влиянии этой догматики на философскую мысль, которая, как всякое философствование, одновременно включала рецепции и адогматических воззрений. Рассмотрим этот процесс на примере взглядов нескольких представителей немецкой философии конца XVIII в.

В комментарии на семьдесят третий параграф «Воспитания человеческого рода» («Die Erziehung des Menschengeschlechts», 1780) Г. Э. Лессинга его современник Ф. Г. Якоби заметил, что Лессинг производит спекулятивно-философскую интерпретацию догмата о Троице, которая встраивается в его своеобразную философию истории. Лессинг излагает свое понимание «истинного трансцендентального понятия единого» (Бога), которое «не исключает многого» (мира), и, следовательно, мыслится как тождество, которое позитивно содержит в себе различия. Всереальной и абсолютно совершенная

сущность должна иметь и совершеннейшее представление о себе самой, которое содержит в себе всё, что имеется в Боге. Поскольку все-реальнейшее может быть мыслимо только как необходимо существующее, то это представление Бога о себе не может быть исключительно идеальным, оно должно существовать реально и необходимо. Это значит, что Бог есть вечный деятель, вечная жизнь в себе самой. Бог вечно творит реальное «раздвоение» себя самого: вечно раздваивается, не удваиваясь, а оставаясь тождественным самому себе [1, с. 310].

Уловив связь новаций Лессинга со спекуляцией Спинозы, что дало возможность выхода за пределы не только традиционной ортодоксии и рационалистического деизма, не только за пределы школы Вольфа, но и за пределы кантовской философии, Якоби показал значение спинозизма для религиозных и философских поисков тех мыслителей, кто, как и Лессинг, был убежден в необходимости преодоления старого рассудочно-метафизического теизма ради эмансипации человечества. Для этого необходимо было разработать более адекватное, соразмерное свободе личности и прогрессивному развитию человечества понятие Бога. Размышляя о спинозизме Лессинга, Якоби фактически показал возможность такого религиозно-философского подхода.

Осенью 1783 г. Якоби начал переписку с Моисеем Мендельсоном, известным берлинским просветителем, по вопросу о «спинозизме Лессинга». Якоби стало известно, что Мендельсон собирает материал для книги о Лессинге, умершем в феврале 1781 г., и в связи с этим полагал необходимым сообщить Мендельсону о содержании своих частных бесед с Лессингом, в которых последний признавался в своем отходе от конфессиональных представлений о Боге. Переписка эта продолжалась почти два года, неспешно, с большими перерывами, поскольку Якоби и Мендельсон первоначально даже не помышляли о ее публикации.

Однако, узнав в конце июля – начале августа 1785 г. о намерении Мендельсона опубликовать сочинение, направленное против спинозизма, со ссылками и на письма Якоби, последний также решил обнародовать свою переписку с Мендельсоном с необходимыми комментариями. У Якоби были веские основания опасаться, что его собственные взгляды будут искажены Мендельсоном, но при этом важнее было для него обозначить существо «партии Спинозы» [3, с. 227] в немецкой философии.

Так появилась знаменитая книга «Об учении Спинозы в письмах к господину Моисею Мендельсону» [14], предисловие к которой датировано 28 августа 1785 г. Через четыре года вышло второе издание книги [15] с заново написанным предисловием, небольшими изменениями и восемью очень важными дополнительными приложениями, одно из которых (седьмое) некоторые исследователи склонны считать важнейшим ключом к философским текстам Якоби [6, с. 24] или даже его главным «тайным произведением» [12, с. 64]. В третий раз с незначительными изменениями «Письма» были опубликованы уже после смерти автора в составе четвёртого тома его «Сочинений» [3, с. 37–253]. Эта книга, вышедшая четыре года спустя после первого издания «Критики чистого разума» и одновременно с «Основоположением метафизики нравов» И. Канта, сделала Якоби знаменитым. Благодаря ей он навсегда вошёл в историю немецкой философской классики – вполне законно и с полным основанием вопреки широко известной, но совершенно несправедливой филиппике Гейне [5, с. 112–113].

«Письма» Якоби оказали огромное влияние на развитие немецкой философии. Они были, словами Гёте, «бомбой, брошенной в умы современников». Благодаря им начался настоящий «ренессанс» философии Спинозы в Германии, и разразился известный спор о спинозизме и пантеизме. Под их влиянием стало формироваться новое философское представление о Боге в трудах классиков немецкого идеализма.

Спор шёл в принципе не о том, был Лессинг спинозистом или не был, хотя признание Лессинга и само по себе было значительным и характерным для духовной жизни Германии того времени. Суть дела, как это и показал Якоби, несравненно глубже – в отношении философии к жизни, отношении философии к религии и теологии: какой должна быть философия, какой должна быть религия в просвещённый век, каким должно быть современное представление о Боге, как совместить философское, разумное представление о Боге с признанием свободы личности, что может наука (особенно в отношении сверхчувственных, метафизических предметов) и что не может быть достигнуто и постигнуто никаким научным размышлением, возможна ли «философская теология» вообще, возможно ли просвещённое благочестие?

Якоби высказал здесь своё убеждение в том, что спинозизм как наиболее адекватное воплощение научного философского подхода к главным вопросам мировоззрения именно в силу своей научности, строгости, последовательности и доказательности есть атеизм и фата-

лизм, которые логически неопровержимы, и потому все попытки доказательств бытия Бога и построения любой научной теологии (так называемой «естественной» теологии) и научной философии приведут к тому же результату – к спинозизму, атеизму и фатализму.

Никакая естественная философия сверхъестественного, полагал Якоби, невозможна [3, с. 74–75]. Признание бытия Бога как высшего личного существа, а также неразрывно связанные с этим признанием мораль и свобода могут корениться исключительно в особом рода «чувстве» и «вере», в непосредственной, живой и жизненной связи человека с Богом как личностью в совершенно достоверном и непосредственном ощущении его присутствия независимо от всех умствований скептиков, рассуждений богословов, учёных и философов.

Самые важные для практической жизни человека заветные убеждения, по его мнению, находятся целиком вне сферы логических дедукций и геометрической демонстрации. Чтобы вырваться из мёртвой хватки научной логики рассудка, уверен Якоби, надо, оттолкнувшись от её неумолимых выводов, сделать головокружительное *salto mortale*: «выпрыгнуть» из безлично-бесстрастного самодвижения абстрактных понятий, а затем вернуться к опыту собственной реальной жизни, опыту своих свободных поступков, опыту личностного самосознания, иначе говоря, ко всему тому, что каждому человеку дано непосредственно вместе с самим его разумом.

Мораль и религия, по Якоби, не терпят власти науки над собой. Культ рассудительности, идея научно обоснованной религии «в пределах только разума» приводят человека лишь к душевной пустоте, к нигилизму, к лицемерию в вопросах веры. Вера в Бога – не наука, а добродетель [3, с. XLVI].

Г. Гаман, принявший участие в полемике вокруг книги, со свойственной ему иронией добавлял: тот, кто хочет доказать бытие Бога, ещё глупее тех, которые его отрицают [3, с. 162].

Огромное воздействие этих «Писем» на немецких философов, хотя и в совершенно другом направлении, чем предполагал сам Якоби, было, видимо, обусловлено тем, что они точно выразили насущные духовные потребности времени. Якоби ставил серьёзный вопрос: либо Бог есть истина, и эта истина не требует никаких научных доказательств, потому что она ценнее и выше любой науки; либо истинно лишь доказанное наукой – и тогда Бога нет, как нет, строго говоря, ни свободы, ни морали, ни религии, а есть лишь логическая необходимость и «механические» законы природы. Все попытки избежать неумолимой альтернативы, достигнуть примирения и синтеза ведут к двуличию, лицемерию и путанице в головах. «Письма» Якоби выби-

вали почву не только из-под ног берлинских просветителей, но и вообще всех, кто был уверен, что возможно некое просвещённое, научное благочестие, которое стоит выше наивной, «детской» евангельской веры или церковного учения<sup>1</sup>.

Публикация вызвала как восторженные оценки, так и возмущение, высказанные в частной переписке и в многочисленных рецензиях. Оскорбился адресат этих писем Мендельсон, написавший Канту тотчас по получении книги 16 октября 1785 г., что не может понять, по какому это праву теперь позволяют себе публиковать частную переписку без уведомления и согласия автора писем [9, с. 414]. Главным же результатом этого возмущения стало новое сочинение Мендельсона – «К друзьям Лессинга» [11], опубликованное вскоре после его неожиданной смерти 6 января 1786 г.

В предисловии к этому сочинению И. Я. Энгель (1741–1802) цитировал медицинское заключение Марка Герца<sup>2</sup> таким образом, который наводил на мысль о связи между изданием книги Якоби и смертью Мендельсона: последний якобы простудился, когда, будучи ещё разгорячён гневом, нёс на морозе свой труд в типографию. В своём газетном сообщении о выходе книги К.Ф. Моритц (1756–1793) истолковал эту поэтическую метафору как причинную связь – Мендельсон, дескать, умер как жертва своей дружбы с Лессингом, как мученик разума в борьбе против фанатизма, мракобесия и суеверия. Сначала Лафатер, требуя обращения Мендельсона от просветительского рационализма и рассудочного деизма к христианской вере, своей настойчивостью дал первый толчок, затем Гаман вылил на его бедную голову целые потоки помоев, называя лжецом, обманщиком, иезуитом, который, сочиняя научные доказательства бытия Бога, на самом деле ни во что не верит<sup>3</sup>, а Якоби завершил это чёрное дело<sup>4</sup>. Заметка была перепечатана в нескольких газетах и, таким образом, Якоби было предъявлено едва ли не обвинение в смерти Мендельсона.

---

<sup>1</sup> Так думал, например, знаменитый писатель, поэт, критик и последователь Хр. Вольфа Иоганн Готшед (Johann Christoph Gottsched, 1700-1766). См.: *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. – Leipzig, 1733–1734, Th.3, § 684–685, S. 454–455.

<sup>2</sup> Marcus Herz (1747–1803) – ученик Канта, известный берлинский врач, профессор философии. Именно ему было адресовано наибольшее число писем Канта (21), в том числе знаменитое письмо от 21 февраля 1772 г., в котором Кант указал на исходную для «Критики чистого разума» проблему.

<sup>3</sup> Гаман раскаивался впоследствии в своей резкости.

<sup>4</sup> См.: *Königlich-privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*, 24 Januar 1786.

Вся эта история привела к тому, что Якоби вынужден был публично защищаться, тем более что друзья Мендельсона, Николаи<sup>1</sup>, Гедике<sup>2</sup> и Бистер<sup>3</sup>, составлявшие знаменитый «триумvirат» Берлинского просвещения, опустили полемику до уровня софистики, защиты чистоты просветительского мундира и личных оскорблений. Получив в середине февраля последнее сочинение Мендельсона и прочитав его, Якоби тут же решил ответить. В апреле 1786 г. новая работа «Против обвинений Мендельсона, касающихся писем об учении Спинозы»<sup>4</sup> [16, с. 169–176], была уже закончена.

В это беспокойное время сам Кант обратил внимание на позицию Якоби в понимании *веры*, вкратце изложенное в конце «Писем об учении Спинозы» и в адресованном Якоби письме по случаю второго издания этой книги в 1789 г., отметил его «заслугу» в критике *догматической* метафизики и теологии: «Вы впервые с величайшей ясностью представили те трудности, которые окружают телеологический путь к теологии...» [10, с. 76].

Кант был согласен с Якоби в том, что сколь угодно «разумное» и «целесообразное» устройство вещей не может служить основанием для доказательства существования Бога, что познание мира ничего не даёт для познания его Творца, что в разговоре о сверхчувственных предметах одного научного «рассудка» мало, что необходимо опираться на некое «дополнение» к нему, на особую сверхчувственную способность, выходящую за пределы теоретической «спекуляции» и способности познания вообще, но лежащую всё же в самом разуме.

Эту «сверхчувственную способность» Кант, однако, понимал иначе, нежели Якоби, и потому к положительной части его взглядов отнёсся критично. В апреле 1786 г. он даёт в письме к Марку Герцу первую, весьма суровую и, в сущности, ошибочную оценку: «фанта-

<sup>1</sup> Christoph Friedrich Nicolai (1733–1811), главный деятель «Берлинского просвещения», издавал совместно с Мендельсоном и Лессингом «Библиотеку изящных наук и свободных искусств (1757–1758), затем – «Письма о новейшей литературе» (1759–1765), «Всеобщую немецкую библиотеку» (1765–1792), «Новую всеобщую немецкую библиотеку» (1793–1805).

<sup>2</sup> Friedrich Gedike (1754–1803), немецкий педагог, автор книг для чтения и хрестоматий, член Берлинской академии наук и Академии изящных искусств, один из ведущих представителей Берлинского просвещения.

<sup>3</sup> Johann Erich Biester (1749–1816), член Берлинской академии наук, просветитель, издавал совместно с Гедике (до 1791 г.) «Берлинский ежемесячник» (Berlinische Monatsschrift, 1783–1811), главный печатный орган Берлинского просвещения, выходявший позднее под названием Berlinische Blätter (1797–1798) и Neue berlinische Monatsschrift (1799–1811).

<sup>4</sup> См.: Friedrich Heinrich Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. – Leipzig, bey Georg Joachim Goeschen, 1786.

зии Якоби представляют собой не что-нибудь серьёзное, но лишь аффектированное мечтательное гениальничанье, чтобы сделать себе имя, и потому едва ли заслуживают серьёзного опровержения» [9, с. 442]. Тем не менее он всё же подверг эти «фантазии» публичной критике, правда, «вопреки желанию», как сообщает он Якоби в статье «Что значит ориентироваться в мышлении?», написанной по просьбе Бистера для «Берлинского ежемесячника» и опубликованной в октябре 1786 г.

Весьма любопытно, что Канта более всего беспокоила как раз опасность *утраты свободы* вследствие ограничения прав разума и науки со стороны религиозного «чувства» и «непосредственного знания» о сверхчувственном: ведь, умаляя разум, всегда открывают дверь невежеству, фанатизму и деспотизму. Обращаясь преимущественно к Якоби и сторонникам его образа мысли, он писал:

«Мужи духа и широких убеждений! Я чту ваши таланты и с любовью отношусь к вашему человеческому чувству. Но хорошо ли вы обдумали, что делаете и куда целите, совершая ваши нападки на разум?... Друзья рода человеческого и всего для него святого! Принимайте то, что после тщательной и добросовестной проверки покажется вам наиболее вероятным, будь то факты или основания разума; только не оспаривайте за разумом того, что делает его высшим благом на земле, а именно – привилегии быть последним пробным камнем истины. В противном случае вы, оказавшись недостойными этой свободы, конечно же, лишитесь её и к тому же навлечёте несчастье и на остальных невинных людей...» [11, с. 227–237].

Позиция Якоби, по мнению Канта, «широко открывает двери всякого рода мечтательности» и такой вере, «которую каждый может создавать себе сам по своей прихоти» [11, с. 225].

Якоби был задет за живое, ведь он вместе со своим другом Гамамом обратился к «вере» и «непосредственному» знанию именно ради защиты свободы личности от фатализма и деспотизма, в том числе от деспотизма логического, деспотической власти абстрактной, безличной, «механической» науки над живой и неповторимой личностью, да и вообще считал Канта своим учителем и союзником в борьбе против «берлинцев», Спинозистов и «неоспинозистов». Якоби тогда решил ответить на кантовскую критику основательно и запланировал новое издание писем о Спинозе, которое намеревался снабдить новым «Введением» с изложением своих взглядов на веру и откровение. Здесь же он предполагал дать и ответную оценку кантовской философии. Этот замысел был, конечно, слишком широк для узких рамок «введения», поэтому вполне естественно, что оно постепенно разрос-

лось до размеров отдельной книги, которая и вышла в 1787 г.<sup>1</sup> под названием «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» [3].

Эта книга, по эмоциональному выражению Якоби в письме от 21 января 1793 г., должна была «заткнуть рот той разгневанной толпе, которая восстала на меня по поводу писем о Спинозе. В Германии нет случая литературного преследования, которое могло бы сравниться с тем, что развернулось против меня по случаю писем о Спинозе. Даже за границей меня оклеветали. Это была настоящая злоба...» [цит. по: 7, с. 19–20].

Беседа об идеализме и реализме содержала небольшое приложение «О трансцендентальном идеализме», в котором дана первая краткая критика кантовской философии, в том числе ставшее знаменитым высказывание о кантовской *вещи в себе*: «на протяжении нескольких лет, – признаётся Якоби, – я должен был снова и снова начинать чтение "Критики чистого разума" с самого начала, потому что меня постоянно сбивало с толку то, что без упомянутой предпосылки я не мог войти в систему, а с этой предпосылкой не мог в ней остаться»<sup>2</sup>.

Однако центральное место в книге занимает не критика Канта, которая лишь намечена, а обстоятельное разъяснение понятия «веры» (*Glaube*), которое Якоби понимает как особое чувство, присущее только разумному существу и непосредственно удостоверяющее независимую от нас реальность как обычных предметов чувственного восприятия, так и предметов сверхчувственного восприятия – Бога и «божественных вещей»: красоты и добра, или объективно-реальных, хотя и бестелесных, ценностей, как стали говорить позднее.

Понятие «веры» выражает здесь не вероятность или субъективную уверенность, а, напротив, высшую достоверность, имеющую, однако, алогичный характер. Алогичный в том смысле, что реальное существование предметов этой веры мы принимаем без всяких рассуждений и доказательств, а всё, что мы признаём истинным без доказательства, мы и принимаем на веру. К этому философскому исповеданию реалистической «веры» и примыкает критика Якоби кантовской философии, главными принципами которой выступают единство самосознания, апперцепция, «я мыслю», синтез предмета опыта по априорным формам.

---

<sup>1</sup> Заметим: в год выхода второго издания «Критики чистого разума» и за год до публикации «Критики практического разума» Канта.

<sup>2</sup> В новом издании сочинений Якоби: *Jacobi F. H. Werke: Gesamtausgabe / hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Bd. 2. Schriften zum Transzendentalen Idealismus / hrsg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske unter Mitarbeit von Catia Goretzki. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. S.109.*

Таким образом, главный недостаток философии Канта, по мнению Якоби, – идеализм, отягощённый непоследовательностью (признанием «вещи в себе»). Таков диагноз-приговор Якоби. Трансцендентальный идеализм – тот же спинозизм, только «вывернутый наизнанку», «перевернутый» спинозизм [8, с. 12], «спинозизм субъективности», – не Бога-природы, а «трансцендентального субъекта». Этот идеализм не знает иной реальности, кроме представлений сознания.

Второе издание «Писем о Спинозе», как мы уже отметили, появилось через два года после «Давида Юма». Вместо ранее задуманного «Введения» Якоби снабдил его «Предваряющими положениями о связанности и свободе человека» [3, с. 16–36] и восемью пространными приложениями [16, с. 3–67]. Он опубликовал также во второй половине восьмидесятых годов несколько небольших статей в «Немецком музее», в частности, направленных против неумеренных и необоснованных нападок берлинских просветителей на католицизм.

Вступив в середине восьмидесятых годов в публичный спор с Моисеем Мендельсоном, берлинскими просветителями, со Спинозой и «неоспинозизмом» Лессинга, Гердера и Гёте и, наконец, с новейшей «трансцендентальной» или критической философией Канта, Якоби признаётся самостоятельным мыслителем и входит в число известнейших немецких философов Германии конца XVIII – начала XIX в.

Благодаря оригинальному сравнительному анализу взглядов Спинозы и Лессинга, Якоби удалось выявить идею такой философии, которой, собственно, не было ни у Спинозы, ни у Лессинга, ни вообще в философском сознании 1780-х гг. Публикацией работы «Давид Юма о вере» Якоби полагает начало главному направлению критики новейшего немецкого идеализма от Канта до Гегеля как «трансцендентального спинозизма».

#### Список литературы

1. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры / пер. с нем.; сост. С. В. Волжин. – СПб., 2006.
2. Кант И. Сочинения (на нем. и рус. яз.). Т. 1. – М.: Камі, 1994.
3. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Friedrich Heinrich Jacobi. – Breslau: Löwe, 1787. – 230 S.
4. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. – 6 Bände. – Leipzig: Fleischer, 1812–1825. (JW)
5. Heine H. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. – Leipzig, 1970.

6. Henrich D. Der Ursprung der Doppelphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken // Friedrich Heinrich Jacobi, Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache... – München, 1993.

7. Hölters H. Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F.H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas (Bonn, Inaugural-Diss.). – Emsdetten: Heinr. & Lechte, 1938.

8. Jacobi an Fichte // JW, 1816. Bd. 3, S.1-57.

9. Kant's gesammelte Schriften. – Berlin; Leipzig, 1900–1997. Bd. 10.

10. Kant's gesammelte Schriften. – Berlin; Leipzig, 1900–1997. Bd. 11.

11. Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings... – 1786. 87 S.

12. Sandkaulen B. Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis. – München: Fink, 2000.

13. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn // JW, hrsg. v. Joh. Fr. Koeppen, 1819. Bd.4/1, S. 37–253.

14. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Δος μοι που στω. – Breslau: Gottl. Löwe, 1785.

15. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Δος μοι που στω. – Breslau, bey Gottl. Löwe, 1789.

16. Wieder Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings // JW, hrsg. v. Joh. Fr. Koeppen, 1819, Bd. 4/2, S. 169-276.

*Е. Д. Гончаров*

### **Модель множественного «Я» и тождество личности**

В статье обсуждается философская проблема тождества личности и предлагается решение этой проблемы посредством модели множественного «Я». Под «множественностью» подразумевается существование в личности человека нескольких постоянно противоречащих друг другу компонентом, обладающих собственной волей, состав которых меняется со временем.

This article discusses the philosophical problem of personal identity and offers a solution of it with the help of the plural “I” model. The “plurality” presupposes the existence of several constantly conflicting components in the personality of each individual person, the said components possessing their own will and changing with time.

**Ключевые слова:** множественное Я, личность, модель личности, тождество личности, симфоническая личность, внутриличностный конфликт, маленькое Я, республика субъектов, философия, психология.

**Key words:** plural I, personality, a personality model, personal identity, symphonic personality, intrapersonal conflict, small I, republic of subjects, philosophy, psychology.

Слово «модель» звучит абстрактно. Но когда мы произносим: «моё Я», то невольно переходим на уровень абстракций, потому как не можем мыслить непосредственно самого себя и, как согласился бы Сократ, наша сущность в любом случае всё ещё далека от нашего познания. Если же оперировать терминологией И. Канта, то как только заходит речь об исследовании нами нас же самих, мы становимся для себя такой же «вещью-для-себя» (или феноменом), как и любой другой объект. Поэтому для подобного самопознания вполне корректно создать некоторую модель, в качестве которой мы станем использовать модель множественного «Я». Ещё в прошлом веке русский психолог А. Н. Леонтьев, указывал, что:

«деятельность необходимо становится полимотивированной, т. е. одновременно отвечающей двум или нескольким мотивам. Ведь действия человека объективно всегда реализуют некоторую совокупность отношений: к предметному миру, к окружающим людям, к обществу, к самому себе» [6, с. 147–148].

А если допустить сосуществование в человеке двух волей, то почему бы и не допустить существование в нём двух личностей, обладающих этими волями? Если считать необходимыми атрибутами личности волю, разум и чувство, признавая при этом возможность их непостоянства во времени, то можно прийти к выводу, что внутриличностный конфликт, когнитивный диссонанс или амбивалентные чувства можно представить как столкновение двух и более «Я» в одном промежутке времени. Внутриличностные конфликты, даже с точки зрения классической психологии, представляют результат обострения противоречивых компонентов личностной структуры, которые проявляются в деятельности субъекта. Их возникновение связано с несогласованностью целей и функциональных возможностей (адаптационного потенциала) человека [4]. Такие «компоненты личности» для удобства могут рассматриваться философией как независимые субъекты деятельности.

На наш взгляд, личность человека напрямую выражается его желаниями, а желания далеко не всегда постоянны. Изменение желаний (а значит, и воли) со временем создаёт ситуации, в которых возникают множество «маленьких Я» в различных хронологических промежутках, действующих относительно самостоятельно, но непосредственно связанных друг с другом по наследственному принципу. Они помнят друг о друге и взаимодействуют, называя даже своё единство известным личным местоимением, но при этом могут существенно отличаться. Иногда под воздействием внешних аффектов рождается «Я», которое было бы неприемлемо в глазах «Я», прошедшего неделю назад, но оно захватывает человека и стремится воплотить в жизнь собственную волю. Гибкость и сила разума с годами также сильно изменяются, поэтому сложно сказать, что интеллектуально человек остаётся самим собой на протяжении всей жизни. Эмоциональный же фон и субъективные переживания – вообще зыбкий фундамент для постоянства личности во времени, а потому гораздо удобнее говорить о различных сменяющих друг друга родственных «маленьких Я».

В подавляющем числе публикаций, некоторые из которых цитируются в данной статье, рассматривается только одна из сторон множественного «Я»: либо идентификационная (в настоящий момент времени), либо временная (связь между различными «Я» на протяжении длительного периода – классическая проблема «тождества личности»). Однако мы не видим нужды рассматривать эти явления отдельно, зато видим в них общую живую струю – разнородность ин-

теллектуальных процессов человека, которую он играючи объединяет в единое целое, что, несомненно, само по себе заслуживает восхищения, но при этом не должно вводить в заблуждение.

Итак, если развивать эту мысль дальше, возникает вопрос: какое же количество личностей **одновременно** может существовать в человеке и как они связаны между собой? Конечно, такая дискретизация в достаточной степени условна, её «шаг» можно рассматривать всякий раз индивидуально: в зависимости от описываемой ситуации и решаемой проблемы. То есть при необходимости можно говорить о неограниченном количестве «маленьких Я», каждое из которых представляет своё желание, жаждет собственного удовольствия (от физиологического до самых честолюбивых мечтаний), но зачастую (хотя и не всегда: как, например, в случае когнитивного диссонанса) обладает схожей информацией относительно реальности. В конкретных случаях достаточно рассмотреть отдельные резко конфликтующие стремления, например, возвращенную христианской традицией дихотомию «плоть» и «дух».

Но если подробнее остановится на религиозной оценке данной модели, то можно отметить, что всё же монотеистические религии предпочитают придерживаться классического тождества личности, в отличие от политеистических:

«у многих так называемых "языческих" народов в концепте души заложено представление о ее множественности: человек имеет не одну, а сразу несколько душ, выполняющих разные функции. Такие представления известны, например, у древних египтян, а также многих ныне живущих народов: алтайцев, бурят, манси, нганасан, селькупов, хакасов, энцев, юкагиров и многих других» [10, с. 129].

Тем не менее в подобных представлениях важно не экстерииоризировать данные личности, предполагая, что они предоставлены нам третьими лицами: будь-то боги или дьяволы, а осознавать, что это важная и существенная часть собственного внутреннего единства человека. Бесконтрольные и запущенные случаи расщепления личности исследует психиатрия, классифицируя их как шизофрению:

«для устранения этого "отклонения" психиатрическая практика использует соответствующие лекарственные препараты, благодаря которым подавляется симптоматика множественности, то есть активность "Я", которая воспринимается в качестве отчужденной от привычной "Я"-концепции, как нечто "навязанное со стороны" (страх, возбуждение, депрессия, галлюцинации и пр.)» [11, с. 22].

Коснувшись «внутреннего единства», можно ответить и на второй важный вопрос о связи «маленьких Я» между собой: вопрос выбора. Совершенно очевидно, что в каждый отдельный момент человек делает некоторый выбор в пользу определённого стремления, «маленького Я», стараясь в первую очередь удовлетворить его потребности и сделать конкретные шаги в этом направлении. А значит, в таком «государстве маленьких Я», к счастью, не существует полной охлократии, чреватой раздвоением личности. Поэтому в нашей модели мы предположим, что в отдельно взятый момент решение принимает определённая личность – условно назовём её «монарх» или «президент». Возможно, не просто так в нашем фольклоре существует поговорка «без царя в голове». В любом случае даже в политических моделях не избежать институтов власти или совещательных органов – тем более нам необходим такой элемент в модели описания личности, поскольку необходимо какое-то хотя бы формальное единство внутриличностного многообразия (иначе построенная модель будет снова в прерогативе психиатрии). Однако после решения или действия человек может не раз передумать или начать сожалеть – иногда под влиянием новой информации, дополняющей его картину мира (соответственно, открывающей более предпочтительные пути к реализации потребностей), но чаще просто на пустом месте вследствие внутренних эмоциональных процессов: по причине непостоянной результирующей воли. А это означает, что непостоянный, демократичный образ «президента» в данном случае предпочтительнее «монарха», а выборы в таком «государстве маленьких Я» происходят порой пугающе часто.

Таким образом, посредством околологичных рассуждений мы окончательно приходим к пониманию того, что владение собой есть искусство своеобразной политики. Примерно о том же говорил советский философ и психолог С. Л. Рубинштейн:

«Каждое "я", поскольку оно есть и всеобщность "я", есть коллективный субъект, содружество субъектов, "республика субъектов", содружество личностей; это "я" есть на самом деле "мы"» [9, с. 337].

Развивая эти соображения относительно **протяжённого времени**, предположим, что личность в такой модели – не что иное, как «республика» с «президентом» в настоящем и «кандидатами» в будущем её развития. «Партий», выдвигающих «кандидатов», много, они имеют свои рычаги влияния и с каждым моментом становятся всё сильнее и настойчивее, поэтому действующему «президенту», чтобы оставаться «у руля», приходится к ним прислушиваться. Не стоит при

этом воспринимать такого «президента» как самое сильное из влечений, скорее приходится говорить о чем-то результирующем. Примечательно ещё то, что все «политические субъекты» внешне объединены идеей общего блага, но каждый, тем не менее, стремится лоббировать собственные интересы – всё, как и в настоящем государстве. Силу воли же в таком случае можно трактовать как уровень тоталитарности в «государстве маленьких Я».

Мы намеренно сказали лишь о настоящем и будущем «Я», полагая, что прошлого нет совсем, поскольку прошлое – это не время, это вещь, которой можно обладать или потерять её. Более точное название этой вещи – «воспоминание», даже если это воспоминание о прошлом «Я». Некоторые философы, в частности прагматист Ульям Джеймс, понимали механизм кажущегося тождества личности как следующие друг за другом волны сознания, присваивающие себе память предшествующих волн. Иногда эти воспоминания – ценнейшие вещи, требующие бережного ухода и способные сослужить немалую пользу их обладателю (в виде поучительного жизненного опыта или даже просто ностальгии), а иногда – только мешают. Прошлые «Я» по определению «НЕнастоящие».

Внешне такая многомерная модель начинает казаться перегруженной и, конечно, гораздо проще было бы понять под субъектом нечто единое и неизменное. Возможно, сам аппарат нашего воображения склонен избегать излишних абстракций, принимая за систему отсчёта неизменную точку? Наш самый верный «союзник» в вопросе опровержения тождества личности – Дэвид Юм. Он объясняет эту природную склонность необходимостью заполнить перерыв между двумя последовательными перцепциями. Отсюда и возникает идея души, или субстанции, обладающей непрерывным существованием. Тогда как любое тождество, в том числе и тождество нашего «Я», представляет собой не более чем «последовательность соотносительных объектов» [1, с. 195–209]. Тем не менее на деле такой «упрощённый аппарат» только вводит сам себя в заблуждение, заставляя разум бороться с дополнительными картинками мира или с собственными стремлениями, понятыми как «недолжные». Экономия на простоте модели, можно прогадать в её эффективности – монолитная модель репрезентации личности кажется проще, но на деле не всегда эффективно описывает человеческое поведение.

У множественного «Я», развивающегося во времени, есть особенность, которая придаёт этой модели дополнительное правдоподобие – физическое отличие субъекта. Ещё античные философы на основании непостоянства физического состава тела человека делали

ироничные выводы, отрицающие тождество между одним и тем же человеком в различные моменты времени:

«Вот так смотри теперь и на людей: один растёт, другой чахнет, все всё время в изменении, но то, что изменяется по *своей* природе и никогда не остаётся тем же, уже отлично от пережившегося. Так и ты, и я: вчера одни, а ныне другие, *завтра же* опять иные, и никогда одни и те же, по одному и тому же счёту» [5, с. 260].

Человеческое тело, подобно реке у Гераклита, непрерывно изменяется и находится в бурном процессе обмена веществ, вследствие чего личностное непостоянство находит почву ещё и в физиологии. Конечно же, такое основание нельзя использовать как самоочевидное доказательство непостоянства личности, но и совсем сбрасывать его со счетов некорректно. Ментальные свойства нередуцируемы к физическим, однако их изменение возможно только как следствие изменений свойств физических [2, с. 94–102].

Когда же сторонники существования тождества личности сталкиваются с ошибочностью их «телесного» критерия (его частным случаем предстаёт предполагаемое постоянство мозга, который тоже является лишь органом тела, подверженным изменениям), приходится вновь прибегать к «информационному» критерию, сформированному ещё Джоном Локком, постулировать основание этого тождества в сознании. Однако подобные посылы находят серьёзные препятствия. Если не углубляться в подробности, можно сказать лишь то, что, когда личность зиждется на сознании, а её постоянство, следовательно, подтверждается памятью, то необходимо гарантировать и постоянство этой памяти – вот самое слабое место монолитной модели личности. Многие исследователи обращают внимание на пробелы в памяти, препятствующие такому тождеству: оно не может работать из-за «пробелов», которые обязательно происходят в нашей памяти, при том, что «люди продолжают испытывать чувство личной непрерывности несмотря на полную потерю эпизодической памяти» [12].

На самом деле даже Локк видел в этом проблему, решая её разделением тождества на «тождество личности» и «тождество субстанции» и фактически признавая утверждаемое нами множественное «Я»:

«если для одного и того же человека возможно в различное время иметь отдельные, не сообщающиеся друг с другом сознания, то нет сомнения, что один и тот же человек в разное время может образовывать различные личности» [7, с. 394].

То есть открытым остаётся лишь вопрос, что понимать под «не сообщающимися» и есть ли какая-либо градация этого свойства? Если да, тогда такая позиция целиком сходится с «родственной множественностью». Подобные несоответствия говорят лишь о том, что теоретики тождества в действительности имеют лишь умозрительную модель, пытаясь подтвердить её не всегда удачными теориями.

Тут хочется заметить, что, критикуя тождество личности, мы тем самым не ставим перед собой цели объективного доказательства расщепления субъекта на множественное «Я», но, утверждая такую расщеплённую модель репрезентации личности и ставя под сомнение традиционную для обыденного сознания модель, просто пытаемся показать, что они обе имеют равное право на существование. Нам видится, что в различных прикладных вопросах более полезной может быть та или другая из них.

Ещё экзистенциалисты отметили тот факт, что крайне трудно однозначно определить сущность субъекта при его жизни, выразив это в виде элегантной фразы: «существование предшествует сущности». Как мы можем трактовать это с позиции множественной личности? В течение жизни человек постоянно меняет своё «Я», и только когда этот процесс прекращается – только после его смерти – мы можем оценить примерные масштабы этой внутренней дифференциации по плодам его жизнедеятельности.

В этом свете, кстати, стоит обратить внимание на ещё одну смежную с тождеством личности тему, часто обозначаемую просто как самоидентификация. Чтобы хоть как-то определить себя, человеку приходится связывать свою самость с профессией или социальной ролью. Более того, действуя в каждой конкретной ситуации в рамках какой-то роли, надевая маску «отца», «россиянина», «прихожанина», «босса», он, порой сам того не замечая, даёт «карт-бланш» отдельному «маленькому Я».

Тема единства личности нередко подымалась в русской философии. Л. П. Красавин, развивая идею всеединства, говорил о «Симфонической личности». Правда, основное внимание он уделял не множественности отдельного человека, а, напротив, единству личностей разного порядка, образующему «социальную личность». Другой отечественный мыслитель, С. Л. Франк утверждал, что вообще нет никакого «Я» или «Ты» до их взаимной встречи, что они должны рассматриваться исключительно в единстве.

Мы же полагаем, что встреча с «Ты», равно как и с любым другим явлением внешнего мира, порождает только будущие «Я» – те личности, которые станут проявляться в «государстве маленьких

Я» в дальнейшем, но взаимодействует с этими явлениями всё ещё «Я»-настоящее, уже избранный «президент». И пусть даже этот «президент» будет сколь угодно незрелым и несознательным, он уже представляет собой некоторую иррациональную волю.

Некоторые современные исследователи (В. А. Петровский) излагают концепцию множественного «Я» схожим образом, но решительно настроены против выделения субличности «правителя»:

«Личность как объемлющая система, а внутри нее индивидуальность как ее особая ипостась, представлены множеством субъектов (множеством "я"), в которых обнаруживает свое бытие индивид. И они, эти субъекты, навряд ли могут быть поняты как покорные исполнители воли некоей высшей инстанции, "верховного субъекта" или "монарха". Ведь республика есть республика, и если какой-нибудь республиканец попытается узурпировать власть, ему это будет сделать непросто» [8].

Такая позиция видится вполне справедливой и не противоречит нашей собственной, поскольку предложенный «президент» в «государстве маленьких Я» – не то же самое, что отвергаемый В. А. Петровским диктатор. Обратим внимание на то, что такой «президент» – лишь идеальный служитель народа и символ внутренней «демократии», служащий гарантом единства многоголосой личности.

Конечно, существуют и другие классификации множественной личности, в основном в психоаналитической традиции (они хорошо описаны в монографии Т. Н. Березиной «Многомерная психика», 2012). Мы же остановимся именно на вопросе отождествления человека с государством, потому как такая модель не обязывает использовать какие-то жесткие компоненты, позволяя тем самым обеспечить гибкость входящих в систему элементов и относительное равенство между ними.

В контексте постмодернизма модель множественного «Я» приобретает окрас специфического состояния современного человека. Обращение к этой модели становится причиной популярности феномена под названием «смерть субъекта», а сама модель исследователями постмодернистской традиции объясняется следующим образом:

«Современный человек – это находящийся в постоянном становлении и фрагментарном состоянии субъект (Ю. Кристева) или даже расщепленный "дивид" (Ж. Лакан). Предпосылок для такого состояния немало: увеличение темпа и разнообразия жизни, интенсификация информационного потока, растущая множественность форм проведения досуга и связанных с ними сообществ, прогрессирующее вхождение виртуальной реальности в современную жизнь (в виде социальных сетей, систем электронных платежей, "электронного правительства", онлайн-игр и т. п.)» [3, с. 56].

Однако, на наш взгляд, такая характеристика не совсем справедлива: нет оснований ограничивать «расщепление» относительно небольшим историческим периодом. В самом деле, почему у человека Нового времени не мог быть внутриличностный конфликт? Настолько же несправедливо было бы отказать в множественной структуре личности, например, доктору Фаусту, отличающемуся крайним непостоянством личности, или вечно метущемуся новозаветному Петру.

С практической точки зрения использование предложенной модели необходимо хотя бы потому, что в стремлении к счастью, которое осознанно разделяет большинство людей, нельзя не иметь в виду интересы отдельных «маленьких Я», иначе их неудовольствие негативно скажется на всей их совокупности. Тем не менее иногда нужно знать, какое из «маленьких Я» доставляет наибольшие неприятности и заслуживает изгнания. Когда отдельно взятый, цельный человек спрашивает себя, счастлив ли я, то из-за отсутствия тождества личности в разные промежутки времени ответ может быть разным. Человечество не может быть счастливо одновременно – кто-то определённо страдает и вообще забывает слово «счастье». Другие же настолько счастливы, что даже не думают об этом. Так и внутри человека: многие его Я пытаются что-то изменить в жизни, чтобы наконец-то вдохнуть атмосферу радости, а другие просто наслаждаются идиллией. И случай легко может поменять всё местами: внешняя, изменяющаяся среда готовит переворот, а с ним изменяются и ощущения от этой среды.

Описанная нами модель множественной личности, конечно же, достаточно условна, но может успешно служить поиску оптимального компромисса между различными стремлениями в человеке, давая ему право быть неоднозначным, признать в себе наличие прямо противоположных желаний, не терзая себя напрасно. На первый взгляд, такая модель делает бессмысленными сократовские поиски самого себя, потому как согласно ей «самого себя» нет, есть множественное «Я». Но в то же время можно сказать, что она позволяет быть собой: быть максимально открытым собственной сущности, позволять проявляться своей множественности и, возможно, даже противоречивости. Таким образом, чтобы стать собой, нужно отказаться от идеи себя.

### Список литературы

1. Блинов Е. Н. Анатомия лабиринта: Юм о тождестве личности // Эпистемология и философия науки. – 2012. – Т. 36. – № 2. – С. 195–209.

2. Винник В. Д. Проблема тождества личности в современной психиатрии. Опыт философского осмысления // Вест. НГУ. Сер. Психология. – 2007. – Т. 1. – № 2. – С. 94–102.
3. Долин В. А. Концепт «смерть субъекта» в современной философии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 4-2 (30). – С. 56–61.
4. Красильщиков И. А. Некоторые аспекты анализа внутренних конфликтов с позиции системного подхода // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Акмеология образования. Психология развития. – 2011. – Т. 4. – № 3–4. – С. 3–7.
5. Лебедев А. С. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989.
6. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975.
7. Локк Дж. Сочинения: в 3-х т. Т. 1 / под ред. И. С. Нарского. – М.: Мысль, 1985.
8. Петровский В. А. Индивидуальность и саморегуляция / Petrowskiy.ru: Вадим Петровский – персональный сайт. [Электронный ресурс]. – URL: <http://petrowskiy.ru/publish/indiv.html> (дата обращения: 06.12.2015).
9. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. – М.: Педагогика, 1973.
10. Трунов Д. Г. Множественное «Я» как дискурсивный концепт // Язык. Текст. Дискурс. – 2009. – № 7. – С. 129–137.
11. Трунов Д. Г. Модели концептуализации множественности «Я» // Вестн. Челябинск. гос. ун-та. – 2010. – № 20. – С. 22–25.
12. Klein S. B. Sameness and the self: philosophical and psychological considerations / пер. с англ. Е. Д. Гончарова // *Frontiers in Psychology*. – 2014. – № 5.

*П. Н. Кондрашов*

**Развертывание экзистенции из праксиса:  
попытка марксистской интерпретации**

В статье на основе философско-антропологических теорий К. Маркса и Э. Фромма исследуется формирование внутреннего эмоционального мира индивида (экзистенции) в процессе развертывания родовой сущности человека – праксиса. Показано имманентное единство социального и индивидуального в структуре экзистенции, а также ее социальная обусловленность и историчность.

On the basis of the philosophical-anthropological theories of Marx and Erich Fromm the author studies the formation of the inner emotional world of the individual (existence) in the process of deploying the generic essence of man, i.e. praxis; he also shows the immanent unity of the social and the individual in the structure of existence, as well as its socially determined historical nature.

**Ключевые слова:** философия Карла Маркса, праксис, экзистенция, сущность человека, экзистенциальная равнодушность, историчность.

**Key words:** Karl Marx's philosophy, praxis, existence, the essence of man, existential non-indifference, historicity.

В последнее десятилетие в мировой общественной науке резко возрос интерес к марксизму в целом и к философии Карла Маркса в частности. Причем в этом «ренессансе Маркса XXI века» наблюдается несколько интересных тенденций, резко отличающих его от марксистского бума 60-х гг. XX в. Одной из таких тенденций стало то, что (в силу «распыления» социальных структур и радикальной индивидуализации в условиях постмодерна) произошло смещение марксистских исследований с макросоциальных экономических и политических процессов на анализ культурологических, микросоциальных (повседневных) и экзистенциальных аспектов человеческого бытия.

Однако большая часть этих исследований проводится без учета марксовой философской антропологии, выступающей своеобразной онтологией социального бытия, в рамках которой Маркс разработал свое учение о праксисе как родовой сущности человека и на основе этого учения показал, что внутренний эмоциональный план человеческого бытия в мире (экзистенция) также сущностно связан с праксисом.

В предлагаемой статье, опираясь на работы К. Маркса и Э. Фромма, попытаемся эксплицировать марксистское понимание экзистенции в связи с праксеологическим истолкованием сущности человека.

Понятие экзистенции непосредственно связано с проблемой человеческого бытия в мире. Способ, каким живое существо удовлетворяет свои потребности, представляет способ бытия этого живого существа в мире. В отличие от микроорганизмов и грибов, растений и животных, человек не только *адаптируется к природе*, но и *адаптирует природу к самому себе, преобразуя ее*. Такой *специфически человеческий* способ удовлетворения потребностей посредством преобразования природы и созидания в результате этого преобразования *нового, искусственного, ранее не существовавшего в природе*, называется *сознательной деятельностью* или *праксисом (Praxis)*. В самом общем смысле под праксисом Маркс понимает целеполагающую, целесообразную, сознательную, предметно-орудийную преобразующую активность субъекта, направленную на такое изменение материального или идеального объекта, которое бы позволило посредством уже преобразованного объекта удовлетворить ту или иную конкретную потребность субъекта. В результате разворачивания праксиса возникает собственно *человеческий мир искусственной предметности*, т. е. мир материальной и духовной культуры, а также конституируются intersубъективность, социальность и историчность человеческого бытия-в-мире. Поэтому праксис выступает и родовой сущностью человека, и способом человеческого существования в мире, и субстанцией социального бытия: «продуктивная жизнь и есть родовая жизнь, – пишет Маркс. – Это есть жизнь, созидаящая жизнь [Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben]» [11, s. 516; ср.: 3, с. 565]. И далее:

«практическое созидание [praktische Erzeugen] *предметного мира, переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности или к самому себе как к родовому существу... Поэтому именно в переработке [Bearbeitung] предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его (человека) производением и его действительностью» [3, с. 566].

В целях последующей экспликации феномена экзистенции у Маркса в понятии праксиса следует выделить два важных аспекта. Во-первых, то, что Маркс никогда не разрывал моменты *физические* и

психические, ибо в человеческой деятельности они всегда оказываются диалектическими моментами тотальности: «хотя мышление и бытие отличны друг от друга, – пишет Маркс, – но в то же время они находятся в единстве друг с другом» [3, с. 591]. Стало быть, не существует чисто материальной и чисто идеальной деятельности, – они всегда протекают в единстве.

Во-вторых, в силу того, что праксис, по Марксу, это не некий *actus purus*, а всегда субъект-объектное отношение и взаимодействие, то он изначально включает в себя и субъекта с его преобразующей активностью (т. е. людей, взятых в своей целостности как физических, психофизиологических и духовных существ со всеми их потребностями, целеполаганиями, установками, мотивами, страстями, умениями, навыками, знаниями, фантазиями, предрассудками), и **объектный** мир, «втянутый» в эту активность (мир природы, предметный мир, созданный предшествующими поколениями, структуру сложившихся общественных отношений, совокупность объективированных регулятивов этих отношений вроде права, морали, государства и т. д.).

Поэтому для Маркса деятельность, практика, праксис – это вся *тотальная совокупность необходимых субъектных и объектных условий и структурных элементов этой активности в их диалектическом взаимодействии*. Используя терминологию Б. Спинозы, можно сказать, что праксис выступает в качестве *субстанции* социального бытия, его *атрибутами* оказываются физическая и духовная преобразующие активности, а все остальное – ее *модусами* (результаты, стороны, состояния деятельности). «Чувственный мир, – пишет Маркс, – это совокупная, живая, чувственная деятельность составляющих его индивидов» [5, с. 44]. Любое социально-историческое явление представляет собой либо саму деятельность, либо какой-то ее модус, какое-то ее состояние, какой-то ее результат, ибо «как показал Маркс, становится непосредственно очевидным тот факт, ... что все формы культуры суть только формы деятельности самого человека» [2, с. 184].

А коль скоро субъект-субъектная и субъект-объектная связи конституируют человеческую субъективность, то это означает, что каждый конкретный человек представляет собой *тотальность своих предметно-практических взаимоотношений со всеми объектами окружающего мира* (в том числе и с самим собой как объектом), которые оказываются втянутыми в его деятельность. Поэтому «сущность человека... есть совокупность [*ensemble*] всех общественных отношений» [6, с. 3].

Итак, человек, имея потребности, стремится их удовлетворить с помощью чувственных предметов внешнего мира, от которых, стало быть, он витально *зависит*.

Но «быть чувственным, – пишет Маркс, – значит быть *страдающим* [Sinnlich sein ist *leidend* sein]. Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *страдающее* существо [*leidenschaftliches* Wesen]; а так как это существо ощущает свое страдание, то оно есть существо, обладающее страстью. Страсть [*Die Leidenschaft, die Passion*] – это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека» [3, с. 631–632].

*Страдание (Leiden, Qual)* как переживание потребности заставляет живое существо выходить в мир, трансцендировать себя. Сугубо человеческим способом такого трансцендирования, как было сказано выше, является *праксис*, в процессе реализации которого *внутреннее* человека (проекты, идеи, эмоции, знания, в целом – его *душа*) *переходит* во *внешнюю объективную* вещь (Маркс этот момент праксиса называет термином *Äußerung* – *отсвоением, проявлением себя в мире*) и застывает в ней, т. е. происходит *опредмечивание (Vergegenständlichung)* внутреннего. Обратный переход воплощенного в предмете идеального снова к человеку осуществляется в процессе *распредмечивания (Aneignung, Genuß, усвоения, делания-предмета-своим, присвоения предмета себе)*, когда другие люди, используя предметность, в своих действиях воспроизводят заложенное в ней *идеальное* содержание.

В силу того, что в процессах *Äußerung* человек вкладывает свою душу в предметность [7, с. 450], а в процессах *Aneignung* вбирает душу другого в себя, это означает, что человек начинает не только как-то *относиться к миру* [5, с. 29], но и *эмоционально переживать свое отношение*, ибо «*предметное бытие*», согласно Марксу, является «*раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией*» [3, с. 594]. Вне этого мира конкретных связей с предметами человека *нет*. Человек в данном случае понимается Марксом как тотальность «внешнего» и «внутреннего», «как тотальность человеческого проявления жизни [Totalität menschlicher Lebensäußerung]» [3, с. 591].

Более того, «каждое из... *человеческих* отношений к миру, – пишет Маркс, – является в своем *предметном* отношении, или в своем *отношении к предмету*, присвоением последнего, присвоением *человеческой* действительности [Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit]. Их отношение к предмету есть *осуществление на деле человеческой действительности*; это – *человеческая действительность* и *человеческое страдание*, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть один из способов, каким человек воспринимает свое “я” [Selbstgenuß]» [3, с. 591–592].

Осознанное или неосознанное *переживание* зависимости-от-мира и нахождение себя в этом внешнем мире обнаруживается в форме *неравнодушного отношения-к-миру, эмоционально-экзистенциальной захваченности* человека миром и мира человеком. Сугубо человеческим способом реализации *неравнодушной* связи-с-миром является *отношение-к-другому: человек как человек может быть таковым только через свое эмоционально-экзистенциальное неравнодушное (со-страдательное) отношение, общение (Verkehr)* [5, с. 19, 24–25, 33, 34–35, 37, 44, 166]. Поэтому сугубо человеческой формой страдания оказывается эмоционально переживаемая *неравнодушность*, фундированная в деятельно-предметной диалектике *Äußerung* и *Aneignung*.

Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что человек, по Марксу, есть *живое уникально-родовое материально-духовное существо, способом существования которого является общественная сознательная преобразующая деятельность (праксис), и которое сущностно представляет собой конкретно-историческое единство субъектно-внутреннего (тело и психика) и объектно-внешнего (природа, культура, общество, мир символов) бытия, обнаруживающее себя в интересубъективности общественных отношений и переживающее эти отношения в форме экзистенциальной неравнодушности.*

В процессе реализации праксиса человек вступает в отношения с природным миром (*die Welt*), практически преобразует его и созидает *предметный мир (Umwelt)*. Но праксис всегда *осуществляется совместно с Другими (zusammenwirken)*, отношения с которыми формируют *совместный интересубъективный мир людей (Mitwelt)*. В силу того, что, с точки зрения философской антропологии Маркса, *внутренние* психические характеристики находятся в неразрывной диалектико-конститутивной связи с практическим, деятельностным взаимоотношением человека с *его внешним* миром, то, соответственно, любые внутренние переживания человека представляют собой *результат взаимодействия субъекта и объекта*, но никак не пресловутое одностороннее «отражение». Речь идет о том, что отношения, складывающиеся в структурах *Welt, Umwelt* и *Mitwelt*, посредством диалектики *Äußerung* и *Aneignung* интериоризируются в психике индивида и образует его *собственный внутренний мир (Eigenwelt)*, эмоционально-динамическую сторону которого мы имеем *экзистенцией*. А коль скоро этот мир конституируется из совместной деятельности людей, которая является способом человеческого *бытия*, то *Eigenwelt* действительно оказывается не чем иным, как инте-

приоритизированным (и, соответственно, осознанным или неосознанным) общественным бытием [5, с. 25].

Итак, *экзистенция* – это *эмоционально-личностное переживание собственного бытия в мире, выраженное в моем отношении к миру*. Но всякое «мое» есть результат активно интериоризированного *социального*, которое, преломляясь сквозь призму личного опыта, наполняется индивидуальными коннотациями. Соответственно, в зависимости от того, в структуре *каких* социальных отношений оказывается бытийствующий индивид, таковыми же, как правило, оказываются и его экзистенциальные переживания, встроенные в коннотативный механизм его апперцепции (прошлого опыта). Поэтому, когда речь заходит об *экзистенциальном* плане человеческого бытия, то всегда следует ориентироваться на диалектическое и тотализирующее понимание человека Марксом как единства субъектного и объектного.

«Индивид, – писал Маркс, – *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими проявления жизни, – *является* проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью. Поэтому если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*» [3, с. 590–591].

Для Маркса индивидуальное, экзистенциальное и общественное в человеке – диалектические, рефлектирующие друг в друге моменты совместной практической деятельности.

Стало быть, внутренние, эмоциональные переживания, сколь глубокими и интимными они ни были бы, тем не менее, представляют собой *результат бытийного практического взаимодействия субъекта и объекта*, человека и мира, которое обнаруживает себя в *целостности* бытия-человека-в-мире. Так, например, относительно любви Маркс говорит, что в отношениях мужчины и женщины человек, с одной стороны, проявляет «свое индивидуальнейшее бытие», с другой стороны, выступает «вместе с тем общественным существом» [3, с. 587].

Таким образом, в рамках марксовой философии можно выделить два модуса экзистенции: *внутренний* – уникальное личное эмоциональное отношение к различным аспектам собственного бытия-в-

мире и *внешний* – совокупность идентичных структур экзистенциальных отношений-к-миру у индивидов, живущих в идентичных социальных условиях, в которых и посредством которых реализуется глубинная сторона экзистенции.

Если экзистенцию *как таковую* можно исследовать только на уровне психоаналитической биографии, то её интерсубъективный аспект вполне доступен анализу с помощью номотетических методов социальной науки. Думается, что в марксистской традиции наиболее адекватным инструментом такого исследования может служить *теория социального характера Эриха Фромма*.

Согласно Фромму, способ производства среди прочего определяет и те личностные качества, которые необходимы индивидам для того, чтобы иметь возможность успешно воспроизводить в своей повседневной деятельности всю тотальность социального универсума: люди «должны уметь работать и потреблять сообразно со стандартами, определяемыми средствами производства и потребительскими образцами их [социальной] группы и общества, в котором они живут» [10, р. 163]. Стало быть, по Фромму, повседневные трудовые структуры конституируют фундаментальные потребности и цели, способы их реализации, базисные установки совместно действующих индивидов.

Если характерологическая структура большинства индивидов того или иного общества не будет соответствовать господствующему в *этом* обществе способу производства, то такое общество просто-напросто не сможет существовать. В силу этого социальная структура и имманентные механизмы воспроизводства отображаются («отражаются») в структуре психики индивидов, т. е. формируют их идеалы, установки, ценности, практики, акцентуации, стандартные поведенческие реакции, а также и механизм, определяющий, каким мыслям и чувствам «разрешено достигнуть сознательного уровня, а какие должны остаться на бессознательном уровне» [9, с. 261].

«Индивид должен действовать почти автоматически для сохранения своего общества в норме; это значит, что социальные поведенческие черты должны стать чертами характера. В каждом обществе имеется группа характерных черт, общих большинству его членов, которую мы называем “социальным характером”, функцией которого является выживание данного общества» [10, р. 164]. «Таким образом, – полагает Э. Фромм, – социальный характер интериоризирует внешнюю необходимость и тем самым мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы» [8, с. 349].

Исходя из этого Э. Фромм делает вывод, что социальный характер представляет собой совокупность черт, свойственных большинству членов общества, которые появились как результат общего для всех членов социума образа жизни (жизненного уклада) и общих переживаний, детерминированных этим укладом, и которые заставляют людей действовать и думать так, как они должны действовать и думать с точки зрения нормального функционирования общества, в котором они живут [9, с. 261].

«Вопреки всем существующим теориям мы склонны считать, что именно социальный характер обуславливает идеологию и культуру общества; в свою очередь сам социальный характер формируется образом жизни, принятым в данном обществе, но основные черты этого характера далее, в процессе развития, становятся теми силами, которые влияют на социальный процесс, формируя его и корректируя» [8, с. 363].

Более того, Фромм особо подчёркивает, что «не только “экономический базис” создаёт определённый социальный характер, который в свою очередь культивирует определённые идеи. Однажды появившись на свет, идеи также влияют на социальный характер и косвенным образом на экономическую структуру... *Социальный характер является посредником между социально-экономической структурой и идеями и идеалами, преобладающими в обществе. Он осуществляет посреднические функции в обоих направлениях, от экономического базиса к идеям и от идей к экономическому базису*» [9, с. 259–260].

Таким образом, марксистское истолкование экзистенции предполагает возможность и сущностного (эссенциалистского), и собственно экзистенциального исследования данного феномена: с одной стороны, мы можем выявить всеобщие, инвариантные структуры наших отношений-к, характерных для всех исторических эпох, т. е. выявить механизмы *как-бытия* экзистенции, возможных её способов быть; с другой стороны, мы можем выявить особенность и уникальность отдельной экзистенции, исследуя содержание её *что-бытия*, данного в конкретно-исторической ситуации заброшенности.

В отличие от экзистенциалистской установки на непознаваемость экзистенции, марксистский анализ позволяет поставить её исследование на научные рельсы, ибо если экзистенция есть *глубина* человеческого индивидуального бытия, то в преобразующей творческой деятельности именно она обнаруживает себя в процессе опредмечивания (*Äußerung*). Поэтому совершенно верно пишет Б. Г. Ананьев:

«Думается, что именно в явлениях экстерииоризации внутреннего мира человека, его объективации в процессах практической деятельности можно найти возможности объективного исследования человеческой индивидуальности» [1, с. 275].

Центральной темой всей философской системы Маркса является *проблема историчности человеческого бытия*. Более того, коль скоро праксис (как родовая сущность человека) есть деятельность, преобразующая *par excellence*, то и она сама оказывается историчной: «... вся история, – говорит Маркс, – есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» [4, с. 162]. Экзистенция также включается в поток этой тотальной историчности.

Каким же образом экзистенция оказывается историчной? Коль скоро целостный *жизненный мир* человека (*Lebeswelt*) представляет собой практическое единство *окружающей природы* (*Welt*), *искусственной предметной среды* (*Umwelt*), *совместного бытия с Другими* (*Mitwelt*) и *собственного внутреннего мира* (*Eigenwelt, Existenz*), то, соответственно, изменения во «внешних» (материально-предметных и социальных) структурах с необходимостью передаются и в сферу экзистенции. Поэтому «внутренние» переживания (наши *отношения-к миру и самим себе*) также оказываются *историчными*.

Феноменологически это разворачивается следующим образом: 1) сначала способ производства через структуры производства и воспроизводства непосредственного бытия задает общую модель, «парадигму» взаимоотношений, интеракций, которая господствует в данном типе социальной структуры в форме социального характера; 2) затем этот господствующий тип отношений реализуется в отношениях с вещами; 3) отношение-к-вещам, *непосредственно* фундированное в механизмах способа производства, постепенно распространяется на отношения между людьми; 4) и, наконец, на фундаменте всего предыдущего формируется определенный тип отношения-к-самому-себе. В связи с этим Э. Фромм справедливо подчеркивает: «Способ, каким человек воспринимает других, не имеет серьезных различий с чувством самовосприятия» [8, с. 461–462].

Если мы попробуем на основе эксплицированного представления о взаимосвязи праксиса и экзистенции детально проанализировать зависимость эмоциональных структур отношения человека к природе, вещам, другим людям и к самому себе от структур производства, то увидим, что в *разные* исторические эпохи имеет место не только «внешнее» проявление историчности социального бытия, выраженное в изменениях базисных и надстроечных структур, но и проявление историчности «внутреннее», обнаруживающее себя в изменениях того, как люди переживают эти «внешние» исторические изменения и как они к ним эмоционально относятся. Так, например, если в современных условиях вещи производятся конвейерным способом, то в них нет души, поэтому я равнодушен к ним, они для меня – всего лишь предметы

для использования. Из такого отношения к вещам конституируется и отношение к *Другому*: *Другой* – это вещь, которую я использую, поэтому между нами могут быть только утилитарные или деловые отношения, вне которых я к нему равнодушен. Отсюда же черпает свое содержание и отношение к себе как к товару («человеку-товару», как выразился Маркс [З. с. 574]).

Подводя итог, можно сказать, что, с точки зрения марксистского подхода, экзистенция фундируется в диалектической природе праксиса, развертывающегося в процессах опредмечивания и распредмечивания и порождающего неравнодушное отношение человека к миру и к самому себе. В то же время деятельностная и действенная сущность экзистенции определяет ее социальную детерминированность и конкретную историчность.

### Список литературы

1. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. – СПб.: Питер, 2002.
2. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1984.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. – С. 517–642.
4. Маркс К. Святое семейство, или Критика критической критики // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 2. – С. 3–230.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 9–544.
6. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1–4.
7. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1956. – Т. 46. – Ч. 1. – С. 3–508.
8. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – Минск: Попурри, 2000.
9. Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий. – М.: Айрис-пресс, 2005.
10. Fromm E. The Influence of Social Factors in Child Development (1958) // Yearbook of the International Erich Fromm Society, Vol. 3. Münster: LIT-Verlag, 1992. P. 163–165.
11. Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 // Marx K., Engels F. Werke. Bd. 40. – Berlin, 1968. S. 465–588.

*Л. А. Авакян*

### **«Миф о цивилизации» в полемике Г.-П. Дюрра и Н. Элиаса**

В статье анализируются особенности критического подхода немецкого философа и антрополога Г.-П. Дюрра к рассмотрению цивилизационной теории Н. Элиаса.

Глубокое изучение концептуальных проблем, поднятых в полемике, поможет осуществить более детальные исследования закономерностей влияния психических структур на развитие социума.

The article deals with the peculiarities of the German philosopher and anthropologist H.-P. Duerr's critical approach of N. Elias's theory of civilization.

Thorough analysis of conceptual issues raised in the debate enables one to undertake a more detailed study of the laws of mental structures impact on social development.

**Ключевые слова:** процесс цивилизации, миф о цивилизации, колониальная идеология, чувство стыда, культура.

**Key words:** the civilizing process, civilization myth, colonial ideology, shame, culture.

Проблема цивилизации – одна из самых значимых для гуманитарной науки XX в. На фоне цивилизационных исследований весьма интересной и заслуживающей внимания представляется дискуссия, развернувшаяся между Н. Элиасом и Г.-П. Дюрром. Эта дискуссия возникла при весьма загадочных обстоятельствах, возможно, выходящих за рамки научной проблематики, но имеющих значительные научные последствия. Согласно версии известного немецкого критика Александры Понтцен, Дюрру не удалось получить согласие Элиаса на издание сборника, в котором представители различных научных направлений должны были высказать свое мнение по элиасовской теории цивилизации. Именно это становится основным поводом для создания многотомного «мифа о цивилизации», в котором Дюрр подвергает резкой критике цивилизационную теорию Норберта Элиаса [14].

Первый том труда Ганса-Петера Дюрра с названием «Nacktheit und Scham» («Нагота и стыд») появился в 1988 г. С 1990 по 1997 г. появляются ещё три тома: «Intimität» («Интимность», 1990), «Obszönität und Gewalt» («Непристойность и насилие», 1993), «Der erotische Leib» («Эротическое тело», 1997). Уже заголовки частей этого объемного исследования позволяют предположить, что речь идет, скорее, об одной теме, чем о тематическом многообразии.

Преодолевая пространственно-временные границы, от эскимосов к аборигенам Огненной земли, от австралийских аборигенов к шведским крестьянам, из Японии в Центральную Африку, Ганс-Петер Дюрр собирает обширный и довольно интересный историко-этнографический материал, в котором на основе кросскультурного наблюдения исследует сферы стыда, относящиеся к телу человека.

Интерес к столь необычной исследовательской теме связан с намерением Дюрра доказать, что представление Элиаса о цивилизационном процессе, управляемом «чувствами стыда и неловкости», несостоятельно и является всего лишь мифом и «потерянной парадигмой» [8, с. 11].

Дюрр признает, что с самого начала его размышления были направлены не столько против цивилизационной концепции Норберта Элиаса, сколько против эволюционных теорий в целом [6, с. 12], в которых история культуры западноевропейского общества предстает как уникальное явление по отношению к предшествующими «чужим культурам». Это послужило поводом для раздумий о создании «мифа», и Норберт Элиас становится одним из его самых влиятельных представителей.

Понятие «миф» в дюрровском исследовании, играя одну из самых ключевых ролей, основывается на двух смысловых уровнях. С одной стороны, «миф» представляется как символическое повествование о неопределенном прошлом, в котором личности как носители идеала цивилизации обладают сверхчеловеческими чертами. В рамках такого осмысления слово «миф» наделяется социальной функцией объяснения и легитимизации социального порядка. С другой стороны, речь идет о цивилизационном процессе как о «мифе», в котором с точки зрения научного осмысления утверждения о прошлом оказываются «ложными» («falsch»). В этом значении миф противопоставляется исторической реальности.

Дюрр пытается демифологизировать теорию Норберта Элиаса как в первом, так и во втором смысле. Он представляет её как миф, который существует в западном обществе в течение ряда столетий и является искаженной картиной «ein Zerrbild» прошлых и чужих куль-

тур, картиной, которая, несомненно, может быть использована для оправдания колониальной политики, направленной на моделирование влечений и стандартов поведения среди «низших культур» и, следовательно, их «цивилизирование» [6, с. 8].

Таким образом, Дюрр увязывает политический мотив с моральным аспектом своего обвинения и утверждает, что теория Элиаса может быть использована как основа для легитимизации колониальной идеологии, поскольку она оправдывает «колонизаторские и империалистические планы», основанные на убеждении, что «чужие общества», которые можно поработить и эксплуатировать, являются примитивными обществами. И как перед взрослыми стоит задача – вырастить своих детей приличными и цивилизованными людьми, так и цивилизованные государства имеют не только естественное право, но и моральный долг доставить этим обществам блага цивилизации, а непокорных наказывать. Выражаясь без наукообразной окраски, это означает, что Запад мог подчинить и эксплуатировать весь остальной мир, потому что он гораздо более цивилизован [7, с. 10–12].

На такой упрек Дюрра Норберт Элиас отвечает тем, что предлагает обсуждение подобных вопросов в более широком социально-психологическом контексте. Распространение цивилизационных структур на Западе и рост взаимозависимости «всех ото всех», согласно Элиасу, является «особенностью развития западного общества», которое не могло остаться интровертным по отношению к другим обществам и культурам.

По Элиасу, единство западного общества «стало своего рода высшим слоем в центре сети взаимозависимостей: центром, из которого структуры цивилизации распространяются по всем колонизованным и неколонизованным частям земного шара». И далее: «Только взгляд на все это движение в целом, на это постепенное распространение определенных функций и структур поведения на все новые и новые слои, только понимание того, что сами мы находимся не в конце этого потока, но на одной из кризисных его волн. Только такой подход может пролить свет на проблему "цивилизации"» [4, с. 255].

Ассоциируя процесс цивилизации не только с прогрессом и распространением западных ценностей, но и с «кризисом, физическим насилием, внутренним расколом личности и жестким соперничеством в западном обществе из-за статуса, явной или скрытой амбивалентностью человеческих отношений» [4, с. 162], Элиас утверждает о безосновательности дюрровского упрека ему в этноцентризме.

Немецкий социолог Пауль Аксель усмотрел в трактовке цивилизации Элиасом «имплицитно моральное оправдание» [5, с. 199–200] европейского движения к какому-то заданному социально-историческому состоянию. На этот упрек Элиас отвечает, что для объяснения длительных социальных изменений в обществе в тесной связи с богатым эмпирическим материалом он не мог остановиться на таких идеологически менее перегруженных понятиях, как «эволюция», «социальное развитие», «прогресс», поскольку их функциональность полностью утратила свою убедительность в ходе общественных событий XX в. Придавать этим понятиям в конце XX в. то же значение, которое они имели в XVIII и XIX вв., означало для Элиаса «снискать дурную славу».

«Понимание естественного социального развития как движущегося в направлении более счастливого сосуществования мне абсолютно чуждо. Публично порицать какого-либо человека как потенциального колониалиста за развитие понятия "цивилизации" в стране и в эпоху, когда идеология прежних колонизаторов имеет лишь немногих приверженцев, – простой пример того, как ошибки предков бумерангом ударяют больно по совести детей и внуков, будто задевая незажившую рану. Похороны давно погребенного идеала позволяют вновь надеяться на привлечение общественного мнения на свою сторону». И далее: «Высказывания Дюрра звучат громко. Много шума из ничего» [10].

Непонятым остается для Элиаса и его последователей (К. Ваутерс, С. Меннел и др.) «упрощенный подход Дюрра» [15, с. 204] к основному тезису цивилизационной теории – изменению цивилизационных стандартов поведения человека и его чувств, которые, как полагает Ваутерс, «вырвались от жестких оков прошлых столетий. Сознание человека освободилось от средневековой кровожадности и алчности, ревности, похотливости и страха, что неизбежно вело к унижению и разрушению его индивидуальности» [16, с. 9].

Речь идет о том, что с началом Нового времени все больше распространяется новая форма цивилизованности, при этом значимую роль играет эволюция «чувства стыда и неловкости» как доминантный принцип поведения человека. На всё «естественное», особенно некоторые физические потребности и их удовлетворение, накладывается общественное табу, и это воспринимается как что-то «неприятное».

Обусловленные этим подавление и «сублимация влечений» индивидов приводят к перемоделированию структуры аффектов, что, согласно Элиасу, взаимодействует с образованием новых общественных формаций, прежде всего придворного общества и началом государства Нового времени, главной предпосылкой которого является

«цивилизованное», контролирующее состояние аффектов при растущей взаимозависимости индивидов друг от друга.

«Так веками совершается историко-социальный процесс, по ходу которого постепенно возникают стандарты чувств постыдного и неприятного... Если попытаться описать этот повторяющийся процесс как закон, то можно было бы провести параллель с биогенетическим законом и вести речь об основополагающих социогенетическом и психогенетическом законах» [3, с. 196].

В ответ на особо выделяемый Элиасом тезис о социальном «конструктивизме» чувства стыда Дюрр выдвигает свой тезис о том, что стыд есть не особенность определенной эпохи, а общая в культурно-историческом плане «антропологическая универсалия».

«...По всей вероятности, по крайней мере, в течение последних сорока тысяч лет не было ни диких, ни примитивных, ни нецивилизованных, ни первобытных народов. Уже давно у всех нас "открылись" глаза, и для человека естественно стыдиться своей наготы. Стыд наготы коренится в самой природе человека...» [6, с. 12].

Там, где Элиас выдвигает убедительные доводы для подкрепления своей точки зрения, Ганс-Петер Дюрр смело использует эмпирический материал, полученный в результате исследований миссионеров и антропологов XIX в. Один из ведущих теоретиков британской антропологии Эдмунд Лич называет такой метод исследования в антропологии «коллекционированием бабочек» («butterfly collecting»), которое, по его мнению, может привести к определенным последствиям.

«Подобного рода аналитический поход может быть использован в антропологии, но у него есть очень серьезные ограничения. Один из самых главных недостатков такого метода состоит в том, что он не имеет никаких логических пределов» [11, с. 2].

Используя свой некритический метод исследования, Дюрр сопоставляет формы стыда у различных традиционных сообществ и племенных групп, чтобы продемонстрировать Элиасу, что стыд – чувство универсальное, даже если оно выражается по-разному, и появляется в разных местах не всегда по одним и тем же поводам.

Племя «Леле из Касаи» (Центральная Африка) называет как одно из отличий людей от животных то, что последние мочатся на публице, потому что им не свойственно чувство стыда («buhonyi») [9, с. 34–35], а «у некоторых народов тот, кого увидели другие в момент дефекации, совершает самоубийство от стыда» [6, с. 227].

«Когда несколько братьев и сестер из племени североамериканского племени индейцев "Микмак", оказались в лесу, и девушка заметила следы фекалий на одежде своего брата, что свидетельствовало о том, что он только что

испражился в кустах, ему стало настолько стыдно, что он повесился на ветке дерева.

Если кто-то из племени «Hagenberg» (Папуа – Новая Гвинея) случайно замечен в процессе мочеиспускания или дефекации, он закрывает свое лицо руками и думает о том, следует ли ему повеситься...

При виде испражняющейся женщины для мужчины нормальным считается, когда он подходит к ней и просит переспать с ним. Обычно она принимает это предложение. После полового акта стыд проходит, так как между ними была уже близость» [6, с. 228].

Нетрудно распознать в приведенных Дюрром свидетельствах тот факт, что стыд – не особенность определенного общества или эпохи, а общий в культурно-историческом плане феномен, который объясняется ещё и тем, что в традиционных обществах отношения носят «личный характер» («face-to-face») [8, с. 19] и отличаются высокой степенью социального контроля. «Деревенский глаз является более совершенным инструментом социального контроля, чем «тысяча глаз» большого анонимного общества» [7, с. 28].

Пауль Аксель соглашается с мнением Дюрра. Он полагает химерой предположение Элиаса [4, с. 260] о том, что «более ранние и простые, в научно-техническом плане менее развитые и, прежде всего, менее дифференцированные в социально-структурном отношении культуры, чем западные», не знали стыда или были, по меньшей мере, гораздо менее стыдливymi, чем современные европейцы. Аксель считает, что Дюрр смог продемонстрировать стыд, особенно стыд перед телом и гениталиями, как универсальное с точки зрения культуры и истории человечества чувство. Дюрр приводит факты из жизни и показывает, как откровенные взгляды на чьи-либо гениталии могли привести к определенным последствиям и как результат к наложению самых строгих санкций. Современная иллюзия же заключается в том, что нагота якобы свидетельствует о распушенности и легкомыслии [5, с. 199].

Дюрр понимает, что причины возникновения чувства стыда объясняются не только антропологическими, но и индивидуально-психологическими и социокультурными факторами, которые определенным образом влияют на поведение человека и формируют у него «чувство постыдного», о чем свидетельствуют приведенные им примеры. «Конечно, я не отрицаю, что границы «чувства стыда и неловкости» изменяются в ходе истории. Однако я отрицаю, что исторический процесс можно описывать как процесс цивилизации» [6, с. 341].

При этом Дюрр не учитывает изменения и «смещение порога стыда и чувствительности», о котором свидетельствуют правила и предписания в исторических источниках: соблюдение правил полово-

го различия в общественных банях позднего Средневековья, регулирование поведения в разных обществах и слоях, контроль над сексуальностью. Это уже свидетельствует о прогрессирующем изменении стандартов поведения человека и позволяет снять вопрос «о жестко закреплённых антропологических константах в поступках людей» [2, с. 18].

Что касается антропологизации стыда, то это не должно означать для Дюрра выведение его за сферу социологического исследования или отказ от историзации этого чувства. Следует заметить, что если Дюрр выступает против утверждения о более или менее определенной эволюции чувства стыда, то это не значит, что он отрицает любое изменение форм и интенсивности этого чувства в «историко-социальном процессе». Ослабление одной формы стыда может вызывать усиление этого чувства в другой сфере. Наиболее ярким примером для Дюрра и его сторонников (М. Рауб, З. Некель, М. Льюис и др.) является социально-культурная ситуация XX в.

Формирование новых оттенков стыда в эпоху модерна Зигхард Некель находит в «растущей тенденции к индивидуализации личности, в стремлении индивида утвердить свой статус в обществе и осознать своё "Я". Это, несомненно, направляет современного человека к большей ответственности за свои поступки. Страх быть пристыженным в обществе усиливает проявление чувства стыда» [13, с. 178].

В рамках современной философской мысли подобное «позиционирование двух разных миров, личности и общества» [1, с. 28] при «высокой степени индивидуализации» приводит к тому, что «личность стремится к полной свободе и нарциссизму» [12, с. 164–165]. Дюрр придает этим процессам немалое значение и объясняет, почему с началом современной эпохи стыд оказывается в состоянии кризиса, граничащего с исчезновением.

«Все более удлиняющиеся цепочки взаимозависимостей между индивидами, не знакомыми друг с другом или знакомыми поверхностно, не несущими никакой ответственности друг перед другом, в психологическом смысле являются собой не сплетение индивидов, а их расплетение» [8, с. 15].

Таким образом, в результате уточнения, сделанного Дюрром, процесс ослабления или усиления стыда ставится в зависимость от социальных обстоятельств, которые, несомненно, определяются специфическими требованиями и социокультурными ценностями эпохи, когда одни формы стыда теряют свое значение, а на смену приходят его новые разновидности, и каждая цивилизация выбирает свою доминирующую форму стыда. Трудно не согласиться с утверждением Дюрра о необходимости учитывать исторические особенности и

национальное самосознание исследуемых культур и народов. Остается лишь надеяться, что активное рассмотрение вопросов, поднятых в полемике Ганса-Петера Дюрра и Норберта Элиаса, поможет осуществить более детальные исследования закономерностей влияния психических структур на развитие социума.

### Список литературы

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
2. Гергилов Р. Е. Теория цивилизации Норберта Элиаса: критика и перспективы // Вопр. культурологи. – 2007. – № 5.
3. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. – М.; СПб.: Университет. кн., 2001. – 332 с.
4. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 2. – М.; СПб.: Университет. кн., 2001. – 382 с.
5. Axel P. Die Gewalt der Scham. Elias, Duerr und das Problem der Historizität menschlicher Gefühle // Zur Kulturgeschichte der Scham / Michaela Bauks, Martin Meyer (hrsg.). – Berlin: Felix Meiner Verlag, 2011. – 231 S.
6. Duerr H.-P. Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 1. – Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1988. – 515 S.
7. Duerr H.-P. Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 3. – Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1993. – 746 S.
8. Duerr H.-P. Der Erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. – Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1997. – 652 S.
9. Douglas M. Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology. – London: ROUTLEDGE, 1999. – 314 p.
10. Elias N. Was ich unter Zivilisation verstehe? Antwort auf Hans Peter Duerr // Die Zeit, 1988. Nr. 25. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.zeit.de/1988/25/was-ich-unter-zivilisation-verstehe> (дата обращения: 25.06.2015).
11. Leach E. R. Rethinking Anthropology. – New York: The Athlone Press; Humanities Press, 1971. – 157 p.
12. Lewis M. Shame. The Exposed Self. – New York: The Free Press, 1992. – 283 p.
13. Neckel S. Status und Scham. Zur Symbolischen Reproduktion Sozialer Ungleichheit. – Frankfurt-am-Main: Campus Verlag, 1991. – 276 S.
14. Pontzen A. Ethnologischer Zettelkasten Versus Soziologische Theorie. Hans Peter Duerr kämpft mit „Tatsachen des Lebens“ gegen Norbert Elias' „Prozeß der Zivilisation“ // Social and behavioral sciences. 2003. No.11, November. [Электронный ресурс] – URL: [http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=6243](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=6243) (дата обращения: 20.06.2015).
15. Wouters, C. Duerr und Elias: Scham und Gewalt in Zivilisationsprozessen // Zeitschrift für Sexualforschung. – Hamburg, 1994. Nr. 3.
16. Wouters C. Informalisierung. Norbert Elias' Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999. – 223 S.

---

УДК 111.12 : 130.2

*А. М. Галимова, Е. Е. Тебякина*

**Влияние развития технических наук на человека:  
проблема конструирования идентичности  
в информационном обществе**

В статье раскрывается проблема перенасыщения современного общества информацией. Бурное развитие технологий постоянно влияет на человека, а он, в свою очередь, требует от наук, занимающихся созданием и оптимизацией информационных систем, возможности постоянного удовлетворения своих потребностей. В условиях, когда количество данных не является гарантией их качества, человек оказывается перед выбором из огромного множества альтернатив без чёткого, однозначного ориентира. Именно поэтому необходим новый подход к переосмыслению такого базового понятия человеческого существования, как идентичность.

The article deals with the problem of information redundancy in modern society. Rapid advance of technology constantly affects individuals and in turn they demand possibilities to satisfy their needs from the sciences involved in creation and optimization of information systems. Under the conditions when the quantity of the data is no guarantee of its quality, one has a choice of a large set of alternatives without any clear and unambiguous guideline. That is why a new approach to such basic concept of human existence as identity is necessary.

**Ключевые слова:** идентичность, информация, информационное общество, стратегии поиска идентичности, теории алгоритмов, философские основания математики.

**Key words:** identity, information, information society, the search strategy, algorithm theories, philosophical foundations of mathematics.

Основной характеристикой современного общества является постоянное, практически ежесекундное увеличение объёма информации, а стало быть, человек становится зависимым от современных технологий, что приводит к противоречивым последствиям. С одной стороны, информация помогает генерировать новые знания и получать необходимые сведения во многих сферах. С другой стороны, информация перестает быть просто средством и становится целью. Поэтому с развитием вычислительной техники и возникновением

программирования возрастает необходимость обоснования информационных потребностей общества.

Предоставляемый людям объем информации повлиял также на развитие математики и информатики, а именно на теорию алгоритмов. Взгляд на математику как на науку о величинах и пространственных фигурах был общепринятым на протяжении многих сотен лет. Согласно ему каждая величина с помощью выбранной единицы измерения может быть выражена числом и, следовательно, сущность математики нередко видели в исследовании свойств и зависимостей между числами. Изучение пространственных фигур длительное время также ограничивалось их метрическими свойствами.

Такой взгляд на математику был характерен со времен античности (Пифагор, Архимед, Евклид) вплоть до XVIII в. В это время главным объектом изучения математики служили переменные величины, а точнее, разнообразные функциональные связи между ними. В XIX в. с появлением в математике всё более абстрактных понятий и теорий остро встал вопрос об их обосновании (теория множеств, математические парадоксы, теория типов и множество других). Стало ясно, что проверка математических положений практическими методами естественных наук или сильно затруднена, или невозможна вовсе. Обоснование математики приняло форму доказательства непротиворечивости математических теорий. Начался критический пересмотр теорий: от системы аксиом, лежащих в их основе, до правил доказательств и конечных выводов.

Таким образом, появилась необходимость в философском осмыслении математических проблем. Философские проблемы математики способствуют лучшему пониманию математического знания, его специфики, а также природы и методов, которые оно использует. Основные вопросы философии математики касались осмысления сущности, природы и методов математического мышления, специфики математического знания, отношения понятий и объектов математики к реальности, соотношения логики и математики, природы математического доказательства, соотношения между чистой и прикладной математикой, сущности математической бесконечности. Ответы на эти вопросы также неоднозначны и значительно изменялись со временем.

Глубокому изучению и осмыслению подверглось и понятие «алгоритм». Главным образом это произошло в связи с проблемой понимания его сущности и алгоритмической неразрешимости в контексте имеющейся математической модели. Дело в том, что попытки решить ряд задач натолкнулись на трудности, которые не удалось преодолеть,

несмотря на долгие и упорные усилия многих крупных математиков, таких как К. Гедель, Г. Кантор, А. Пуанкаре, Г. Фреге, Б. Рассел [5].

Теория алгоритмов строит, упорядочивает и изучает конкретные модели алгоритмов. Однако ввиду усиления интеграции наук открытия в одной области (математике, физике, химии, биологии) могли свободно переходить и влиять на любую другую область (информатику, астрономию, медицину). С развитием вычислительной техники и теории программирования возрастает необходимость построения новых экономичных алгоритмов, направленных на повышение эффективности получения, обработки и использования информации. Таким образом, изменяются способы построения, функционирования и записи алгоритмов на языке, понятном исполнителю, а также способов конвертирования информации, пригодной для пользовательского использования. А поскольку особым типом исполнителя алгоритмов является компьютер, то нужно создавать специальные средства, позволяющие человеку в удобном виде записывать алгоритмы и дающие компьютеру возможность понимать написанное. Такими средствами являются языки программирования, или алгоритмические языки.

Для практического подхода к проблеме используется поиск в информационных системах. Он обеспечивает автоматизацию решения задач, но реализуется только при наличии алгоритма. Такой подход не дает возможности формально описать задачу, так как простой полный перебор большой системы практически неосуществим и непригоден для описания разумной деятельности. В реальной жизни люди все же используют перебор: карточный игрок рассматривает ряд вероятных ходов, врач исследует несколько возможных диагнозов, программист принимает во внимание различные варианты проекта перед тем, как приступить к написанию кода. Но люди не используют полный перебор: карточный игрок исследует только те ходы, которые, как свидетельствует опыт, должны быть эффективными, а врач не требует проведения всех возможных анализов, а только тех, которые имеют отношение к симптомам. В любом случае необходимо сделать конкретный выбор.

Источником сознательного выбора Аристотель называл «стремление и суждение, имеющее что-то целью. Сознательный выбор – это стремящийся ум, т. е. ум, движимый стремлением, или же осмысленное стремление, т. е. стремление, движимое мыслью, а именно такое начало есть человек» [1, с. 174]. Решение задачи человеком основано на правилах, направляющих поиск к тем комплексам, которые по каким-то причинам кажутся наилучшими. Так, математик, который проектирует программные средства, руководствуется собственным

опытом и теоретическими знаниями. Но в условиях современного мира этот опыт оказывается настолько разнообразен, а теорий становится так много (кроме того, они становятся взаимозаменяемыми и интегрируемыми), что всё возрастающий информационный объём в совокупности с ускоренной передачей данных порождает неимоверно широкий контекст, способный напроочь растворить, раскопировать и размножить не только исследователя, столкнувшегося с данной проблемой в рамках научного проекта, но и просто обычного человека.

Подобное колоссальное увеличение объёма информации, призванное дать каждому свободу и возможность выбора из альтернативных, равнозначимых вариантов, породило множество личностных проблем, связанных с самоидентичностью и самоидентичностью. Поскольку альтернатив неожиданно возникает много, человек невольно оказался перед бездной выбора, без какого-либо чёткого ориентира для идентичности.

Проблема идентичности и особенно поиска личностной идентичности представляется достаточно глубокой, и именно поэтому для её решения необходимо предпринять ряд важных предварительных шагов, начиная с самого определения понятия идентичности. Во-первых, следует рассматривать идентичность в отрыве от религиозной, политической и идеологической нагруженности, которые этот термин приобрёл в процессе исторического развития. Изначально идентичность определяется как тождественность (Э. Левинас Э. Эрикссон, И. Нойманн, Т. Адорно, Ж. Деррида и др.). Как замечает М. Хайдеггер в тексте своего доклада 1957 г. «Тождество и различие», логическое понимание термина «тождество» как соответствия одного другому порождает троичность, тогда как данный термин должен подразумевать самоидентичность:

«Посему более подходящая формула закона тождества – А есть А – не просто говорит: каждое А само по себе есть то же самое, скорее, она говорит: каждое А по отношению к себе самому есть то же самое, каждое А тождественно с самим собой. В тождестве (Selbigkeit) заключено отношение [передаваемое словом] “с”, а значит – некое опосредование, некая связь, некий синтез: единение в некое единство. Именно поэтому во всей истории европейского мышления тождество являет себя в качестве (Charakter) единства. Такое единство – совсем не бледная пустота того, что, само по себе будучи лишено всех [внутренних] различий и отношений, вечно упорствует в каком-то единообразии.» [6].

Во-вторых, требуется проследить историю преобразования понятия идентичности. Если идентичность представить как некоторое единство, то можно обнаружить, что в качестве основы, на которой

выстраивалась личностная идентичность, как раз и выступали в разные периоды соответствующие мировоззренческие парадигмы: *религиозная* (средневековый европеец ассоциировал себя с религиозной верой, называя себя прежде всего христианином, а лишь потом указывая национальную и сословную принадлежность [3]), *национальная* (верность нации, ощущение себя членом огромной социальной общности), *политическая* (идентичность как принятие тех или иных взглядов, установок и механизмов действия и способов построения суждений), этот ряд можно продолжать (профессиональная, групповая, возрастная и прочие идентичности.), поскольку механизм образования идентичности в данном контексте универсален.

При этом универсальность как раз и представляет определённую проблему, поскольку предполагается, что базовая установка берётся и как теоретический материал образующейся системы идентификации. А это в свою очередь порождает жёсткую детерминацию, закольцованную вокруг комплекса базовых понятий, подчинённых закону единообразия. Подобная стратегия обречена на провал из-за жёсткой детерминированности, не позволяющей системе идентичности быть применимой к новым условиям постоянно изменяющейся действительности. Поэтому встает вопрос о возможности формирования собственной идентичности в условиях современного информационного общества, если даже сами понятия информации, поиска и выбора (не говоря уже об идентичности) несут в себе парадоксальность.

Новая стратегия должна заключаться не в формировании идентичности вокруг некоторого центра, а в попытке образования механизма, который бы служил не столько фундаментом, сколько критерием и даже фильтром, позволяющим противостоять огромному информационному потоку и выделять из него важные и необходимые данные. Следовательно, необходимо обратиться непосредственно к антропологической практике и попытаться сформировать понятие идентичности по аналогии с определением границы живого тела, введённого Х. Плеснером в своей работе «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию»:

«Чтобы в каком-нибудь образовании можно было отличать направление вовнутрь от направления вовне, в нем должно быть что-то такое, что нейтрально по отношению к самим направлениям и позволяет установку в том или ином направлении. В этой нейтральной зоне оба направления, как говорится, натываются друг на друга, из нее они исходят. Через нее переходят из области внешнего мира в собственное внутренне пространство человека. Различие направлений обеих областей сохраняется, если при прохождении через нейтральную зону переворачивается смысл направления. Поскольку нейтральная по отношению к направлениям зона сама не

может занимать никакой области, которая устраняла бы исключительность противоположности направлений в соответствующем образовании и ставила бы наряду с внешним и внутренним некое реально указуемое “между”, она является границей» [4].

Граница понимается Плеснером не только как нечто находящееся на периферии живого тела и на рубеже сознания и самосознания, но также как некое нейтральное пространство, как особая область перехода явлений внешнего мира во внутреннее жизненное пространство конкретного человека. Причём данная область в полной мере не принадлежит ни самой вещи, ни внешнему миру и непосредственно благодаря этому приобретает особую гибкость. Так, идентичность, принятая в качестве границы, а не центра, позволит ввести в контекст жизненного мира человека информационного общества новые смыслы, представления о мире, способы получения и работы с данными, циркулирующими в виртуальной среде, а также послужит критерием для выбраковывания посторонней информации.

Принимая во внимание вышесказанное, отметим смещение механизма идентичности из центра жизненного мира человека в приграничную область. Именно поэтому формирование идентичности идёт одновременно двумя путями: актуальным самоотождествлением с наличествующей хронотипической ситуацией и одновременной презентацией себя окружающим. Таким образом, продолжает работать принцип, выведенный Э. Эриксоном:

«Идентичность индивида основывается на двух одновременных наблюдениях: на ощущении тождества самому себе и непрерывности своего существования во времени и пространстве и на осознании того факта, что твои тождество и непрерывность признаются окружающими» [4, с. 58–59].

Однако благодаря эффективно действующему механизму идентичности нахождение и функционирование в поле социального позволяет не только обретать единомышленников, но и обнаруживать и выбраковывать «чужаков». Так, например, понимание общего контекста научной парадигмы, принятой в том или ином научном сообществе или школе, а также общность методов и способов обработки информации при формировании определённого типа научной рациональности, являющегося маркером принадлежности к той или иной части научного сообщества, а также нахождение в общем контексте позволяет непосредственно ощутить общность (а значит, и наглядно демонстрирует групповую идентичность), при этом создавая условный дискурсивный барьер между «нашими» и «ненашими».

Идентичность как граница человеческой личности и собственного поля жизненного мира, способная мобильно реагировать на быст-

роизменяющуюся действительность внешнего информационного мира, позволит человеку скорее адаптироваться к постоянно изменяющимся условиям существования, а также выстроить эффективный механизм защиты, способный или не дать ядру человеческой личности разрушиться полностью, или предоставить возможность быстрой и гибкой перестройки этого ядра под воздействием более актуальной ситуации.

Именно личностная идентичность видится в условиях перенасыщения информацией и как способ осуществления осознанного выбора. Влияние научных достижений становится настолько всепоглощающим, что это перестает быть делом только ученых, но и переходит в обыденный мир. Теперь каждый может найти практически любую интересующую его информацию и при необходимости углубиться в нее. Но объемы проходящей фоном информации превышают необходимость в ее потреблении, поэтому только понимание себя и собственных интересов способно помочь в ориентации внутри информационного пространства.

#### Список литературы

1. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4 / пер. и ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
2. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. – СПб.: Академ. проект, 2000. – 432 с.
3. Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей / пер. с англ. В. Б. Литвинова и И. А. Пильщикова. – М.: Новое изд., 2004. – 336 с.
4. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. [Электронный ресурс]. – URL: [http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/plesner\\_problema/](http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/plesner_problema/) (дата обращения: 24.01.2016).
5. Рассел Б., Уайтхед А. Основания математики: В 3 т. Т. 1. – Самара: Изд-во Самар. ун-та, 2005. – 600 с.
6. Хайдеггер М. Тождество и различие. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Heidegg/Togd\\_Razl.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Togd_Razl.php) (дата обращения: 24.01.2016).
7. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. – М.: Прогресс, 2006. – 352 с.

*В. И. Грачёв*

### **Социальные последствия интерпретации некоторых культурологических понятий в современном обществе**

В статье рассматривается неоднозначность и противоречивость ряда понятий современной культурологии и философии культуры и возможные последствия их различной трактовки и интерпретации для национальных этносов.

This article deals with the ambiguity and contradictions of a number of notions of modern culture and philosophy of culture, and of possible consequences of their interpretations for various ethnic groups.

**Ключевые слова:** трансформация, культурология, коннотация, ценности, традиция, система, информация, коммуникация, мультикультурализм, толерантность, креативность.

**Key words:** transformation, cultural studies, connotation, values, tradition, system, information, communication, multiculturalism, tolerance, creativity.

В статье предпринимается попытка оценить современное состояние культуры России с позиций коммуникативно-аксиогенной парадигмы её формирования и *концепции аксиологической коммуникологии* на основе использования *метода парадигмально-аксиологического анализа*, разработанного и апробированного автором в ходе исследования современной системы социокультурных коммуникаций художественной культуры [5].

Важными предметами размышления представляются соотношения культурологии и философии культуры, порождаемые ими понятия и категории, методы анализа и оценки в сфере культуры. Попробуем разобраться в этом на базе как современных, так и предшествовавших представлений, суждений, научных подходов, теорий, концепций и методов исследования [1–3; 8; 12; 13; 17; 19; 21–23].

Прежде всего, констатируем противоречивость ряда базовых *понятий и категорий* современной культурологии и философии культуры и неоднозначность возможных социальных последствий их различной трактовки. Так, многие ученые и философы по-прежнему считают культуру неким умопостигаемым *феноменом* и соответственно пытаются её изучать и осмыслять с позиций феноменологии Э. Гуссерля [7], М. Шелера [24] в лоне философии культуры. Но это

не *научный*, а именно *философский*, т. е. метафизический и *метаэпистемологический*, взгляд на культуру, который сегодня становится недостаточным (в силу его рационально-созерцательного и объяснительного характера) для многомерного и многоаспектного изучения культуры как *гиперсложной синергетической системы*, коей она, несомненно, и является.

Современная *наука о культуре*, т. е. *культурология*, развивает *системологическую* исследовательскую методологию в различных её наиболее продуктивных и перспективных версиях. Культурология занимает всё более заметное место в корпусе гуманитарных наук, которое ранее делили сразу несколько наук: антропология, этнология, этнография, искусствоведение, история, социология и, конечно, философия культуры. В ракурсе культурологии каждый компонент культуры приобретает ценностную составляющую не сам по себе, а во взаимосвязи, коммуникациях с другими явлениями, в рамках определенной картины мира. Поэтому ценности представляют собой *необходимое условие* и в то же время *результат* формирования картины мира культуры.

Возникновение новых способов коммуникации обусловлено потребностями развития общества, новыми формами творчества и жизнедеятельности человека, создающимися на этой основе. Все это выступает причиной динамики содержания культуры, перехода к иной системе культурных ценностей. Эти трансформации вызывают к жизни иные потребности в социальном и межличностном взаимодействии и тем самым влекут за собой формирование, развитие и смену новых методов, способов, форм, *парадигм* и содержательных аспектов исследования системы коммуникаций в современной культуре.

Парадигмально-аксиологический анализ, апробированный мной на примере исследования эгоцентрической природы творчества русских писателей неоромантиков XX в. [6], полагаю, позволит обнаружить и зафиксировать *культурные флуктуации* на самых разных *парадигмальных уровнях* культур и субкультур и может хоть как-то предупредить о зреющих культурных и межкультурных противоречиях, конфликтах или пертурбациях в нашем обществе. Причём семантическая атрибуция и дистрибуция смыслов и понятий, обязательная при его применении, позволяет на самых ранних стадиях формирования культуры обнаружить неточные переводы или ложные трактовки и неверные интерпретации привычных понятий и слов, приводящие к серьёзным социокультурным последствиям.

Так случилось с вполне, казалось бы, «культурнейтральными» понятиями «мультикультурализм» и «толерантность». Мне кажется, что существующую путаницу, серьёзные противоречия и социально-

политические последствия в использовании весьма глубокого и семантически сложного понятия «мультикультурализм» порождает буквалистское и несколько легковесное его понимание как простой множественности культур без учета конкретного социокультурного и политического контекста. Именно контекст определяет условия и факторы, под влиянием которых реализуются те или иные процессы в культуре, это «аура культуры», без которой понимание конкретной культуры часто бывает неверным или искаженным. Упрощённое и уплощённое утилитарное употребление термина «мультикультурализм» стало расхожим и удобным, но семантически обеднённым и поэтому неточным, зато модным и, к сожалению, политически ангажированным.

Нечто подобное, но с другими социокультурными последствиями, произошло с таким понятием, как ныне очень популярное слово «креативность», практически отождествлённое со сложнейшим по семантике и широте использования прекрасным русским словом «творчество». Неразборчивое употребление названных понятий и слов в устной и письменной речи вносит изрядную путаницу и непредвиденные социокультурные последствия в разных социальных группах и конфессиях в обществе.

Непросто обстоит дело и с понятием «толерантность», имея в виду последствия его различной трактовки и интерпретации для разных национальных сообществ. «Толерантность» изначально означала именно религиозную *веротерпимость*, т. е. терпимость к другой вере, а не терпимость ко «всему и вся», и не тот широкий «веер» понятий и явлений, которые сегодня беспредельно понимаемы и употребляемы в нашем российском научном и обыденном сознании и реальных действиях, что также затрудняет нормальные коммуникации между разными социальными группами и отдельными людьми.

Политика *мультикультурализма* была понята многими буквально, а потому, вероятно, ошибочно как «многокультурье», а не как «многообразие» культуры. Мультикультурализм видится как приумножение уже существующей культуры другими обогащающими её иностранными культурами и субкультурами, т. е. как сложность или, как писал русский философ и культуролог К. Н. Леонтьев, «цветущую сложность» [11], «многоцветье» культуры. Хотя конфуцианский призыв «Пусть расцветают сто цветов» вряд ли нашел бы отклик у «капризной» культуры Старой Европы, но нынешних опасных и тревожных последствий для европейской культуры, думаю, можно было бы избежать.

Принятая на уровне государственных и политических решений в ряде европейских стран политика мультикультурализма оказалась

несостоятельной. Эта политика повсеместно терпит крах, что особенно сильно проявилось в Германии и во Франции, где народ весьма сплочённо выступает против этой политики и призывает свои правительства решительно признать её ошибочной и отменить. Это вынужденно должны были признать и учесть действующие политики и руководители ведущих европейских государств, что частично и произошло.

Так, ещё в октябре 2010 г. на встрече с молодыми членами ХДС канцлер Германии Ангела Меркель заявила, что попытки построить мультикультурное общество в Германии «полностью провалились»<sup>1</sup>. Меркель заявила, что иммигранты должны интегрироваться, принимать культуру Германии и её ценности. Это же утверждал тогдашний президент Франции Николя Саркози, будучи, как известно, сам не совсем французом по происхождению, а натурализованным венгром, говоря о французской культуре и отношении к иммигрантам, уже переполнившим Париж и другие французские города<sup>2</sup>. Хотя для *мультикультуралов* «голос крови» часто выступает одним из критериев идентификации и самоидентификации, но здесь возникает опасность проявления «расизма» или «шовинизма», что недопустимо для всех, а для руководителей государств тем более.

Мне представляется пророческим и существенным суждение С. Хантингтона в его нашумевшей статье с вопросительным названием «Столкновение цивилизаций?» о том, что «в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика <...> и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой» [23, с. 33]. И это несомненно так, чему свидетельством стали далеко не безобидные и даже не бескровные межкультурные конфликты, порожденные политикой мультикультурализма в Старой Европе.

Культурологическое осмысление этих феноменов социальной реальности с необходимостью выводит на проблему социокультурных ценностей. В культуре каждый её компонент приобретает *ценностную характеристику* не сам по себе, а во взаимосвязи с другими составляющими и в рамках определённой картины мира как результат формирования картины мира культуры. Традиционные критерии интерпретации смысла и значения явлений культуры, используемые до XX в., сегодня размываются и меняются. В наиболее концентриро-

---

<sup>1</sup> См.: Меркель признала провал мультикультурной модели. [Электр. ресурс]. URL: <http://lenta.ru/news/2010/10/17/merkel/>

<sup>2</sup> См.: Теперь и Саркози признал, что политика мультикультурализма провалилась. [Электр. ресурс]. URL: <http://inosmi.ru/europe/20110211/166444540.html>

ванном виде смена критериев отражена в проблеме так называемых универсальных *общечеловеческих ценностей*.

Здесь мне как действующему культурологу хотелось бы обратить внимание на следующий, как предполагается, прикладной аспект этой сложнейшей проблемы. Ответственно как культуролог и автор *концепции* «аксиологической коммуникологии» утверждаю следующее.

На мой взгляд нет и не может быть никаких «общечеловеческих ценностей», поскольку, то, что ценно для одного этноса, для одной культуры, может быть неважно или даже *антиценностью* для другого этноса, для другой культуры. Даже понятия добра и зла различны в разных национальных культурах и народах.

Следовательно, не может быть и единой *мировой культуры, мировой пролетарской культуры* и тем более *мировой художественной культуры*. Реально эти понятия несостоятельны «по определению» в силу принципиальных и кардинальных различий национальных культур и субкультур по базовым культурогенным и аксиогенным основаниям, таким как *этнические, религиозные, этические, эстетические и эстетические*. Эти различия сегодня оборачиваются серьёзными социокультурными конфликтами вплоть до кровавых столкновений и «безграничной» эмиграции.

Иностранцев, по самым разным причинам эмигрировавших из своих стран, пытались инкультурировать и инкорпорировали в свои социальные, экономические, политические и даже военные структуры страны, в которые они прибыли. Они получили гражданство, могли получить любое образование и соответствующую работу. Тем самым они формально были признаны равноправными с коренными гражданами стран, принявших их. Вместе с тем мигранты так и не смогли социализироваться и инкультурироваться или, по другой терминологии, пройти *аккультурацию* в чужой и, что более важно, чуждой для них по менталитету, религии и социальному укладу реальной жизни и, что не менее существенно, в чужой культуре. К тому же жизнь в изначально чужой стране сильно отличалась от политических деклараций и обещаний местной власти. Коренные жители не хотели и не признавали «инородцев» за равных себе и всячески давали понять, что они все равно жители и граждане «второго сорта», причём самыми жестокими, а порой и неприглядными способами. Это вызывало скрытое или открытое недовольство и формировало протестную, агрессивную социальную психологию, особенно у молодого поколения, уже родившегося в стране пребывания предков-мигрантов и считающего себя ничуть не хуже, чем, скажем, коренное население.

Стало очевидным, что культурные различия оказываются сильнее, и подчас они непреодолимы, а это ведет к постоянным межкуль-

турным конфликтогенным ситуациям или открытым столкновениям, происходящим подчас по внешне незначительным и, казалось бы, мелким поводам, но подлинные причины этого, как выясняется, гораздо глубже и тревожнее.

Процессы мультикультурализма в значительных масштабах уже коснулись России и сегодня проявляются весьма внятно. В России по некоторым расчётным данным уже сегодня проживает около 11 млн мигрантов<sup>1</sup>. Главным образом они поселяются в крупных городах, особенно в Москве и Санкт-Петербурге. Это очень тревожная цифра. Нынешние мигранты, как и прежде, в основном прибывают из бывших советских национальных республик. Важно только отметить, что в отличие от прежних мигрантов, т. е. немногочисленных специалистов и рабочих невысокой квалификации, мотивированных на *аккультурацию* и знавших русский язык, сегодняшние мигранты не только в большинстве своем не знают, но и не хотят изучать русский язык. Они стремятся обособиться в национальные диаспоры, соответственно желая сохранить свою культуру и, конечно, свой родной язык, что, разумеется, вполне обоснованно, понятно и правильно. В то же время формируются девиантные и протестные модели поведения иностранной молодёжи, в частности, среднеазиатских «гастарбайтеров», вынужденно инкапсулируемых в чужую и по всем религиозным, этическим, ментальным, бытовым и иным основаниям непонятную для них Россию. Эта среда то боязлива, а то, наоборот, агрессивна, в большей части не признает порядка, уклада и культурных устоев страны, которая их в своё время вынужденно пригласила на работу. Стремясь сохранить свою, хотя тоже неоднородную культуру и национальную идентичность, они отстаивают и стремятся сохранить свой язык, образ жизни, этику и правила поведения в чужой для них стране. В силу же своей девиантности они довольно часто пополняют или образуют свои криминальные структуры, которые дестабилизируют и так неустойчивую социальную и экономическую обстановку в современной России.

Разумеется, Россия никогда не была *монокультурной* страной. Она всегда существовала в причудливом религиозном и социокультурном симбиозе, но при весьма непрочном единстве и многообразии. Казалось бы, единый русский язык, общий для живущих в одной стране, сделает эту страну сплочённой. Но в «квазиимперском» унитарном государстве лингвистического единства, которое реально только и было, оказалось недостаточным. Люди самых разных нацио-

---

<sup>1</sup> См.: На территории России проживают около 11 млн мигрантов. [Электр. ресурс]. URL: <http://www.rosbalt.ru/main/2013/07/04/1148844.html>

нальностей, жившие хотя и вместе в СССР, тайно или явно исповедовали, несмотря на запреты отнюдь не либеральной власти, свои национальные ценности, культурный уклад, соблюдали обычаи, обряды, ритуалы, национальные и религиозные праздники, образ мыслей и жизни. Они следовали своим национальным традициям, тем самым сохраняя свою культурную и национальную идентичность, самобытность и непохожесть этносов.

С распадом СССР в постсоветской России оказалось множество разнородных этносов и людей, принадлежащих к разным национальным культурам и религиям, что явно не способствует консолидации и социокультурному и политическому единству нового квазидемократического государства.

Если в культуре начинают доминировать *нетрадиционные* начала, они разрушают национальный *культурный ген или культурный генотип*. Об этих очень сложных и внутренне потаённых процессах писал выдающийся русский религиозный мыслитель Лев Платонович Карсавин в книге «Восток, Запад и русская традиция» (1922), сформулировавший ключевую позицию, на основе которой и выросла историософия русского евразийства:

«Христианская культура утверждает абсолютную ценность *личности* (курсив мой – В. Г.), всякой личности – индивидуума, народа, человечества и всех её проявлений – нравственности, права, науки, искусства, в той мере в которой абсолютное осуществляется в конкретном». В контексте данного положения Л. П. Карсавиным формируется евразийская идея *о ценности, самодостаточности и самобытности русской культуры*. «Россия наконец поняла, что является отдельным миром со своей культурой, отличной как от европейской, так и от азиатской, хотя и Россия не вписывается целиком ни в западный, ни в восточный мир, а представляет особый *русский мир*, который, тем не менее, имеет сходные черты и с западным, и с восточным мирами. Именно наше евразийство делает нас особенными» [9].

Карсавин пишет о русской культуре как о христианской, но допускает, на мой взгляд, серьёзную ошибку или невольно заблуждается во взгляде на истоки русской культуры, в основании которой изначально лежит не столько мировая христианская религия, сколько древнее *язычество*, некоторые черты, праздники, обряды, традиции и ценности которого вросли в менталитет русского народа, а значит не только в общественное сознание, но и в коллективное *бессознательное* национальной русской культуры. Кроме того, на русскую культуру оказывали заметное влияние и другие религиозные верования и идеологии.

Таким образом, вбирая в себя, сохраняя и транслируя архетипы, символы, ритуалы, праздники, фольклор, новым поколением формируется *национальная культурная традиция* как основа *экспансии национальной культуры*.

### Список литературы

1. Аристотель. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1983.
2. Аруэль Ж.-Л. «Современное искусство», религия фальсификации искусства // Искусство или мистификация: восемь эссе. – М.: Русский Мир, 2012. – С. 67–86.
3. Борев Ю. Б. Социалистический реализм: взгляд современника и современный взгляд. – М.: АС: Олимп, 2008. – 478 с.
4. Вайль П. Л. Гений места. – М.: Независимая газ., 1999. – 488 с.
5. Грачев В. И. Коммуникации – Ценности – Культура. (Опыт информационно – аксиологического анализа): моногр. – СПб.: Астерион, 2006. – 248 с.
6. Грачев В. И. Творчество и личность писателя неоромантика Александра Грина в контексте современной культурологии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – № 2. – С. 331–343.
7. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. – С. 297–331.
8. Каган М. С. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996. – 416 с.
9. Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. – Пг.: Academia, 1922 – 80 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://books.e-heritage.ru/book/10078298>
10. Кун Т. Структура научных революций. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.
11. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. – М.: АСТ, 2007.
12. Лихачев Д. С. Заметки о русском. – Л., 1991.
13. Манин В. С. Неискусство как искусство – СПб.: Аврора, 2006. – 271 с.
14. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990.
15. Од де Керрос. Великий кризис искусства. Современное искусство и его диссиденты // Искусство или мистификация: восемь эссе. – М.: Русский Мир, 2012. – С. 89–120.
16. Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. – М.: Радуга, 1991. – 639 с.
17. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 69–103.
18. Соколов А. В. Метатеория социальной коммуникации. – СПб.: Росс. нац. б-ка, 2001. – 351 с.
19. Соколов А. В. Феномен социально-культурной деятельности. – СПб.: СПбГУП, 2003. – 204 с.
20. Соколов А. В. Философия информации: учеб. пособие. – СПб.: СПбГУКИ, 2010. – 308 с.
21. Соколов Э. В. Культурология. Очерки теорий культуры. – М.: Интерпакс, 1994. – 272 с.
22. Степанов Ю. С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации. – М.: Языки славянских культур, 2007.
23. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33–48.
24. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК: 2 (47 + 57)

*А. М. Прилуцкий*

### **Современное российское религиоведение: вызовы и перспективы институционализации**

В статье анализируются проблемы институционализации современного отечественного религиоведения и дискуссии относительно его научного статуса. Автор описывает этапы истории отечественного религиоведения и проблему преемственности научного изучения религии в истории России, специфику советского атеистического изучения религии. В статье также рассмотрены методы и методология религиоведческого исследования. Автор полагает, что наиболее подходящим термином для определения современного состояния социальной институционализации религиоведения является «дискурсивное пространство религиоведения». В заключении перечислены задачи религиоведения, которые автор полагает первоочередными.

This article analyzes some problems of institutionalization of religious studies in modern Russia. The author describes the historical background of the formation of Russian religious studies, and the stages of its history as well as the specific character of Soviet atheist religious studies, giving special attention to the methods of religious studies. The author argues that the term «discursive space of religious studies» is the most applicable to the present day institutional state of religious studies. In conclusion, the author lists the main tasks of modern religious studies.

**Ключевые слова:** религия, религиоведение, теология, методология, дискурсивное пространство, постмодерн.

**Key words:** religion, religious studies, theology, methodology, discursive space, postmodern.

Институционализация религиоведения в системе современного отечественного научного знания еще не завершена и более того, далека от завершения. Дискуссии о статусе религиоведения, популярные в начале 2000-х гг., сегодня как будто утратили актуальность, но не по

причине достижения консенсуса, а из-за отсутствия новых конструктивных идей и аргументов. Как и 20 лет назад, в публикуемых сегодня учебниках можно встретить различные мнения по поводу статуса религиоведения (наука, междисциплинарный комплекс, совокупность методов) [7]; как и раньше, в настоящее время нет единства в понимании значения базовых терминов. Полагаю, что достижение согласия среди религиоведов по поводу этих и ряда других дискуссионных вопросов невозможно в обозримом будущем по ряду причин.

Прежде всего, современное состояние гуманитарного знания в целом не стремится к четкости формулировок, в чем, безусловно, проявляется влияние постмодерна, продуцирующего «ризоморфные понятия», которые отличаются «отсутствием целеполагания, четких определений, качеств» [13, с. 81]. Влияние постмодерна на религиоведение четко прослеживается в предложениях рассматривать в качестве предмета научного религиоведения «философии всех мировоззрений», причем как религиозных, так и «светских» [3, с. 197], что не способствует достижению однозначности и строгости дефиниций. Современная наука, прежде всего гуманитарная, переживает кризис объекта, который можно интерпретировать и как кризис идентичности и самоидентичности. Последний характеризуется тем, что «теряют смысл комплексные структуры самопонимания, исторически и нормативно нагруженные формы самоидентичности» [2, с. 111].

Кроме того, достижение согласия на концептуальном уровне затруднено и рядом причин субъективного характера, которые от этого не делаются менее значимыми. Сегодня на кафедрах религиоведения трудятся преподаватели с религиоведческим, педагогическим, философским, историческим, социологическим и филологическим базовым образованием. И хотя продуктивности исследований такая «полифония» не мешает, а возможно, и способствует, но институционализации религиоведения явно не содействует. Понятно без объяснений, что базовое образование очень сильно влияет на формацию ученого.

Отечественное религиоведение было сильнейшим образом травмировано в годы советского идеологического диктата, причем исследования религии пострадали от этого более других гуманитарных дисциплин. Так, если лингвисты (пережив относительно недолгий период господства яфетической теории академика Н.Я. Марра) не ощущали прерванности развития науки и могли смело полагать себя продолжателями научной традиции, опосредованно восходящей к блестящей плеяде дореволюционных ученых, то религиоведы были

лишены подобной прерогативы. В изданном в 1963 г. Высшей партийной школой при ЦК КПСС учебнике по историческому материализму было заявлено совершенно недвусмысленно:

именно «марксизм впервые дал научное, материалистическое объяснение причин живучести религии... классики марксизма-ленинизма вооружили рабочий класс и его партию ясной и научно обоснованной программой в вопросе о религии» [4, с. 267].

Возможность обвинения в «немарксистом подходе» в значительной степени влияла на выбор предмета исследования, методов, определяло дискурс. Поэтому среди религиоведов 1960–70-х гг. много талантливых ученых, которые если и не «писали в стол», то не были свободны в своих исследованиях. Социологию религии, герменевтику и семиотику религии развивали в то время автодидакты, которые становились профессионалами не «благодаря», а «вопреки». Преемственность научных школ и направлений является весьма важным условием нормального научного развития. Но даже если бы политическая конъюнктура сложилась более благоприятно, то и в этом случае о преемственности в области научного исследования религии говорить было бы сложно.

В предметном поле дореволюционной гуманитаристики «религиоведение до религиоведения» было представлено довольно скромно: несколько неспециальных работ, затрагивающих отчасти религиоведческую проблематику, были написаны в XVIII в., далее с позиций исследования (а чаще – собирания) фольклорного и этнографического материала религиоведческая тематика намечается в ряде публикаций XIX в. [11]. И хотя отдельные вопросы, относящиеся к религиоведческой проблематике, разрабатывались в философских работах мыслителей «серебряного века» (любопытно, что именно Н. А. Бердяева профессор А. Н. Швечиков считает выразителем кредо российского религиоведения) [12, с. 246], рассматривать этих авторов в качестве религиоведов нет никаких оснований. И только в качестве курьеза я могу упомянуть высказанное на полном серьезе в одном методическом пособии предложение считать первым представителем отечественного сравнительного религиоведения киевского князя Владимира Святославича, крестителя Руси.

Стоит отметить, что профессор Н. С. Гордиенко в разговоре с автором этой статьи доказывал, что религиоведами по преимуществу можно считать церковных историков В. В. Болотова и Е. Е. Голубинского. Так или иначе, но эта традиция, находящаяся в начальной стадии существования, оказалась в советские годы прерванной: труды упомянутых авторов забвению преданы не были, но использовались

преимущественно как источник фактических сведений; методологической преемственности не было. Советское атеистическое религиоведение строилось на идеологическом, а не на научном фундаменте. Поэтому оно достигло наибольшего успеха в тех направлениях, которые в меньшей степени контролировались идеологией – в области этнографических и антропологических исследований. Однако сегодня и в этой области преемственности нет – в настоящее время этнографические исследования осуществляют преимущественно историки, востоковеды, фольклористы, но не религиоведы.

Еще одна существенная особенность современного религиоведческого дискурса, которую нельзя признать продуктивной, состоит в иррациональном страхе перед теологией. В условиях начавшегося (и тоже незавершенного) процесса включения теологии в систему высшего образования неприятие теологии, страх перед ее вузовской и академической институционализацией обретал зачастую гротескные формы. Контент-анализ критики религиоведами вузовской институционализации теологии позволяет мне выделить несколько аргументов, которые здесь стоит рассмотреть.

1. Российская университетская традиция не знала кафедр теологии, в России богословское образование всегда относилось к сфере сугубо церковных отношений, в университетах не было теологических кафедр. Однако сам по себе исторический прецедент не может быть аргументом – в советские годы в вузах существовали кафедры научного коммунизма, значит ли это, что мы должны возродить оные? Кроме того, российская университетская традиция до последнего времени не знала кафедр маркетинга, управления рисками или, например, информационных технологий. Значит ли это, что такие кафедры не имеют права на существование? Нелепо серьезно утверждать, что российская университетская номенклатура не менялась со времен Елизаветы Петровны.

2. Преподавание теологии в вузах не нужно ни церкви, ни обществу. Данное суждение представляет собой образец неаргументированного категорического суждения. С той же степенью аргументированности можно утверждать, что «преподавание теологии в вузах чрезвычайно важно и для церкви, и для общества». За категорической модальностью в данном случае скрывается отсутствие аргументов.

3. Заявление о том, что теология не является наукой. Учитывая многозначность термина «наука», данный тезис следует рассматривать как сугубо полемический, особенно в контексте неопределенности статуса самого религиоведения.

#### 4. Обвинение в «мракобесии» – аргумент вовсе несостоятельный.

Игнорирование теологии религиоведением не только иррационально, но и деструктивно, поскольку существенно обедняет научный дискурс и методологию, содействует ненужной идеологизации и политизации науки. Так, уже приходится слышать столь же не менее категоричные суждения (образец деонтической модальности): «необходимо, чтобы религиовед был неверующим», как если бы «неверие» было гарантией верности суждений.

Следует признать, что взаимодействие теологии и религиоведения не только возможно, но и в методологическом отношении полезно для обеих сторон. Обращение к теологическим наработкам позволит религиоведу не только прояснить значение целого ряда терминов и понятий, избежать фактических ошибок, но и глубже понять предмет исследования. В свою очередь, религиоведению тоже есть чем поделиться с теологией, но это уже предмет отдельного исследования.

Среди основных проблем, стоящих перед современным отечественным религиоведением, считаю наиболее существенными неразработанность методов исследования, терминологическую небрежность и недостаточное внимание при работе с источниками.

Первая проблема – методологическая – во многом унаследована от советского прошлого, это влияние атеистического идеодискурса, предполагавшего, что изучение религии ценно в той степени, в которой способствует построению безрелигиозного общества. В рамках этого подхода религия изучалась как фантастическая, иллюзорная форма общественного сознания, обусловленная социальными факторами. Такое ангажированное и упрощенческое понимание религии не предполагало изучения глубинных оснований религиозного опыта, специфики религиозной рефлексии, само понятие религиозной компетенции [14] было в тех условиях невозможно, а соответственно, и не предполагалось серьезной разработки методологии религиоведческого исследования.

То, что в религиоведческих исследованиях существует серьезная проблема в области методологии, явствует из того, как традиционно описывается методология исследования в религиоведческих диссертациях. Описанию методов исследований обычно посвящается несколько абзацев малоинформативного текста, написанного формально, шаблонно. Если автор работает с текстами, хотя бы просто пересказывает их, значит, использован «герменевтический» метод; если нечто сравнивается – «сравнительный», а если касается

истории изучаемого явления – то «исторический» метод. За этими трафаретными формулами скрывается методологическая небрежность, в худшем случае – отсутствие метода: текст пишется стихийно, описательно, иногда откровенно реферативно, аналитика достаточно редка. Наблюдается частое несоответствие постулируемых и используемых методов; это противоречие – показательное для раннесхоластической герменевтики, с которой, собственно, и начиналась научная работа с текстом, характерно и для современного отечественного религиоведения. Но это и внушает определенные надежды, будучи косвенным аргументом в пользу того, что религиоведение развивается как «классическая» наука по средневековому паттерну. Если читателю угодно счесть последнее за иронию, он имеет на это полное право, но при учете того факта, что в постмодернистском дискурсе граница между ироничными и нейтральными дискурсами определяется интуитивно и предположительно.

В любом случае следует констатировать, что в отечественном религиоведении еще не произошел переход от методов наблюдения к методам изучения, более того, методы наблюдения иногда сводятся к реферированию источников. В итоге, как справедливо отмечает М. Ю. Смирнов, выйти на путь формулирования собственных теорий или хотя бы концептуализации отдельных сторон религиозной жизни по-настоящему убедительно пока ещё никому не удалось [8].

Отечественное религиоведение лишено однородности. Предложение М. Ю. Смирнова говорить о «религиоведческой среде» как более точном понятии, нежели «религиоведческое сообщество» [9], заслуживает безусловного внимания. Достоинством предложенного термина является то, что в его семантике в меньшей степени, нежели в семантике термина «сообщество», представлены компоненты значения, обозначающие идейную близость и организованность соответствующего предмета.

Однако и этот термин при всей его удачности не кажется мне бесспорным. Основной сложностью при его использовании, как мне представляется, является то, что на уровне терминопотребления разграничить значения терминов «среда» и «сообщество» зачастую оказывается невозможным, а следовательно, девальвируется и главное достоинство этого термина. Понятие научной среды предполагает, как следует из словарной дефиниции [10], помимо прочего, существование не просто некоего множества ученых, но ученых одних и тех же специальностей, родов деятельности, включенных в коммуни-

кативные отношения<sup>1</sup>. Кроме того, в научной среде происходит социальная и когнитивная институционализация. Но ведь в том и проблема, что оба этих положения в настоящее время далеки от реализации. Анализ некоторых дискуссий между специалистами-религиоведами в социальных сетях позволяет усомниться в какой-либо позитивной когнитивной, тем более социальной институционализации. Скорее, перед нами явление «религиоведческой субкультуры» со своими аксиологическими установками.

Если религиоведческое сообщество еще не сложилось, а о существовании религиоведческой среды еще сложно говорить однозначно, то дискурсивное пространство религиоведения бесспорно существует, и именно его следует анализировать.

Под термином «дискурсивное пространство» принято понимать систему речевых практик, первичных и вторичных «речевых жанров», различных типов высказываний, устных и письменных [5]. Поэтому дискурсивное пространство может быть представлено как условный временной континуум, в котором сосуществуют дискурсы и дискурсивные личности – люди, производящие эти дискурсы [6, с. 154].

Преимущество использования термина «дискурсивное пространство религиоведения» представляется мне в том, что:

- данный термин не предопределяет уровня социальной институционализации отечественного религиоведения;
- он не создает иллюзорного представления о внутреннем единстве и структурированности отечественного религиоведения;
- позволяет четко определить формирующиеся условия научной коммуникации.

Неоднородность религиоведческого дискурсивного пространства, проявляющаяся как «кризис религиоведения», не является отличительной чертой состояния именно этой области знания и уж ни в коем случае не препятствует использованию термина «дискурсивное пространство». С подобной проблемой сталкиваются различные гуманитарные дисциплины.

Например, описывая состояние современной филологии, Ф. В. Бешукова отмечает наличие кризиса, проявляющегося в «распаде привычных академических институций, в деградации интеллектуального уровня, в обострившихся конфликтах внутри филологического научного круга, в снижении публичного интереса к предмету» [1, с.160].

---

<sup>1</sup> Сообщество предполагает объединенных коммуникативными отношениями единомышленников. Научная среда, как следует из дефиниции, предполагает «общность научно-коммуникативной деятельности». Разумеется, эти понятия не тождественны, но различия между ними сложно поддаются формализации, что в итоге не может не влиять на специфику терминопотребления.

Всё в этой цитате узнаваемо и знакомо применительно к религиоведению.

Возможно, при благоприятном развитии науки со временем на основе религиоведческого дискурсивного пространства сформируются и религиоведческая среда, и религиоведческое сообщество.

Сегодня следует признать, что в религиоведческих исследовательских и научно-квалификационных дискурсах (прежде всего на уровне кандидатских диссертаций) господствует описательная методология. В большинстве случаев основная часть диссертаций представляет собой нарратив, описывающий религиозную ситуацию или деятельность какой-либо конфессии (близкородственных конфессий) в условиях заданного хронотопа. Сам по себе описательный метод необходим на начальной стадии исследования, но исследование не может сводиться к описанию.

К сожалению, сведение исследования к описательному нарративу в дискурсах современного религиоведения зачастую сопровождается отсутствием критики источников. В современных программах религиоведческого образования отсутствуют занятия по работе с источниками, поэтому неизбежный вопрос о том, как оценить достоверность и надежность источника часто решается интуитивно, на уровне «здорового смысла» не только студентами-религиоведами, но и исследователями религии.

Контент-анализ дипломных работ выпускников вузов, получивших религиоведческое образование, позволяет сделать вывод о том, что их авторы зачастую не имеют представлений о стандартных процедурах источниковедческой работы, критика источников подменяется их описанием, в худшем случае – перечислением. В результате данные, приводимые в конфессионально-ангажированных апологетических текстах отдельных конфессий и деноминаций, приводятся в качестве аргументов не только без их проверки по объективным источникам, но даже без учета их прагматической заданности. Общим правилом является использование вторичных и третичных данных, цитирование по цитированию из «вторых и третьих рук».

Отдельные молодые интеллектуалы, привносящие в старые меха новое вино западных исследований религии и тем способствующие процессам международной научной интеграции (участие в международных научных проектах, иностранные стажировки), использующие современную методологию и концептуализацию, пока не определяют развития дискурсивного пространства отечественного религиоведения.

В свете сказанного можно попытаться определить первоочередные задачи отечественного религиоведения.

1. Повсеместно в научном дискурсе придерживаться требований точного употребления терминов, избегать всякой небрежности в терминопотреблении.

2. Разработать принципы источниковедческого анализа, учитывающие специфику религиоведческих источников (при этом копирование исторического и лингвистического источниковедческого анализа невозможно и нежелательно в принципе).

3. Критично подходить к использованию описательного метода, по возможности выходить на уровень концептуальных обобщений.

4. Полагаю полезным также при анализе современного религиоведения для начала ограничиться двухуровневой классификацией: «теоретическое религиоведение» и основанное на его выводах и положениях «прикладное религиоведение».

Вероятно, применительно к современному состоянию отечественного религиоведения еще преждевременно выделять в качестве самостоятельных направлений «юридическое религиоведение», «правозащитное», «политическое» etc, т. е. усложнять его внутреннюю структуру. В условиях рыхлости и неопределенности границ религиоведения теоретического (фундаментального) такая многочастная классификация не будет способствовать отграничению религиоведения научного от иных форм «дискурса о религии» и угрожает принесению в религиоведение идеологических (ненаучных) сентенций различной направленности. Насколько все это удастся сделать – покажет будущее.

#### Список литературы

1. Бешукова Ф. В. Проблемное поле постмодернистского литературоведения // Вестн. Адыгейского гос. ун-та. – 2006. – № 4. – С. 160–163.

2. Головушкин Д. А. Проблемы актуализации и концептуализации курса «Православная культура» в современной российской системе высшего профессионального образования // *Universum: Вестн. Герценов. ун-та.* – 2013. – № 2. – С. 110–117.

3. Григоренко А. Ю. Постмодернистская теология религии и современное религиоведение // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2014. – Т. 15. – № 4. – С. 195–199.

4. Исторический материализм / А. Д. Макаров, Г. В. Теряева, Е. Н. Чеснокова (ред.). – М.: Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1963. – 350 с.

5. Лушникова Г. И., Медведева Е. В. Дискурсивное пространство фэнтези (на материале А. Нортон) // *Современные проблемы науки и образования.* – 2013. – № 6. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=11573> (дата обращения: 31.01.2016).

6. Плотникова С. Н. Дискурсивное пространство: к проблеме определения понятия // *Науч.-пед. журн. Восточной Сибири Magister Dixit.* – 2011. – № 2. – С. 152–158.

- 
7. Прилуцкий А. М. Термин «религия» в научной и научно-методической литературе // *Univsum: Вестн. Герценов. ун-та.* – 2013. – № 2. – С. 87–92.
  8. Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // *Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия.* – 2009. – № 1. (янв.–февр.). – С. 90–106.
  9. Смирнов М. Ю. Два тезиса о российском религиоведении // *Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies.* – М., 2015. – № 1 (11). – С. 161–166.
  10. Среда научная // *Рос. социолог. энцикл.* / под ред. акад. Г. В. Осипова. – М.: 1998.
  11. Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 290 с.
  12. Швечиков А. Н. Религия как предмет научного познания. – СПб.: СПГУДТ, 2008. – 357 с.
  13. Щипков В. А. Трансформация дискурса пространства: от традиционного общества к эпохе постмодерна // *Вестн. МГИМО ун-та.* – 2015. – № 3 (42). – С. 76–84.
  14. Юрасов И. А., Юрасова О. Н. Религиозная компетенция. Концептуализация понятия // *Интеграция образования.* – 2011. – № 2. – С. 52–57.

### **Теология в земных реалиях**

В статье рассмотрена теология в качестве научной дисциплины. Автор показывает, что теология не может иметь статуса науки, отмечая при этом, что наука и теология являются равноценными способами познания действительности, каждый из которых важен для общества и отдельного человека, но в то же время ни один из них не может заменять собой другого. Особое внимание автор уделяет вопросам соотношения теологии и религиоведения. В результате анализа автор приходит к выводу, что надделение теологии статусом науки не только некорректно, но и профанирует последнюю, в чем не должны быть заинтересованы в первую очередь теологи.

The article is devoted to theology as an academic discipline. The author shows that theology cannot have the status of science, noting that science and theology are equivalent ways of understanding reality equally relevant for society and the individual; nevertheless, none of them can replace the other. Particular attention is paid to issues of theology and religious relations, the author concluding that granting theology the status of science is not only incorrect, but also degrading the latter, which is against the theologians interests.

**Ключевые слова:** теология, религиоведение, наука, догматика, конфессионализм, мировоззрение, религиозная вера.

**Key words:** theology, religious studies, science, dogma, confessionalism, outlook, faith.

В религиоведческом сообществе мнения о том, является ли теология наукой, разделились. Кто-то из религиоведов занимает мягкую позицию, строя ее на том, что раз теологи хотят считаться учеными, и их поддержало в этом государство, то пусть считаются, только религиоведов пусть не трогают и на «чужую территорию» не «влезают». Другие, в том числе и автор этих строк, придерживаются более жесткой точки зрения, исходя из того, что теология не является научной дисциплиной, и придание ей статуса науки носит некий искусственный характер, ибо обусловлено не внутренним развитием теологического учения, а некоторыми внешними, так сказать, привходящими факторами. Более того, надделение теологии статусом науки, по существу, больше вредит, чем помогает самой теологии.

Сегодня теология уже внесена в перечень научных дисциплин, стала преподаваться в светских (государственных и негосударственных) вузах на всех трех ступенях высшего образования – в бакалавриате, магистратуре и аспирантуре. В настоящее время актуальной является проблема создания Диссертационных советов по теологии для защиты диссертаций в соответствии с паспортом специальности «Теология» с получением диссертантами (соискателями) диплома государственного образца. Последняя задача, на мой взгляд, может быть решена только в том случае, если ВАК разрешит имеющим церковные дипломы кандидата и доктора богословия (теологии), подписанные Патриархом Московским и всея Руси, получить аналогичные документы государственного образца за подписями президента ВАК и ученого секретаря ВАК. И что-то мне подсказывает, что такая своего рода нострификация в сложившейся ситуации вполне реальна, хотя, на мой взгляд, она нанесет ущерб и представлениям о российской науке и самой этой науке.

Помимо прочих, здесь возникает вполне прагматический вопрос о востребованности специалистов-теологов в различных сферах жизни общества и государства. Где в реальности сфера их применения? Ясно, что на церковной службе находятся выпускники духовных учебных заведений – семинарий и академий. Видимо, по этой причине в России исторически получило развитие именно пастырское, т. е. по существу практическое богословие – литургика, гомилетика, катехетика. Это связано с тем, что «кадры» готовились для служения в приходах и благочиниях. Основное же апологетическое богословие (т. е. сама теоретическая его часть) в российской традиции особого развития не получило.

Можно предположить, что сторонники теологии как научной специальности хотят заполнить этот вакуум. Но мне видится, что для этого совершенно необязательно именовать теологию наукой, тем самым, строго говоря, профанируя ее, низводя до уровня той формы познания, которая «обслуживает» земные интересы человека и получила развитие в тот исторический момент, когда теоцентричная картина мира сменилась антропоцентричной. В этом смысле нелишне напомнить один из новозаветных призывов: «...Итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21).

Действительно, наука, философия, искусство, религия и ее рефлексия – теология – являются разными, но равноценными способами познания действительности, каждый из которых важен для общества и отдельного человека, но в то же время ни один из них не может за-

менить собой другого. Религии являются формами трансцендирования человека, т. е. выхода его за посясторонние пределы, за ограниченность собственного бытия. Поэтому несколько удивляет столь настойчивое стремление теологов именовать свое учение «наукой» и преподавать его в светских учебных заведениях.

Согласно действующему законодательству Российской Федерации, религиозным организациям гарантировано законом право формировать собственные образовательные системы. Таковые есть – это ряд Духовных академий и семинарий, определенное количество приходских школ, конфессиональные университеты. Однако создавать и содержать такие образовательные учреждения, согласно законодательству, религиозные организации должны на свои средства, т. е. обеспечивать весь учебный процесс, выплачивать преподавателям заработную плату и надбавки за «ученую степень». Но зачем, с точки зрения прагматика, тратить усилия и деньги на все это, если можно получить их от государства? Тем более что оно не против профанации теологии, даже если и кажется, что профанируется наука. Видимо, в пылу дискуссий и стремления к земным обретениям позабылись слова основателя христианства: «Царство Мое не от мира сего... ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:36). «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17).

Богословие, разные направления которого имеют свои давние традиции, благодаря этой искусственной инициативе откровенно обмирщается и переводится в профанную сферу, что выглядит для него участью откровенно незаслуженной. Убеждена, что смешение «теологии» и «науки» какой-либо пользы, как и любая подобная манифестация, никому и ничего не принесет. В первую очередь самим религиозным объединениям, отделенным от государства по Конституции Российской Федерации, но постоянно в силу совершенно невнятных и необъяснимых с религиозной, теологической точки зрения причин стремящихся к слиянию с ним.

Это тем более странно, что никто не утверждает, что наука – это хорошо, а теология – плохо, или государство – хорошо, а церковь – плохо. То есть в дискуссиях на эту тему отсутствуют оценочные суждения. Каждый из институтов сам по себе и ценен, и самоценен, просто речь идет о совершенно разных сферах бытия и познания. Зачем одному пытаться занять место другого – понятным не представляется. Исторический опыт – наглядный пример того, к чему это неизбежно приводило отдельные нации и культуры.

Как отмечает заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета профессор К. М. Антонов:

«теология, даже получив государственное признание, остается церковной наукой в том смысле, что именно Церковь является основным заказчиком, предметом и местом проведения теологических исследований, хотя в сферу познавательного интереса теологии могут входить любые реалии культурной и общественной жизни» Далее автор справедливо указывает на трудности, которые ожидают теологию, стремящуюся стать наукой: «Не изменяя своей природе, богословие должно принимать формальные правила игры существующего научного сообщества, т. е. наличный уровень строгости методических требований, обуславливающих общезначимость и достоверность получаемых результатов. Оно не может игнорировать логику становления современной научной и философской мысли, ее методологический инструментарий. Стремление добиться признания научного сообщества – не столько официального признания, сколько неформального – ставит перед богословием задачу осмысления принципа академической свободы исследования и дискуссии, осознания проблематичности и принципиальной незавершенности как существенных черт научного знания. Существенной проблемой может стать идеологизация догматического содержания веры, искусственное закрепление в сознании если не самих ученых-богословов, то их аудитории, набора штампов, касающихся как внешних, так и ключевых внутренних вопросов богословской науки: соотношения веры и разума, содержания таких ключевых понятий, как “вера”, “Откровение”, “догмат”. Внутри себя самого теологическое сообщество должно разработать и последовательно применять процедуры различения свидетельства и научного исследования, идеологемы и результата научного анализа и т. п.» [1, с. 81].

Как видим, стоящие перед теологией задачи весьма сложны и многообразны. Вопрос в том, выполнимы ли они?

Скорее всего и К. М. Антонов понимает сложность и проблематичность нахождения теологии в научном статусе, поэтому свое исследование он завершает весьма радикальным выводом о том, что:

«подтвердить свою научность теология может, решившись на перепроверку своих оснований, выявление и переоценку всех наслоений и напластований “само собой разумеющегося”. Это же самое даст ей возможность быть адекватным выражением церковной веры, выражающей Слово Божие, обращенное к человечеству в целом и способное придать универсальный смысл его существованию, деятельности, творчеству и познанию» [1, с. 81].

Таким образом, мы приходим к Божественному Слову, способному придать некий универсальный смысл человеческому существованию, познанию и т. д., выражению церковной веры. Согласно с этим полностью. Но причем здесь наука, даже с учетом специфичности предметного поля теологии?

Необходимо отметить, что в науке имеет место динамика, развитие, возможность пересмотра и дополнения устоявшихся положений. В естественных и точных науках при получении нового знания (как правило, эмпирическим путем, системой расчетов и т. д.) пересмотр устоявшихся позиций возможен всегда. Сложнее обстоит дело с социально-гуманитарными науками, где, например, одно из философских направлений может рассматриваться как единственно верная методология, исходя из которой выстраивается вся концепция исследования. Вместе с тем, преодолев идеологическую «надстройку», в «сухом остатке» мы обнаруживаем научную конструкцию/модель, в основе которой лежит дедукция (индукция, на мой взгляд, все-таки в большей мере свойственна либо знаниям, еще не сформировавшимся в науку, либо практическим и прикладным областям).

Более того, приступая к изысканиям в сфере социально-гуманитарных наук, специалист должен следовать принципу «методологического агностицизма», выдвинутому Максом Вебером. Применительно к теологии, по существу, он должен совершить процедуру «исключения трансцендентного». Возможно ли исключить трансцендентное непосредственно в учении об этом трансцендентном? Вопрос риторический, ответ на него очевиден.

Можно ли говорить об «ортодоксальности» науки? Полагаю, что к науке этот термин неприменим. Это лишь аллюзия или реинтерпретация гносеологии и праксеологии. В естественных и точных науках она, по понятным причинам, отсутствует, ибо при получении нового знания эмпирическим путем всегда возможен пересмотр устоявшихся («ортодоксальных») позиций.

В религиозной сфере «ортодоксальность» – это догматизация и догматизм. В науке «ортодоксальность» – это ее доказательность. «Ортодоксальны» ли законы Ньютона? Безусловно. Возможно ли их дополнить, либо они неизменны, как религиозные догматы? Да, возможно. Что и произошло на рубеже XIX–XX вв., когда без отмены ньютоновской механики она была существенно дополнена квантовой механикой и наши знания расширились.

Возможно ли дополнить Никео-Царьградский Символ веры? Возможно ли «догматическое развитие»? Нет, невозможно. Об этом неоднократно говорилось, в том числе на религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге (1901–1903), когда одно из заседаний было посвящено этому вопросу. Церковь тогда прямо ответила либеральной религиозной интеллигенции, что это невозможно. Как пример: вспомним, к чему привело добавление католиками формулы «filioque».

Конфессиональность (в том числе в теологии) – это самоосознание внутри конфессии, не только в смысле номинальной или реальной принадлежности к ней, но и в аспекте отношения к внешнему для данной конфессии миру и к внутреннему бытию самой конфессии. Ключевым моментом здесь является вполне логичное восприятие истинности своего вероучения, культовой практики и т. д. собственной конфессии и ложности или, в крайней случае, «терпимости» всех остальных. В данном случае «работают» и личная самоидентификация человека с определенным религиозным направлением, и, безусловно, объективные факторы, позволяющие его к этой конфессии отнести: его высказывания, соответствие определенной морали, поступки.

Теология всегда конфессиональна. Что такое «внеконфессиональная теология»? Мне видится, что нет «теологии» вообще – есть католическая, протестантская и другие теологии, которые стараются вместить в себя различные аспекты (так называемые теологии родительного падежа). Если же говорить об индивидуальной (внеконфессиональной) религиозности, то ясно, что у таких людей имеются собственные представления о Боге. Но причем здесь «теология»? Это, скорее, некий личный, строго индивидуальный религиозный опыт, ощущение сакрального.

Теология – общее понятие, называющее некий класс предметов; как «дерево», именуемое елью, сосной, осиной, т. е. конкретными деревьями. «Дерева» же вообще, по существу, нет, за этим словом всегда стоят конкретные деревья с их собственными названиями. Это только предметная область.

Очевидно, что рассуждая о теологии, в данном случае мы подразумеваем теологию христианскую, ибо, строго говоря, это сугубо христианский термин. Говоря о христианской теологии и помня о делении христианства, по крайней мере, на четыре основные ветви – православие, католицизм, протестантизм, ориентальные христианские церкви, каждая из которых дробится еще на множество направлений, – мы встаем перед вопросом, о какой конфессиональной теологии конкретно идет речь? «Теологии вообще», как мы выяснили, не существует. Зато есть ряд конкретных представлений отдельных конфессий о Боге, учений о Боге, выработанных в той или иной христианской конфессии.

Повторюсь, конфессионализм подразумевает определенный мировоззренческий выбор, незыблемую позицию, ограниченную рамками отдельного конфессионального мировосприятия. Справедливо предположить, что истинность или ложность выводов теологического

исследования неизбежно определяется тем, насколько оно согласуется с вероучительно-догматическими основами.

Любая теология, как известно, это учение о Боге и его самообнаружении в мире. Объект в данном случае не может быть ни верифицируемым, ни фальсифицируемым (а это, как известно, одни из важнейших признаков научности). По определению самих же теологов, этот объект (Бог) непознаваем. Поэтому как можно рассуждать о познании заведомо непознаваемого объекта научными методами, требующими очевидных результатов? Обнаружение Бога – это сугубо субъективная процедура, которая возможна лишь в рамках личного религиозного опыта верующего человека либо группового опыта членов религиозного сообщества. При этом «обнаружение» для верующих вероятно только в случае Божественного самообнаружения, ни в каком ином случае этого не произойдет.

Вместе с тем важно рассмотреть еще и аспект аксиоматизации в теологии и науке. Аксиомы приняты и в научных исследованиях, в особенности в точных науках. Но в отличие от теологии, аксиомы в науке как положения, принятые без доказательств (например, в математике), носят локальный, я бы сказала «технический», характер, являясь лишь элементами научных теорий. Объект же изучения в науке не аксиоматичен. Кстати, в науке возможна и обратная процедура – де-аксиоматизация.

Если говорить о теологии, то она принимает само существование объекта своего изучения исключительно в качестве аксиомы, которой в данном случае является Бог – не некий локальный аспект теории, а непосредственный объект, на изучение которого, собственно, и направлена теология. Исходя из аксиоматизации объекта в целом, естественно устанавливать аксиомы и более локального характера. Поэтому не менее естественно, что в случае теологии де-аксиоматизация невозможна в принципе, так как в противном случае она отменяла бы само существование теологии как таковой.

Основной постулат о существовании Бога в том, что он либо должен быть принят на веру, либо рассматриваться как гипотеза, выстроенная на некой аксиоме. Гипотезу о Боге невозможно ни опровергнуть (и исключить из науки как ложную), ни доказать (превратив в концепцию). С этой проблемой столкнулись ещё раннехристианские теологи. В попытках обоснования христианства они пытались объяснить непонятное в христианской догматике через понятное, а иррациональное и по существу необъяснимое логически – рациональным путем.

В отличие от теологии, объектом религиоведения является религия, а предметом – различные стороны проявления религии в жизни

общества и отдельного человека. Однако достаточно взглянуть на паспорт специальности «Теология», чтобы увидеть что в нем содержатся далеко не теологические аспекты [4]. Так, в формуле специальности, наряду со специфичным для теологии раскрытием ее содержания и основных разделов и источников теологического учения, находятся сугубо религиоведческие «основы вероучения и религиозных обрядов, исторические формы и практическая деятельность религиозной организации, ее религиозное служение, религиозное культурное наследие в различных контекстах». И далее: «Теологическое исследование направлено на выявление, анализ и интерпретацию значимых аспектов религиозной жизни и их соотнесение с нормами конкретной религиозной традиции. Важной областью предметного поля специальности "Теология" является изучение истории и современного состояния отношения религиозной организации к другим конфессиональным учениям и организациям, а также к государству и обществу». Все это, как нетрудно заметить, подлежит научному познанию и является сферой науки – религиоведения.

Вместе с тем ясно, что в направлении «Теология» может быть задана группа специальностей, т. е. «поднаправлений», как это существует в других отраслях, и в нее может быть включен более широкий контент, в том числе, конечно, и история собственной (теологической) мысли и церковность, и способы собственного существования и развития. Но важно, что все это теологией может рассматриваться лишь в рамках теоцентричной картины мира. Наука же, решая «земные» задачи, получила импульс и широкое развитие именно после смены парадигм, т. е. в рассмотрении вещей и явлений в рамках антропоцентричной картины мира.

Известно, что религиоведение (т. е. наука о религии) как отдельная научная дисциплина сформировалась во второй половине XIX в. в Западной Европе на стыке ряда гуманитарных дисциплин – филологии, философии, истории, социологии, психологии, этнологии, антропологии, фольклористики, востоковедения и др. Из этих дисциплин наука о религии заимствовала во многом и общие для них методы исследования. Специфика религиоведения в том, что оно формировалось вокруг объекта и предмета своего изучения, т. е. религии, а не вокруг методологии, которая не имела самодовлеющей ценности и была лишь инструментом исследования.

Несмотря на то, что богословы представляют теологию «наукой», специфические для теологии вопросы – вопрос о существовании Бога и вопрос об истинности Откровения – научными методами, понятно, не исследуются.

Об элементах веры в процессе познания существует немало суждений, в том числе спекулятивных. Конечно, и в науке вера играет определенную роль, но это не религиозная вера. Например, это может быть вера как некое прозрение правильности определенных допущений при выдвижении научных гипотез, которые еще не доказаны окончательно рациональным или экспериментальным путем и существуют лишь на уровне уверенных предположений. С позиции науки такие предположения нуждаются еще и в доказательстве или опровержении. Только эмпирическое или теоретическое подтверждение таких гипотез превращает их в научную концепцию.

Разница между научными постулатами и религиозными догматами принципиальна. Она состоит, помимо прочего, в разнице между верой вообще и религиозной верой, в частности. В английском языке для разделения этих понятий существуют даже два термина – *belief* (вера вообще) и *faith* (религиозная вера), где последняя обладает своей исключительной спецификой. Религиозная вера – это в первую очередь вера в реальное существование сверхъестественного. В науке такой веры нет, так как допущение произвольного вмешательства каких-либо неопределенных сил или существ в естественный порядок вещей делало бы науку, на основы которой опирается вся современная цивилизация, бессмысленной. Вера в существование трансцендентного Бога, который по определению выходит за рамки человеческого разума, недоказуема и может оставаться только «верой религиозной».

Вместе с тем некоторые ученые в России полагают, что ряд методов в научном религиоведении и конфессиональном изучении религии может совпадать. На мой взгляд, такой подход, как и сам термин «конфессиональное религиоведение», является некорректным, представляя собой заблуждение или профанацию. Попытаюсь это обосновать.

По моему мнению, конфессионального религиоведения нет и не может быть, так как под термином «религиоведение» в России и западных странах понимается объективное, неангажированное, внеконфессиональное, беспристрастное научное изучение религии. Соответственно, религиоведение определяется в странах, где оно возникло как *Science of Religion*, *Study of Religion* (англ.), *Religionswissenschaft*, *Religionskunde* (нем.), *La Science de Religion* (фр.) и др. [5]

Если обратиться к основополагающему отечественному учебнику для студентов вузов «Основы религиоведения» под редакцией заведующего кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, доктора философских наук, профессора

И. Н. Яблокова, выдержавшему ряд изданий, то в нем можно увидеть базовые принципы изложения религиоведения для студентов, а по существу – всего научного религиоведения, которые формулируются абсолютно корректно.

«Исходный принцип – строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета. Не приняты абстрактные стереотипы, согласно которым "темная" и "светлая" краски заранее предназначаются для живописания явлений религии или свободомыслия. Излагаются научно обоснованные положения, прочно установленные факты; используются результаты, полученные в мировом религиоведении, философии. Подбор и расстановка теоретического и фактического материала осуществляются с намерением как можно более точно воспроизвести историю, чтобы в ней искусственно не образовывались пустоты и "белые» пятна"» [3, с. 10].

Зададимся вопросом: возможен ли подобный подход в апологетическом курсе, например, истории религии? Будут ли отличия при изложении одних и тех же фактов, касающихся крещения Руси, раскола Русской церкви, возникновения старообрядчества или созыва Поместного собора в 1918 г. с научных позиций религиоведа, преподающего в светском вузе, от вариантов их трактовки преподавателем православной Духовной академии, католического колледжа или старообрядческой семинарии? Безусловно будут. Объективистски ориентированный ученый будет излагать и анализировать конкретные и установленные исторические факты, сопоставлять процессы, происходящие в одной конфессии, с процессами в другой и т. д. оценочно нейтрально. Богословы православной Духовной академии, а равно католики или старообрядцы заведомо не смогут придерживаться такого принципа в силу конфессиональных «условностей». Курс истории любой конфессии в духовных учебных заведениях, как и большинство других дисциплин, носит апологетический характер и исходит из абсолютной истинности и правдивости версии лишь собственной религии, тогда как все остальные версии видятся в разной мере заблуждениями.

О конфессиональном (православном, мусульманском, католическом, буддийском, иудейском, протестантском и пр.) религиоведении говорить столь же абсурдно, как, например, об «англиканской физике», «католической химии», «исламской медицине» или «буддийской математике». Только в сугубо внеконфессиональном, светском аспекте независимо от личного вероисповедного выбора ученого, глубины его религиозной веры или неверия, приступая к научным исследованиям, он «заключает трансцендентное в скобки», отделяя свое личное, субъективное мировосприятие от объективных фактов.

Никакой критики не выдерживает и аргумент о совпадении отдельных методов исследования в науке и теологии. Обычно он заключается в ссылке на работу с источниками. Однако и здесь возникает резонный вопрос: одинаковы ли подходы к таким ключевым источникам, как, например, Библия или Коран у светского религиоведа и представителя той конфессии, для которой данный источник является книгой, «продиктованной Богом» и, следовательно, не подлежащей какому-либо критическому анализу с позиции разума? Разумеется, эти подходы будут принципиально разными – разными окажутся и выводы, сделанные по прочтении текста.

Подобным же образом ненаучными выглядят и объяснения тех или иных событий истории и современности Божественным промыслом, что вполне удовлетворит теологов, но окажется абсолютно недосягаемым для представителей науки – как верующих, так и неверующих. Строго говоря, сверхъестественным вмешательством можно объяснять все что угодно. Однако подтвердить ни одно из таких объяснений нельзя.

Таким образом, разум подсказывает, что теология (богословие) как учение о Боге не может быть причислена к ряду научных направлений и дисциплин и восприниматься наукой, так как у нее свое «поле применения». Отсюда следует, что теология заведомо не способна заменить собою научное религиоведение, задачей которого является объективное и беспристрастное исследование религии как социокультурного феномена и отдельных конкретных религий в их историческом развитии и современном состоянии.

#### Список литературы

1. Антонов К. М. Теология как научная специальность // *Вопр. философии.* – 2012. – № 6. – С. 73–84.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд-во Моск. патриархии, 1976.
3. Основы религиоведения / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1998.
4. Паспорт специальности «Теология». [Электронный ресурс]. – URL: <http://phdru.com/abitura/teology/> (дата обращения: 15.01.2016).
5. Элбакян Е. С. И снова о теологии... // *Религиоведческий журн.* [Электронный ресурс]. – URL: [http://1.facebook.com/1/ZAQEr-EgwAQEOkE00FAxcbVTasRNbtyGMMYjJRu84I3xh\\_g/religjourn.ru/stat-i/post-229/](http://1.facebook.com/1/ZAQEr-EgwAQEOkE00FAxcbVTasRNbtyGMMYjJRu84I3xh_g/religjourn.ru/stat-i/post-229/) (дата обращения: 17.10.2015).

*Е. М. Мирошникова*

### **Теология в системе религиозного образования в ФРГ**

Будучи составной частью общего глобального процесса, религиозное образование обладает рядом специфических особенностей. Международный опыт в области религиозного образования в целом и теологии в государственных университетах является очень важным феноменом. Теология в немецких университетах – часть государственно-церковного права в рамках кооперационной модели государственно-церковных отношений. Ее основные принципы: нейтралитет, паритет, толерантность. Актуальной проблемой в последнее время стала исламская теология.

Ситуация в России также непростая. Курс ОРКиСЭ, преподаваемый теперь в государственной школе, представляет собой соединение два в одном, т. е. микс конфессиональной и неконфессиональной модели религиозного образования. Необходимость религиозного образования не вызывает сомнений. Правовое регулирование кооперации между государством и религиозными организациями должно стать во главу угла государственной политики в области религиозного образования в целом и теологии в государственных вузах.

Being an integral part of the general globalization process, religious education has some peculiarities. International experience in the field of religious education in general, and theology in state universities is very important. Theology in German universities is a part of the State-Church Law in the framework of the cooperation model of State-Church relations. Its main principles include neutrality, parity, and tolerance. Islamic theology has recently become an urgent problem in state universities.

The situation in modern Russia is also complicated. The “Foundations of Religious Cultures and Secular Ethics”, which is now being taught in the fourth grade of general education schools, is a mix of confessional and non-confessional models (“two in one”) of religious education. The necessity of religious education is beyond any doubt. The legal regulation of the cooperation between state and religious organizations should become the milestone of the state policy concerning religious education, as well as of theology in state universities.

**Ключевые слова:** религиозное образование, свобода совести, кооперационная модель государственно-церковных отношений, государственно-церковное право в Германии, статус факультета, католические теологические факультеты, евангелические теологические факультеты, исламская теология, государственно-церковные договоры.

**Key words:** religious education, freedom of conscience, the cooperation model of state-church relations, state-church Law in Germany, the status of the Faculty, Catholic theological departments, Evangelical theological departments, Islamic theology, state-church covenants.

Очередной всплеск интереса к проблеме религиозного образования в России, несомненно, вызван двумя важными событиями: решением ВАК о признании теологии научной дисциплиной и предложением, прозвучавшем на XXIV Рождественских чтениях, о введении ОРКиСЭ с 5 по 9 класс средней школы как обязательного предмета. Укрепление религиозного образования в нашей стране в контексте новой 25-летней истории правового обеспечения свободы совести – закономерный процесс. Но важно понять, в каком направлении этот процесс движется, какая собственно модель религиозного образования складывается и каковы перспективы.

Во всей этой обширной тематике хотелось бы сконцентрироваться на анализе имеющегося международного опыта, поскольку уже несколько лет я занимаюсь этими вопросами, а также по причине довольно частых ссылок на зарубежные аналогии при характеристике отечественной ситуации в данной сфере, особенно в государственной системе образования.

Сразу хочу коротко выделить суть основных используемых понятий. Вслед за Толедскими принципами я понимаю под термином «религиозное образование» передачу знаний о религии, но не индоктринацию в какое-то определенное вероисповедание. Я использую термин «государственно-церковные отношения», а не «государственно-конфессиональные», поскольку первый отражает существо институционального подхода. Разумеется, я разделяю мнение о том, что в религиях за пределами христианства нет понятия церкви. Но в контексте государственно-церковных отношений мы говорим об институциональном аспекте деятельности той или иной религии, и слово «церковь» употребляется в институциональном значении как синоним понятия «религиозная организация». За рубежом, например в ФРГ и в США, хорошо известны специфические особенности ислама и иудаизма, но существует консенсус в отношении термина «государственно-церковные отношения» (*Staat-Kirche Verhaeltnisse*; *Church-State Relations*). И всем понятно, о чем идет речь. Другое дело, что именно стоит на первом месте в этом сочетании: «государственно-церковные» или «церковно-государственные» отношения. Примечательно, что в последнее время у нас замечен интерес именно к выражению «церковно-государственные». Это вполне закономерно, если свою позицию выражает религиозная организация. С теологической точки зрения для церкви особенно важно, что она, руководствуясь своим внутренним уставом и правилами, проявляет себя во внешнем мире как организация, имеющая не только права, но и обязанности. С точек зрения политической и социально-экономической

для религиозной организации в этом случае на первое место выходят юридические обязанности, а не теологические. Стало быть, во главу угла ставится государственный правопорядок. Поскольку правовой суверенитет – это прерогатива государства, постольку, на мой взгляд, правильнее выражение «государственно-церковные отношения».

В 2013 г. вышла в свет книга *The Routledge International Handbook of Religious Education* [4]. Уникальность этого издания, получившего название международной энциклопедии, заключается в том, что впервые проблема религии и образования рассматривается на мировом уровне. В книге представлены очерки о 50 национальных и трех региональных (Азия, Европа, Латинская Америка) системах, а также самый полный библиографический указатель по данной теме. Составители не пытались охватить все страны в силу технических и издательских причин, но представили палитру моделей как религиозного образования, так и государственной политики по религиозному образованию. В результате удалось осветить все современные основные подходы в этой сфере, с особым акцентом на религиозное образование в государственных школах. Анализ мирового опыта в области религиозного образования позволяет выделить две основные тенденции: за и против религиозного образования.

Сторонники религиозного образования считают его необходимым, поскольку все меньшее количество детей может ознакомиться с теми или иными аспектами религиозной культуры в секулярном обществе; в связи с возможными угрозами со стороны «сект» и различного рода религиозных экстремистов в интересах собственной безопасности молодые люди должны иметь соответствующие знания, чтобы не попасть по наивности в сети опасных организаций; знания о религиях необходимы для лучшего понимания памятников мировой культуры; знание об убеждениях, жизненных принципах, ценностях, религиозных праздниках других людей способствовало бы согласованию и урегулированию конфликтов между этническими и социальными группами. Противники религиозного образования обосновывают свою позицию тем, что все меньше желающих посещать религиозные занятия, что существует риск косвенного прозелитизма; религиозное образование может усугубить проблемы этнической и религиозной самоидентификации в учебных заведениях; равнодушные к вопросам веры учащиеся оказываются в дискриминационном положении.

Существуют три основных подхода к религиозному образованию [4, р. 100–101]. Во-первых, есть страны, где обучение религии в государственных учебных заведениях не разрешено. Например, в Японии,

Китае, США, Канаде, Уругвае. Наиболее яркий пример – Франция. Обращения к религии – составная часть обучения по таким предметам, как история, география, язык, искусство, философия, и осуществляется оно учителями, преподающими соответствующие предметы. Проблема религиозного образования решается посредством сети частных конфессиональных школ, высшие учебные заведения вправе включать занятия по религиозному образованию факультативно и на добровольной основе.

Во-вторых, есть страны, где религиозное образование разрешено. При этом реализуются две основные модели: неконфессиональная и конфессиональная. Неконфессиональная модель имеет место, например, в Великобритании, Эстонии, Словении, Норвегии. Она предполагает передачу знаний о различных религиях, включая и изучение нерелигиозных воззрений, что способствует выбору школьниками собственного мировоззрения.

Наконец, есть страны, где разрешено конфессиональное религиозное образование, т. е. передача знаний об определенной религии, это: Германия, Греция, Польша, Бельгия, Испания, Италия, Пакистан, Бангладеш. Конфессиональная модель основана на знаниях о какой-то одной религиозной традиции согласно соответствующим правовым нормам. Вместе с тем школьники имеют право на освобождение от религиозных занятий или выбор альтернативного курса (этика, философия).

Разумеется, эти модели представляют своего рода веберовские «идеальные типы». В конкретной стране они имеют специфическое выражение, в том числе в зависимости от социально-политических и культурных особенностей. Но в современном мире четко прослеживается сдвиг в сторону неконфессиональной модели.

Основные проблемы конфессиональной модели религиозного образования можно свести к таким, как: 1) обязательность, даже при наличии альтернативы; 2) отбор преподавателей при наличии разрешения соответствующей религиозной организации; 3) гарантия прав родителей из религиозных меньшинств.

Я достаточно подробно исследовала модель государственно-церковных отношений и религиозного образования в Германии [1, с. 152–164]. Государственная политика ФРГ в области свободы совести определяется нормами государственно-церковного права (*Staatskirchenrecht*), которое в контексте конституционного права регулирует отношения между государством и церковью на основе норм публичного права: придание религиозным организациям особого статуса субъекта публичного права, взимание церковного налога, препо-

давание религиозных знаний как обязательного предмета в государственных школах, государственное содействие деятельности теологических факультетов, различные формы совместной деятельности государства и религиозных организаций в области социальной поддержки населения. Для того чтобы понять специфику роли и места теологии в университетах ФРГ, необходимо коротко сказать о правовом базисе государственной политики Германии в образовательной сфере.

В Германии реализуется кооперационная модель государственно-церковных отношений. В Конституции ФРГ (ст. 140) сказано, что не существует государственной церкви. В то же время отсутствуют слова об отделении церкви от государства. Тем самым гарантируется сотрудничество между государством и религиозными организациями со статусом ассоциации публичного права, в том числе и в сфере образования, на основах принципов мировоззренческого нейтралитета, паритета и толерантности.

Религиозные знания являются обязательным предметом в государственной школе. В Германии действует продуманная и четко отлаженная система религиозного образования, где уровень школьный и вузовский теснейшим образом взаимосвязаны. Конституционная гарантия религиозных знаний как обязательного предмета предполагает наличие образовательных учреждений по подготовке соответствующих кадров. В связи с этим развита сеть кафедр по религиозной педагогике в высших педагогических школах. Соответствующее образование получают студенты теологических факультетов университетов. Представители религиозных организаций в этих учебных заведениях являются членами экзаменационных комиссий.

Теперь важнейший вопрос о финансировании. Когда говорят, что государство платит учителям, преподавателям вузов, задействованным в сфере религиозного образования, то или забывают или просто не знают о важнейшем элементе государственно-церковных отношений Германии, а именно о церковном налоге. Это один из налогов, взимаемых государственными финансовыми органами с членов религиозных организаций, являющихся субъектами публичного права, который затем передается соответствующей религиозной организации. Он покрывает 2/3 финансовой потребности церкви в социальных совместных проектах с государством, в том числе и в религиозном образовании. Так что государственное обеспечение теологических факультетов в государственных вузах содержит в себе не только средства от общих для всех граждан налогов, но и из особого церковного налога (8–9 % годового дохода налогоплательщика).

Еще одним свидетельством системности религиозного образования в Германии является практика заключения государственно-церковных договоров, выполняющих роль специальных механизмов регулирования государственно-церковных отношений. Их легитимность признается Конституцией ФРГ. Так, в ст. 140 указывается, что государственные обязательства, закрепленные законом, договором или другими правовыми нормами в отношении религиозных организаций, исполняются в соответствии с земельным законодательством. Основные же положения устанавливаются на федеральном уровне. Статья 123 Конституции ФРГ говорит о том, что договоры, заключенные с государством (заключение которых в настоящее время относится к ведению земельных органов законодательной власти), действуют и продолжают действовать при соблюдении прав договаривающихся сторон до тех пор, пока не будут заключены новые государственные договоры или пока они не будут расторгнуты самими сторонами. Скажем, открытие и функционирование теологических университетов в Германии является результатом серьезной юридической проработки вплоть до его ратификации законодательным собранием земли.

В качестве примера приведу свой перевод с немецкого некоторых статей государственно-церковного договора правительства земли Рейнланд-Пфальц с евангелическими земельными церквами земли Рейнланд-Пфальц [2, с. 204–221].

#### Статья 1

Земля Рейнланд-Пфальц гарантирует законную защиту свободы, права на публичное признание и выражение евангелической веры.

#### Статья 11

(1) Церкви назначают духовное лицо в качестве председателя или члена церковного совета или более высокого должностного лица далее как руководителя или учителя какого-то вида практической подготовки священнослужителей только в том случае, если он:

а) немец в трактовке статьи 116, п.1 Основного закона ФРГ от 23 мая 1949 г.,

б) имеет диплом об окончании немецкого университета;

в) не менее трех лет изучал теологию в немецкой государственной высшей школе.

(2) Если в такой должности состоит не духовное лицо, следует применять пункт 1 а).

(3) При государственном и церковном согласии можно пренебречь положениями п. 1 и 2; особенно может быть признано обучение в другой высшей школе, а не в той, что указано в п. 1в).

(4) О личностях служащих, принятых на работу согласно п. 1,2, сообщается министру по образованию и культурам.

#### Статья 14

(1) Евангелическо-теологический факультет университета Иоганна Гуттенберга в Майнце является основным местом теологических исследований, обучения и научного образования пасторов.

(2) Перед назначением на должность руководителя кафедры церкви имеют право выразить свое мнение относительно указанных предлагаемых кандидатур.

#### Статья 15

(1) Земля заботится о том, чтобы в университете Иоганна Гуттенберга, педагогических высших школах и в специальных учебных заведениях студентам, избравшим обучение евангельской религии, было предложено научное образование, которое они могут содержательно и методически применять в процессе преподавания религиозного занятия.

(2) При назначении ведущих профессоров и доцентов по евангельской теологии в педагогических высших школах и специальных учебных заведениях церкви имеют право на выражение своего мнения.

#### Статья 16

(2) Для преподавания религиозного занятия в школах земли Рейнланд-Пфальц допускаются только те учителя, чьи полномочия подтверждаются церквами, подписавшими договор.

(3) С отменой полномочий оканчивается право на преподавание религиозного занятия.

(4) Порядок обучения и проведения экзаменов по предмету евангелическая религия согласуется с церквами.

(5) В экзамене по евангелической религии может соучаствовать представитель постоянной земельной церкви; земельная церковь приглашается.

#### Статья 17

Церкви имеют право создавать частные школы. Земля их признает и помогает рамках действующих положений законодательства.

#### Статья 20

(2) Церкви имеют право при наличии согласия с государственными властями на просмотр посещение религиозного занятия, в результате которого выводы церковей согласуются с земельными властями.

(3) Для духовных лиц, являющихся церковными служащими, действует на основании их церковной должности государственное разрешение для преподавания религиозного занятия. Для церковно образованных религиозных учителей (катехизаторы), которым их церкви дали право на преподавание религиозного занятия, будет дано государственное разрешение на преподавание религиозного занятия в том случае, если между церквами и земельными властями заключено особое соглашение.

(4) Учебные планы и учебники по религиозному занятию утверждаются при взаимном согласии с постоянной церковью.

Помимо Конституции, отдельных законов и государственно-церковных договоров, в Германии самое серьезное значение придается очень важному изданию, а именно Настольной книге государственно-церковного права ФРГ, в которой глубоко и обстоятельно рассматриваются конкретные вопросы регулирования государственно-церковных отношений. При анализе ситуации относительно теологических факультетов я буду использовать информацию из этого двухтомного издания в своем переводе с немецкого [5, S. 569–596].

Теологические факультеты в соответствии с исторической традицией представлены прежде всего католическим и евангелическим вероисповеданием. Две большие церкви, как их называют в этой стране,

имеют примерно равное количество (по 15 с каждой стороны) теологических факультетов в государственных университетах. Так, например, католические теологические факультеты имеются в университетах Аугсбурга, Бохума, Бонна, Фрайбурга, Майнца, Мюнхена, Мюнстера, Регенсбурга, Тюбингена, Нюрнберга. Помимо этого католическая церковь имеет свой университет в Айхштете (церковное учреждение). Евангелические теологические факультеты функционируют в университетах Бохума, Бонна, Гамбурга, Гейдельберга, Киля, Марбурга, Мюнхена, Мюнстера, Тюбингена и др. В отличие от католической церкви, у лютеран своего университета нет, но есть церковные высшие школы в Берлине и Вуппертале. Помимо этого имеются многочисленные педагогические институты, действующие как в составе университетов, так и самостоятельно.

Теологические факультеты имеют двойственную природу: это и государственное, и церковное заведение. При выборе преподавательского состава религиозные организации имеют серьезное влияние, в частности, со стороны католической церкви – через *missio canonica*; со стороны евангелической церкви – через *vocatio* (это означает «полномочие», «поручение»). Статус теологических факультетов в общем одинаков, но есть в ст. 19 рейхконкордата одно общее для католических теологических факультетов предписание, которое гласит, что государственные факультеты сохраняются согласно конкордатам земель. Так, например, для теологических факультетов в Аугсбурге, Мюнхене, Вюрцбурге действует баварский конкордат 1924 г. и измененный договор от 4 сентября 1974 г. Для евангелических теологических факультетов в Бохуме, Бонне и Мюнстере действителен прусский церковный договор 1931 г., для Марбурга – гессенский церковный договор 1960 г. Только в университетах Гамбурга и Тюбингена нет никаких договорных регулирований.

Все государственные теологические факультеты и высшие школы служат образованию духовных лиц двух больших церквей на основании их вероучения. Предметом исследования университетских теологов является теология, которая занимается церковным провозвестием. Например, евангелические теологические факультеты, несмотря на свой государственный характер, должны быть *membrum ecclesiae* (откуда происходит еще и церковная ответственность их членов). Преподаватели считаются служащими, подчиненными церковному министерству. Вступительные экзамены принимают церковные служащие и, что еще важнее, только при непосредственном участии церквей решаются вопросы о персональном составе препода-

вателей. При этом теологические факультеты полностью сохраняют свой государственный характер.

Католические теологические факультеты и высшие школы еще теснее связаны с церковью. Так, например, в ст. 4 Баварского конкордата 1924 г. (в редакции 1974 г.) сказано, что преподаватели прежде всего должны нести обязательства священнической профессии согласно церковным предписаниям. Их лекции и семинары должны проходить четко в согласии с основными положениями католической церкви. В ст. 19 рейхконкордата утверждается, что католические теологические факультеты существуют в государственных университетах при условии, что их отношения с государством, зафиксированные в конкордатах, и решения в прилагаемых заключительных протоколах должны соответствовать церковным положениям.

Примером таких церковных положений является, скажем, апостольская конституция «*Deus scientiarum Dominus*», на которую есть специальная ссылка в договоре между епископом Майнца и президентом земли Гессен-Пфальц об открытии католического теологического факультета университета Иоганна Гуттенберга в 1946 г. В частности, заслуживает внимание положение о том, что теологический план обучения должен быть согласован с епископом Майнца..

В настоящее время дихотомичный статус теологических факультетов и связанная с этим свобода научной деятельности и высказываний профессорско-преподавательского состава этих факультетов представляет собой серьезную проблему, которая стала особенно заметна после Второго Ватиканского собора, известного глубокой программой модернизации [3].

По сути дела теологические факультеты получают от государства право на автономию, поскольку образование такого факультета теснее связано с церковью, нежели при образовании какого-то другого факультета. Государство относит отношения между факультетами и церковными ведомствами к внутреннему церковному праву. Лишь в случаях персональных решений на факультетах действуют положения государственно-церковного права. При замещении вакантной должности профессора теологии факультет предлагает свои предложения министру образования и культа, который делает свой выбор из представленных кандидатур и перед назначением обращается к епископу, чтобы выяснить нет ли у него обоснованных претензий к избранному кандидату по поводу его веры и образа жизни. Если такие претензии имеются, государство обязано обеспечить административно-правовую позицию преподавателя. Например, предложить другое место работы.

Помимо теологических факультетов существуют теологические кафедры (определенного вероисповедания), чаще всего на основе соглашений между соответствующим диоцезом и государственным университетом. Примечательно, что перед назначением на должность профессора теологической кафедры факультет(!) представляет свои кандидатуры в министерство культа вместе с соглашением с епископом.

В практике католических теологических факультетов есть такое явление, как конкордат-профессор. Это профессор по философии и истории философских факультетов, чьи персональные данные об отношении к католической церкви не поднимаются. Такая практика обоснована положением ст. 3 баварского конкордата в издании 1974 г. относительно философии, общественных наук и педагогики как образовательно-научном блоке в университетах Аугсбурга, Мюнхена, Эрланген-Нюрнберга, Пассау, Регенсбурга.

Современная жизнь вносит серьезнейшие коррективы в классический пример немецкой кооперационной модели государственно-церковных отношений. В контексте разговора о теологических факультетах прежде всего следует указать на исламскую теологию. Комплексная программа исламского теологического образования реализовывалась на базе университета Оснабрюка в 2009 г. при финансовой поддержке Турецкого исламского союза по делам религий (DITIB). За основу составления учебных планов и общей компетенции специальности «исламская теология» были взяты программы факультетов католической и евангелической теологии. Наряду со специфическими исламскими дисциплинами, как, например, фикх и хадис, включены обзорные лекции по христианской теологии, межкультурной коммуникации, педагогике и др. В настоящее время факультеты исламской теологии действуют в государственных университетах Мюнстера, Франкфурта-на-Майне, Оснабрюка. Недавно открылся Центр исламской теологии, созданный на базе двух университетов: в Оснабрюке и в Мюнстере. В первом вузе акцент будет делаться на обучение педагогов, во втором – на подготовку научных кадров. Первая кафедра школьного ислама была создана в университете Мюнстера в 2004 г. Предусмотрены кафедры для 15 профессоров по специальностям «исламская педагогика», «исламская религия» и «исламская теология». На пятилетнюю программу развития подготовки собственных учителей ислама государство выделило 20 миллионов евро. В настоящее время в издательствах ФРГ готовятся учебные пособия для учеников начальных школ и старшекласников. Вузы приступили к подготовке трех тысяч преподавателей ислама<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ислам по науке. В Германии готовят теологов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rg.ru/2012/11/02/germaniya.html>

Четкий и отлаженный механизм кооперационной модели государственно-церковных отношений в Германии вызывает искреннее уважение, и его опыт в области религиозного образования, несомненно, необходим и возможен при определенных условиях для применения в нашей стране. Однако для большего положительного эффекта надо учитывать проблемы, с которыми сталкиваются в современной ФРГ в сфере религиозного образования. Среди них особенно дает себя знать проблема содержания религиозного занятия, необходимость его совершенствования. В частности, в связи с реформами в старших классах гимназий, с увеличением роли дифференцированного обучения и возможностью выбора обязательных предметов обозначилась перспектива потери религиозными дисциплинами статуса обязательного предмета. Большую озабоченность вызывают результаты социологических исследований, показывающих тенденцию отхода от церкви молодых людей, т. е. тех, кто лишь недавно окончил школу с обязательным предметом по религиозному образованию, поиска ими смысла жизни за пределами больших церквей. В восточных землях (бывшая ГДР) только треть населения считает себя христианами.

Сокращение числа прихожан и как следствие закрытие храмов в современной Германии привели к дискуссии о сокращении государственного финансирования теологических факультетов. Современная система образования не может отгородиться от религиозного плюрализма. Стало общепризнанным утверждение о том, что религиозное образование является предварительным условием для защиты свободы религий и убеждений. Я бы здесь сделала существенное добавление: и свободы совести. Религиозное образование помогает студентам понять мир, разнообразие культур и роль религиозного измерения в жизни человека. С моей точки зрения, воспитание толерантности является главной задачей религиозного образования.

Приведенный краткий аналитический обзор немецкого опыта религиозного образования имеет самое непосредственное отношение к российской политике в области религиозного образования. Религиозное образование в России представляет собой сложную проблему в плане его приемлемости и легитимности. Несмотря на то, что факультативное проведение занятий было вполне законным делом, лоббирование религиозного образования в государственных школах, открытие в государственных вузах кафедр теологии за последнее десятилетие привело к отходу от конституционного принципа отделения религиозных объединений от государства. По сути дела реализуются отдельные нормы кооперационной модели государственно-церковных отношений без должного правового обеспечения.

Одной из важнейших проблем является подготовка преподавательского состава. Университетские программы по подготовке религиоведов сокращаются. Хотя именно эти специалисты могут достойно исполнять государственный заказ на религиозное образование в светской школе, в том числе и в высшей. К большому сожалению, выпускникам-религиоведам не находится места и в административных органах власти, что, несомненно, способствовало бы эффективному реагированию на социально-политические вызовы в нашей поликонфессиональной и многонациональной стране. Подмена религиоведения теологией представляется мне также непродуктивным процессом, как и продолжение спора о том, является ли теология наукой.

На базе немецкого опыта видно, что защита диссертаций и признание ученых степеней по теологии происходит непосредственно в университетах. Потому и нет дискуссии, аналогичной нашей по поводу требований ВАК. Но предложения о включении теологии в образовательные программы высшей школы требуют системного решения правового, финансового и организационного аспектов. И, конечно же, – ответов на главные вопросы: как это согласуется с конституционным положением о равенстве религий перед законом, о какой теологии идет речь? Кто и по каким критериям отбора будет преподавать?

Поиск эффективных путей решения назревших проблем в области религиозного образования является одним из наиболее сложных проектов, требующих тщательной правовой проработки, времени и терпения, системного подхода, а не «точечной застройки». Диффамация гуманизма и свободы совести, смещение акцентов, выдергивание отдельных элементов из зарубежного опыта без анализа специфики государственно-церковных отношений способны вызвать негативное отношение в будущем не только к религиозному образованию, но и к религии.

### Список литературы

1. Мирошникова Е. М. Значение немецкого опыта для религиозного образования // Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии: материалы междунар. конф., организованной Русской православной церковью и Московским отделением Фонда им. Конрада Аденауэра (Москва, 24–25 февр. 2010 г.). – М.: Отдел внешних церковных связей Моск. Патриархии, 2011.
2. Модели государственно-церковных отношений в современном мире: хрестоматия / сост. Е. М. Мирошникова. – Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им.Л. Н. Толстого, 2009. – 223 с.

---

3. Steinhauer E. W. Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland // Theologie und Hochschule / Reimund Haas, Stefan Samerski und Eric W. Steinhauer (hrsg) – Köln: Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat; OHG Münster Druck und Bindung; MV-Verlag, 2006. – 395 s.

4. The Routledge International Handbook of Religious Education / edited by Derek H. Davis and Elena Miroshnikova. – MPG Books Group (Great Britain), 2013. – 414 p.

5. Theologischen Fakultäten, Staatliche Pädagogische und Philosophisch-Theologische Hochschulen: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland / Hrsg.von Ernst Friesenkahn und Ulrich Scheuner. 2. Auflage. – Berlin: Duncker Humblot neu bearbeitete, 1995. B. 2. XIV, 1240.

*В. А. Курилов*

**Секуляризация и атеизация в Советском Союзе  
в 60-е и 80-е гг. XX в.**

В статье дан теоретический анализ процесса изменения роли религии в Советском Союзе во второй половине XX в. Автор рассматривает секуляризацию и атеизацию как процессы, тесно взаимосвязанные, но не тождественные. Если секуляризация связана с объективными условиями модернизации социума, то атеизация представляет собой субъективный фактор преодоления религии в советском обществе. В то же время секуляризация и атеизация, находясь в диалектическом единстве, являлись составными частями целостного процесса изменения социальной роли религии.

The article presents theoretical analysis of the process of changing the role of religion in the Soviet Union in the second half of the twentieth century, the author examining secularization and atheization as closely related but not identical processes. While secularism is associated with the objective conditions of the modernization of society, atheization is a subjective factor used for overcoming religious beliefs in Soviet society. Both secularization and atheization as a dialectical unity were parts of the uniform holistic process of changing the social role of religion.

**Ключевые слова:** секуляризация, атеизация, объективные условия и субъективный фактор, Совет по делам Русской православной церкви, Совет по делам религий.

**Key words:** secularization, atheization, the objective conditions and the subjective factor, Council for Russian Orthodox Church, Council for Religious Affairs.

Понятие секуляризации охватывает целый комплекс процессов, происходящих на уровне общества в целом, отдельных сфер общественной жизни и социальных институтов, социальных групп, личностей. Ослабление влияния религии выражается в изменении её места в обществе, в сужении круга выполняемых функций, переходе функций религии к другим социальным институтам, в отчуждении церковной собственности в пользу государства, в освобождении от религиозного санкционирования государственно-правовых отношений, в изъятии образования из ведения религиозных организаций [16, с. 118–119].

С нашей точки зрения, секуляризация – это, прежде всего, утрата религией регулятивной функции в обществе, т. е. процесс, в результате которого религиозные нормы уходят из сферы публичных интересов в сферу частных интересов. Регулятивная функция религии проявляется в способности религии быть средством, регулирующим поведение людей. Практическое воплощение регулятивной функции религии осуществляется через деятельность религиозных объединений, берущих под контроль не только религиозные действия верующих, но и весь процесс их жизнедеятельности [9, с. 41].

В процессе секуляризации религиозные нормы перестают быть социально значимыми регуляторами общественных отношений. В ходе модернизации общества, дифференциации социальных институтов, урбанизации, научно-технической революции, повышения эффективности общественного производства сужается сфера влияния религиозных норм на социально значимое поведение человека, а нормы морали перестают испытывать влияние религиозного санкционирования.

Таким образом, секуляризация выступает следствием объективных процессов в развитии общества. Но это явление не возникает само по себе автоматически. Объективная детерминированность секуляризации делает её потенциально возможной, но переход в актуальное состояние определяется также и так называемым субъективным фактором.

В советском обществоведении (историческом материализме) субъективный фактор и объективные условия рассматривались как две формы социальной деятельности, находящиеся в диалектическом единстве. К объективным условиям относятся природа и другие естественные богатства, материальные средства, отношения между людьми, складывающиеся в процессе производства материальных благ. В отличие от объективных условий, т. е. обстоятельств, которые не зависят от сознания и воли индивидов, классов, социальных групп, политических партий и при которых люди творят свою историю, к субъективному фактору относится сознательная социальная деятельность людей, их организованность, воля и энергия, необходимые для решения определённых исторических задач [3, с. 5]. По определению М. О. Антояна:

«Под субъективным фактором истории понимаются сознательность и организованность, идейная убеждённость и воля в деятельности людей, классов, партий, отдельных личностей, направленные на изменение общества в соответствии с принципами и требованиями данного общественного сознания, данной идеологии в целом» [1, с. 48].

Отметим, что разграничение объективных условий и субъективного фактора требует каждый раз от исследователя конкретного исторического подхода.

В контексте рассматриваемой темы нас интересует роль субъективного фактора в процессе преодоления религии в советском обществе во второй половине XX в., т. е. сознательная, целенаправленная и организованная деятельность людей, социальных групп, коммунистической партии и советского государства, общественных организаций по высвобождению всех сфер общественного и индивидуального сознания от религиозного влияния, формированию у советских людей научно-материалистического мировоззрения.

Субъективный фактор процесса преодоления религии – многостороннее явление со сложной структурой, включающее в себя целый комплекс компонентов, тесно взаимосвязанных и взаимообусловленных [12, с. 29]. Под субъективным фактором преодоления религии в Советском Союзе необходимо понимать, прежде всего, идеологическую, административную, воспитательную, организационную деятельность КПСС и государства, направленную на атеизацию социалистического общества.

Понятием атеизации чаще всего советские исследователи религии дополняли более широкое понятие секуляризации. Некоторые исследователи рассматривали атеизацию как заключительный этап секуляризации. Например, видный религиовед Д. М. Угринович рассматривал секуляризацию как двусторонний процесс. С одной стороны, секуляризация означает разрыв с религией, отход от неё. С другой стороны, по мнению Угриновича, секуляризация приводит к усвоению человеком научного мировоззрения, новой системы ценностных ориентаций, принципов поведения, вытекающих из материализма и атеизма [14, с. 125]. Атеизацию включил в своё определение секуляризации и другой крупный исследователь религии Р. А. Лопаткин:

«секуляризация есть процесс высвобождения из-под влияния религии всех сторон жизнедеятельности общества и личности и утверждения в общественном и индивидуальном сознании материалистического мировоззрения и основанных на нём систем норм и ценностей как необходимого условия функционирования и прогрессивного развития общества и личности» [8, с. 18].

Это же автор отмечал возрастающую роль субъективного фактора в процессе преодоления религии в социалистическом обществе. В самом общем виде атеизация – это утверждение атеистических взглядов, убеждений и установок в общественном и индивидуальном сознании.

Религия как специфическое социальное явление изменяется вместе с обществом [13]. С нашей точки зрения, процесс изменения роли и места религии в советском обществе состоял из двух тесно связанных между собой элементов: секуляризации и атеизации.

Конкретные аспекты субъективного фактора в процессе преодоления религии в Советском Союзе во второй половине XX в. можно раскрыть на примере деятельности Совета по делам религий при СМ СССР (СДР) – государственного органа, который был проводником политики КПСС и советского государства по отношению к религии и религиозным объединениям.

В декабре 1965 г. Совет Министров СССР принял постановление об упразднении Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов и создании на их основе нового органа – Совета по делам религий. Необходимо отметить, что идея создания Совета по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров СССР принадлежала И. В. Сталину. Главная задача этого органа состояла в сборе и анализе информации для Правительства СССР и ЦК ВКП(б), а также проведении политики партии и правительства по отношению к религиозным объединениям.

Наиболее ярко административный аспект атеизации в Советском Союзе во второй половине XX в. раскрывают постановление ЦК КПСС от 13.01.1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» и постановление СМ СССР и Президиума ЦК КПСС «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах» от 16 марта 1961 г., а также активная деятельность партийных и советских органов, направленная на воплощение в жизнь этих постановлений. Вышеназванные постановления задали своего рода парадигму, формирующую политические решения партийного и государственного руководства на протяжении всего оставшегося советского периода.

На Всесоюзном совещании уполномоченных (1960) председатель Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР В. А. Куроедов в своём докладе указал два направления политики партии и государства по отношению к религиозным объединениям: внутреннюю и внешнюю. Внутренняя политика была направлена на контроль и постепенное «затухание» религии и жизнедеятельности религиозных объединений. Для этого стали широко использовать административные меры воздействия, расширились полномочия мест-

ных органов власти, что привело к возрастанию вмешательства в дела религиозных организаций. Вот что говорил сам В.А. Куроедов:

«Следует покончить с практикой вмешательства епископата во внутренние дела религиозной общины. Надо категорически запретить всякого рода благотворительность со стороны патриархии и епархиальных управлений, в особенности по линии поддержки “затухающих” приходов, монастырей, а также и отдельным лицам. Пресекать всяческие попытки духовенства влиять на детей и молодёжь через оказание им материальной помощи... В целях ограничения рамок церковной деятельности запретить обслуживание одним священнослужителем двух и более церквей, добиваться недопущения использования монахов в качестве священнослужителей в приходах» [10, л. 48–56]. Также к внутренней политике следует отнести и атеистическое воспитание трудящихся, создание «человека будущего»: «В настоящее время, когда социализм одержал в нашей стране полную и окончательную победу, когда построение коммунизма стало вопросом повседневной практики, борьба с религией – это неразрывная часть борьбы за воспитание нового человека – гражданина коммунистического общества... Ведь не можем же мы придти к коммунизму с церквями, с сохранением религиозных пережитков в сознании людей» [10, л. 30, 67].

Внешняя политика была направлена на активное использование религиозных объединений на международной арене:

«Внешняя работа Московской патриархии – это единственная сторона деятельности церкви, которая может быть использована в интересах советского государства. Поэтому мы должны будем решительно усилить наше внимание к внешней работе Московской патриархии, развитию её контактов и связей с другими церквями и использованию этих связей в интересах внешней политики советского государства, укреплению мира и дружбы между народами, а также борьбе с белоэмигрантскими церковными организациями, реакционной политикой Ватикана и других центров» [10, л. 62–66].

Таким образом, идеологическая, административная, организационная деятельность коммунистической партии и государства была направлена на ограничение и постепенное «отмирание» религиозной жизни внутри страны, но при этом оказывалась поддержка в расширении международных связей крупных религиозных объединений, укреплении их авторитета с целью использования данных объединений во внешней политике.

Именно в это время проходила реформа церковного управления, целью которой было отстранение священнослужителей от финансово-хозяйственной деятельности и руководства приходами. По рекомендации Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР на Архиерейском соборе 1961 г. были внесены поправки в действующую

щий церковный Устав. В разделе о приходах появился ряд изменений, суть которых сводилась к следующему:

1) Для управления делами прихода организовывались два органа: *«церковно-приходское собрание как орган распорядительный (собрание членов-учредителей двадцатки) и церковно-приходской совет как орган исполнительный в составе 3 человек – старосты, помощника старосты и казначея, избираемых общиной из прихожан правоспособных и доброй христианской нравственности»*; 2) Настоятель храма осуществлял только духовное руководство прихожанами, *«наблюдает, чтобы богослужения совершались в храме истово, благолепно, в соответствии с требованиями Церковного Устава, и чтобы все религиозные нужды прихожан удовлетворялись своевременно и тщательно»* [5, с. 15–16].

На очередном Всесоюзном совещании уполномоченных Совета 20 апреля 1961 г. В. А. Куроедов говорил:

*«Перестройка управления церковью – дело важное и к ней надо очень тщательно подготовиться... Главное в этой работе – подбор в церковные органы таких людей, через которых можно было бы проводить нашу линию... Уполномоченным Совета и местным советским органам предоставлено право неограниченного отвода кандидатов в церковные органы... Всю работу должны провести исполкомы местных Советов под контролем уполномоченного Совета»* [4, л. 49–64].

Необходимо отметить, что практика привлечения местных советских органов к контролю за деятельностью религиозных объединений, создание комиссий содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах и расширение их полномочий появилась именно при В. А. Куроедове. Любопытные суждения по поводу противоречивых результатов реформы церковного управления высказал Уполномоченный Совета по Ленинграду и Ленобласти Г. С. Жаринов:

*«Реформа довольно серьёзно поколебала авторитет духовенства в глазах верующих, особенно после перевода его денежного содержания на твёрдые оклады. Но эта же реформа вызвала к жизни новые силы – в лице церковных “двадцаток”, их исполнительных органов и других церковных активистов, роль и влияние которых на церковную жизнь до этого времени не проявлялась, поскольку их деятельность и степень активности в значительной мере регулировалась и направлялась самим духовенством»* [15, л. 43–44].

О степени контроля Совета по делам религий при СМ СССР свидетельствует отчёт заместителя председателя Совета В. Г. Фурова членам ЦК КПСС:

*«Синод находится под контролем Совета. Вопрос подбора и расстановки его постоянных членов был и остаётся всецело в руках Совета, кандидатуры непостоянных членов также предварительно согласуются с ответственными*

работниками Совета. Все вопросы, которые предстоит обсуждать на Синоде, патриарх Пимен и постоянные члены Синода заранее обговаривают у руководства Совета и в его отделах, согласовывают и окончательные «Определения Священного Синода...Формы и методы нашего влияния: участие в подборе и расстановке руководящих и преподавательских кадров духовных школ, пересмотр учебного пособия в семинарии и академии по Конституции СССР, расширение культурно-просветительных мероприятий, пересмотр в интересах государства учебных пособий по ряду церковных предметов. Разумеется всё это проводится руками самих же церковных деятелей...Совет по делам религий выполняет цензорские обязанности в отношении выхода в свет журнала и других изданий Московской патриархии. Ответственными сотрудниками и некоторыми членами Совета тщательно просматриваются все материалы журнала, предназначенные к публикации» [6, с. 277–329].

Регистрация религиозных объединений носила разрешительный характер. Совет по делам религий через уполномоченных на местах контролировал всю внекультовую деятельность религиозных объединений, а это и приобретение имущества, доходы, содержание публичных проповедей, назначение и ротация кадров, образовательная и международная деятельность. Также в СДР стекалась информация о количестве проведённых обрядов, принятых иностранных делегациях, демографических и социальных параметрах верующих. Уполномоченными на местах с помощью местных советов депутатов трудящихся выявлялись члены КПСС, ВЛКСМ, служащие госорганов, военнослужащие, которые участвовали в культовой деятельности религиозных объединений и принимались меры административного и дисциплинарного взыскания к этим категориям граждан.

Окончание такого глубокого вмешательства во внутреннюю жизнь религиозных объединений приходится на 29 апреля 1988 г., когда в Кремле произошла знаковая встреча Генерального секретаря ЦК КПСС с Патриархом Московским и всея Руси Пименом (С.М. Извеков) и членами Синода РПЦ МП. Это событие стало точкой отсчёта перемен в сфере отношений государства и партии к религиозным объединениям. М. С. Горбачёв сделал программное для того времени заявление:

«Верующие – это советские люди, трудящиеся, патриоты, и они имеют полное право достойно выражать свои убеждения. Перестройка, демократизация, гласность касаются и их, причём сполна, без всяких ограничений» [11, с. 88].

В этом же году Поместный собор РПЦ принимает новый церковный Устав, в котором были отменены решения Архиерейского собора 1961 г. и Поместного собора 1971 г. в части управления приходами. Всё это указывало на постепенное самоустранение государства от вмешательства во внутреннюю жизнь религиозных объединений.

Если говорить об особенностях секуляризации в советском обществе, то нужно иметь в виду целый ряд обстоятельств: 1) существование отдельной модели отношения государства к религиозным объединениям; 2) конфликт политического и религиозного сознания при однопартийной политической системе; 3) атеизация; 4) специфическая социально-экономическая система социалистического общества.

Изначально в Советском Союзе установилась так называемая отдельная модель отношения государства к религиозным объединениям, в рамках которой ни одно из религиозных объединений не имеет никаких правовых привилегий. Государство равноудалено от всех религиозных объединений и их учений. При однопартийной политической системе в Советском Союзе был исключён идеологический плюрализм. Идеологическая монополия правящей партии, ориентированная общественное сознание на модернизацию общества и построение коммунизма, привела к неизбежному конфликту с рутинными формами общественного сознания, к которым относится и религиозное сознание. Тем более искоренялись всякие попытки религиозных объединений выступать с альтернативными социальными программами. Борьба с религиозным сознанием рассматривалась партийным руководством как важнейшее условие построения коммунизма – главная цель социалистического общества. Религия виделась пережитком общественно-экономических формаций прошлого, «родимым пятном», тормозом на пути общественного прогресса. Считалось, что хотя в социалистическом обществе и подорваны «социальные корни» религии, и она сама себя не воспроизводит, но недостатки строительства социализма приводят к удерживанию религиозных пережитков у несознательной части советских граждан. Поэтому роль субъективного фактора в борьбе с религией должна постоянно возрастать.

Деятельность религиозных объединений была поставлена под пристальный контроль, а большая идеологическая работа проводилась с целью замещения религиозного мировоззрения научным материалистическим сознанием. Например, в начале 1960-х гг. партийную установку на изживание религиозного сознания очень точно выразил секретарь ЦК КПСС, председатель идеологической комиссии Л. Ф. Ильичёв:

«Поднять всех трудящихся до уровня сознательных творцов коммунистического общества – это не только наша цель, но и неперемное условие успешного строительства коммунизма... В принятой XXII съездом КПСС Программе партия поставила задачу – полностью освободить сознание советских людей от пережитков старого строя, в том числе и от религиозных

предрасудков. В любых видах, в любых формах религиозная идеология чужда нашему обществу. Наш долг – активно наступать на религиозную идеологию, вырабатывать у всех советских людей научное мировоззрение, научную идеологию, научный образ действия и мышления» [7, с. 23–24].

Все советские конституции гарантировали право на свободу совести, однако наполняли это право достаточно специфическим содержанием. Например, в ст. 52 Конституции СССР (1977 г.) верующим гарантировалось право *«исповедовать любую религию и отправлять религиозные культы»*. При этом любая деятельность, не связанная напрямую с богослужениями, обрядами, ритуалами (т. е. внекультовая) запрещалась, а лишь в исключительных случаях санкционировалась государственными органами. Также в этой статье Конституции декларировалось отделение церкви от государства, что, казалось бы, подразумевает невмешательство государства во внутреннюю жизнь религиозных объединений. На самом деле мы видим совершенно иную картину активное вмешательство государства в эту сферу.

Иначе и быть не могло, ведь религиозные объединения были единственными легализованными несоциалистическими объединениями в Советском Союзе, следовательно, целью их существования не являлось построение коммунизма. Государственное управление понималось как властное воздействие советского государства на общественную систему в целях построения коммунизма, осуществляемое преимущественно в правовой форме и направленное на непосредственную практическую организацию и регулирование поведения и деятельности людей, их коллективов, общества в целом [2, с. 8].

Следовательно, советское государство оказывало управленческое воздействие на религиозные объединения для подчинения их общей цели построения коммунистического общества. Советские конституции и постановление ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г. («О религиозных объединениях») широко декларировались, на них часто ссылались в доказательство того, что в Советском Союзе не ущемляются права и свободы верующих.

Однако на практике государственные органы руководствовались различными циркулярами, инструктивными письмами, разъяснениями Совета по делам религий о применении «законодательства о религиозных культах», с содержанием которых были знакомы лишь те должностные лица, к которым они были непосредственно адресованы. Именно эти подзаконные нормативно правовые акты и ведомственные инструкции отражали политику партии и государства по

отношению к религии, а также регулировали управленческое воздействие государства на эту область общественного бытия.

Надо отметить и особенности социально-экономической системы в Советском Союзе. В условиях плановой экономики и отсутствия частной собственности верующие граждане были трудящимися и поэтому по праву имели свою долю в общественном распределении материальных благ. Религиозные объединения удовлетворяли специфические потребности верующих трудящихся, хотя и не являлись социалистическими объединениями. При этом любое значительное приобретение материальных ресурсов для нужд религиозных организаций должно было санкционироваться уполномоченным СДР или местными органами власти, а это ставило религиозные объединения в ещё большую зависимость от государства.

Таким образом, в процессе изменения роли и функций религии в советском обществе можно выделить два элемента: 1) секуляризацию (объективные условия); 2) атеизацию (субъективный фактор). Секуляризация связана с объективными условиями и проявляется, прежде всего, в утрате религиозными нормами свойства социальной регуляции (регулятивной функции), уходе религии в сферу частных интересов. Атеизация, по сути, представляла собой субъективный фактор, т. е. целенаправленную идеологическую, административную, организационную деятельность КПСС, государства, общественных организаций по преодолению религии и замещению религиозного сознания научным материалистическим.

### Список литературы

1. Антонян М.О. Соотношение объективных условий и субъективного фактора при социализме. – Ереван: АН Армянской ССР, 1967.
2. Атаманчук Г. В. Сущность советского государственного управления. – М.: Юрид. лит., 1980. – 256 с.
3. Глезерман Г. Е. Соотношение объективных условий и субъективного фактора в строительстве коммунизма. – М.: Знание, 1966.
4. Доклад Председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР В. А. Куроедова на Всесоюзном совещании уполномоченных Совета 20 апреля 1961 г. // ЦГА СПб. Ф. Р-9324. Оп. 3. Д. 52.
5. Журнал Московской патриархии. – 1961. – № 5.
6. Из отчёта Совета по делам религий – членам ЦК КПСС // Вестн. Рус. христианского движения. – 1979. – № 130.
7. Ильичёв Л. Ф. Формирование научного мировоззрения и атеистическое воспитание // Коммунист. – 1964. – № 1.
8. Лопаткин Р. А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование // К обществу свободному от религии. – М.: Мысль, 1970.

9. Мануйлова Д. Е. Социальные функции религии. – М.: Знание, 1975.
10. О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах: докл. председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР В. А. Куроедова на Всес. совещ. уполномоченных Совета 21 апр. 1960 г. // ЦГА СПб. Ф. Р-9324. Оп. 3. Д. 50.
11. Правда. 1988. 30 апр.
12. Сапрыкин В. А. Роль субъективного фактора в преодолении религии. – Алма-Ата: Казахстан, 1972.
13. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 194–206.
14. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. – 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1985.
15. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. Р-2017. Оп. 1. Д. 42.
16. Яблоков И. Н. Социология религии. – М.: Мысль, 1979.

---

УДК: 2

*Е. Н. Васильева*

### **Новые религиозные движения: понятие и специфика**

В статье анализируется понятие новых религиозных движений (НРД), которые понимаются как организационная форма религии, которой присущи неустойчивость вероучения и религиозного культа, и групповая общность. НРД проводят в жизнь новые идеи, учения и/или практики сакрального совершенствования, чуждые религиозным традициям, доминирующим в порождающей их культурной среде.

The article examines the concept of new religious movements (NRM) understood as an organizational form of religion characterized by instability of religious beliefs and religious cults, as well as by a group identity. NRM enforce new ideas, beliefs and / or practices of spiritual improvement, which are alien to religious traditions dominant in the cultural milieu that generates them.

**Ключевые слова:** новые религиозные движения, новая религиозность, новые религии, минимум религии.

**Key words:** new religious movements, new religiousness, new religions, minimum definition of “religion”.

Понятие новых религиозных движений (НРД) сегодня для религиоведения является вполне привычным. Но в то же время разные авторы вкладывают в это понятие несколько различающиеся смыслы. Как отмечает Л. С. Астахова:

«термин НРД при всей корректности достаточно расплывчат и не отражает в себе всей совокупности признаков, присущих целому классу феноменов, объединяемых под НРД: само название несет в себе как раз лишь один признак – это новизна. Однако при использовании термина автоматически поднимается вопрос о проведении границы между “старыми” религиями и “новыми»» [1, с. 14].

Для того чтобы прояснить и конкретизировать смысл данного понятия, необходимо выяснить специфику НРД и выявить ряд сходных явлений, которые к НРД не относятся.

Надо заметить, что понятие новых религиозных движений является сложносоставным: в нем можно выделить, во-первых, указание на «новую религиозность» (в отличие от традиционной и нетрадиционной религиозности) и, во-вторых, указание на определенную форму социальной организации религии – «движение». Соответственно, наш анализ этого понятия будет выстраиваться вокруг двух этих составляющих.

#### 1. Что значит – «новая религиозность»?

В теоретических работах, где рассматривается вопрос о специфике НРД, можно вычленить, по крайней мере, два подхода, позволяющих альтернативно интерпретировать «новую религиозность».

Первый подход является индуктивным и выводит специфику «новой религиозности» из противопоставления этого феномена определенной доминирующей традиции или в условиях отсутствия религиозной ортодоксии – традициям. Вероучение в НРД своеобразно; священные тексты новые и оригинальные либо представляют собой синкретическую смесь, составленную из вероучений разных традиционных религий; в религиозном культе НРД доминирует эмоционально-психологическая сторона; основатели НРД присваивают себе «божественный статус»; НРД, в отличие от религиозной ортодоксии, интенсифицируют социальную функцию религии.

На наш взгляд, маловероятно, что при таком подходе можно действительно выделить сущностные черты, т. е. такие характеристики, которые позволяют рассматривать исследуемое явление как некую однородную внутри себя аналитическую единицу в контексте более широкого универсума. Результаты индуктивного подхода, хотя и небесполезны, все же часто содержат случайные элементы. Ведь сущностные черты должны, с одной стороны, охватывать все НРД, а не только некоторые из них; с другой стороны, они должны выступать критерием, по которому можно четко отличить НРД от всех тех религиозных феноменов, которые к таковым не относятся. Если мы возьмем некоторые или даже большинство НРД и сопоставим их, например, с христианством, исламом и иудаизмом, то найденные таким путем отличительные черты может быть и позволят создать некий «идеально-типический» портрет НРД, однако при этом всегда найдется масса исключений, которые не будут вписываться в общее «правило».

В связи с этим обратимся ко второму, по сути, дедуктивному, исследовательскому подходу, нацеленному на вычленение такой сущностной характеристики НРД, которая бы распространялась на все случаи данного явления. Такова, например, позиция Л. И. Григорьевой, согласно которой НРД присущи принципиально новые, оригинальные

идеи (новации), «которые ... выражают новое мироощущение, порожденное новой эпохой, и созвучны интуитивным, созревающим в массах потребностям в их религиозном выражении» [5, с. 60].

При таком подходе список НРД заметно сокращается. Однако касательно неоориенталистских религиозных объединений следует отметить, что в них, как правило, предлагаются не новые вероучительные идеи, а новый путь сакрального совершенствования или самореализации. (Конечно, при желании его тоже можно трактовать как «новую идею», однако «идея» имеет все-таки коннотацию мысленного «прообраза», позволяющего выделить существенные, главные черты какой-либо вещи. То есть «идея» относится к рациональному мышлению). И все же, на наш взгляд, Л. И. Григорьева гораздо ближе подошла к пониманию сущностных черт НРД и «новой религиозности». Действительно, для всех НРД (а также новых религий эти понятия мы будем далее разводить) характерно то, что они провозглашают такие идеи, учения и предлагают такие практики сакрального совершенствования, которые не просто вступают в противоречие, но оказываются совершенно несвойственными и потому чуждыми тем религиозным традициям, которые доминируют в порождающей эти НРД культурной среде. Это положение распространяется в том числе и на неоязыческие вероучения, в которых имеет место религиозное творчество (как в части картины мира, так и в части ритуалов), выдаваемое за реконструированную «традицию». В целом применительно к западному миру расцвет «новой религиозности» это фактически попытка замены христоцентрического мировоззрения и христиански ориентированной культуры на альтернативные проекты духовности и религии.

## 2. НРД как форма социальной организации религии.

Согласно критерию, предложенному для «типичной» секты американским протестантским теологом Х. Р. Нибуrom в 1929 г. в работе «Социальные истоки деноминационализма» [11, р. 16–17], к «новым» следовало бы относить религиозные объединения, длительность существования которых не переступила еще за границу первого поколения. Нибур отмечал, что со временем, после смерти своих основателей, религиозные объединения начинают утрачивать первоначальные черты, которые позволяли характеризовать их социологически как «секты» (добровольческий тип членства, изоляционизм и др.), и всё больше дрейфуют в сторону деноминации. Однако, во-первых, для большинства современных религиозных объединений, причисляемых к НРД, критерий «первого поколения» уже не актуален, во-вторых, некоторые религиозные объединения так и остаются на первой стадии организации.

Отчасти можно согласиться с точкой зрения Е. Г. Балагушкина, высказанной в книге «Нетрадиционные религии в современной России»:

«...понятие “религиозные движения”, строго говоря, относится только к неинституциональным религиозным выступлениям, т. е. еще недостаточно оформленным в организационном отношении и не имеющим сложившихся религиозных институтов. Поэтому понятие “новые религиозные движения” в сущности исключает представление о разнообразных институтах, характерных для новых религиозных феноменов. А это разного рода культы, секты, ордена, братства, ашрамы, монастыри. Все эти морфологические различия охватываются понятием “новые религии”, которое с этой точки зрения более полно и адекватно» [3, с. 16].

Развивая мысль о специфике НРД в отличие от институционализированных форм религии, необходимо задаться вопросом о том, что значит быть «оформленным в организационном отношении». В социологии с процессом перехода к организации связывается выработка группой определенных правил, методов, традиций, уставов и т. п., регламентирующих ее деятельность. Соответственно, появляются статусы и должности, за которыми закрепляются определенные обязанности. Очевидно, далеко не во всех религиозных объединениях, которые типологически относят к «сектам» и тем более к «культам»<sup>1</sup>, наблюдается подобный процесс «рутинизации харизмы»; по крайней мере, некоторые из них находятся на стадии харизматической группы [9, с. 169] и, соответственно, их правильнее было бы относить к неинституционализированным формам религии. Вероучение и культовые практики в таких религиозных объединениях подвижны и исходят, главным образом, от харизматического лидера или от дальнейших его преемников (которые, тем не менее, далеко не всегда стремятся следовать курсу своего предшественника). Харизматическая группа со временем может трансформироваться в институциональные формы либо закрепить харизматическую структуру лидерства как *status quo* (как, например, в случае некоторых неоориенталистских культов харизматических лидеров).

---

<sup>1</sup> Автор данной статьи не принимает позиции, согласно которой следует отказаться от этих терминов как от оскорбительных, полагая, что и понятие НРД также не застраховано от подобной участи – стоит только провести соответствующую кампанию в СМИ. В социологическом отношении различие таких организационных форм является вполне оправданным. Далее под сектой будет пониматься маргинальное религиозное объединение, в котором религиозная вера является главнейшей составляющей религиозного сознания и которая ставит акцент на уникальном обладании религиозной истиной и/или средств ко спасению. Под культом будет пониматься маргинальное религиозное объединение, в котором религиозное сознание подчинено практике, специфической религиозной обрядности, вокруг которой формируется организационная структура; догматика в культе не стоит на первом месте [4, с. 101].

Понятно, что не всякая новая неинституционализируемая форма религии является НРД. Специфика последнего проявляется в том, что ему присущи основные характеристики групповой общности: взаимодействие членов, относительно высокая их сплоченность и наличие признаков, присущих всем членам группы. В этой особенности состоит отличие НРД от ряда других религиозных движений, таких как движения протестного характера, возникшие на религиозно-политической почве, по сути представляющие собой массовые общности. (И поэтому, если анализировать НРД с точки зрения организационных форм, то корректнее было бы говорить о новых религиозных группах).

Таким образом, НРД как организационной форме религии присущи, с одной стороны, неустойчивость, подвижность (транзитивность) вероучения и религиозного культа и, с другой стороны, характерные для групповой общности взаимодействие членов, относительно высокая их сплоченность и наличие признаков, присущих всем членам группы. В силу транзитивного характера вероучения и религиозного культа НРД с гораздо большей легкостью, нежели институциональные формы религии, реагируют и на социально-политическую обстановку, и на запросы времени и т. д. (Правда, такая реакция может быть как адаптационного, так и дезадаптационного характера).

### 3. Смежные феномены.

В соответствии с принятой нами схемой анализа все смежные по отношению к НРД феномены также можно вычленять на основе критерия «новой религиозности» и на основе организационных форм.

Смежными феноменами по отношению к «новой религиозности» являются, во-первых, все случаи модернизации религиозного учения, которые принято обозначать приставкой нео-. В литературе – как сектоведческой, так и научно-религиоведческой – с последователями НРД часто смешивают неопротестантов (прежде всего, харизматов и пятидесятников). Однако неопротестантизм зарождается в христианской среде и не чужд ей; его идеи и практики в целом находятся в русле христианства. Все неопротестантские идеи так или иначе имеют своим источником Библию. Неопротестантизм выделяется в особую классификационную группу потому, что это сравнительно недавно возникшее направление, внутренне разнородное и характеризующееся главным образом тем, что не имеет разработанной догматики и вероучения (из-за чего их нередко смешивают с НРД). Вернее сказать, вероучение в неопротестантизме обычно исходит от харизматического лидера (или лидеров) и представлено, как правило, устным толкованием библейских текстов [8, с. 113].

В-вторых, следует выделить случаи маргинализации религиозных объединений из-за развития ими веручений, отступающих от наиболее существенных догматов «исходной» религии. Так, если оказывается, что протестантское объединение, признавая Библию, все же в своем вероучении отступает от основ христианства (так называемой «керигмы», по Р. Бультману), его относят к маргинальному протестантизму. Именно к этой классификационной группе протестантов более всего применимы такие социологические критерии «секты», как девиантность и «мироотвержение», т. е. значительный этический изоляционизм и возвышение своей организации как единственно истинной. Примером являются «Свидетели Иеговы», «Христианская наука».

В-третьих, смежным феноменом по отношению к «новой религиозности» является нетрадиционная религиозность; соответствующее понятие указывает на внеположенность этого типа религиозности религиозной традиции.

В современном религиоведении устоялся термин «нетрадиционные религии», противоположный термину «традиционные религии». Удачное, на наш взгляд, определение традиционных религий дал Н.А. Трофимчук, который выделил следующие критерии традиционности. Во-первых, это длительное время существования и передача религиозной традиции последующим поколениям на определенной территории, среди определенного этноса или общности людей. Во-вторых, религиозная традиция возрождается и развивается в рамках соответствующих этнических или государственных границ. В-третьих, это глубокая укорененность в быту, системе праздников и обрядов, мифологии, типе и способе мышления, культуре, психологии. Соответственно, нетрадиционные религии «исторически не унаследованы от прошедших эпох определенным этносом, не свойственны его духовности, не укоренились в быту, культуре, а распространились в результате миссионерской деятельности проповедников с их исторической родины. Нетрадиционны для определенных этносов могут быть как мировые религии, традиционные для других, так и новые религиозные образования, базирующиеся на инотрадиционной основе» [приводится по 5, с. 48].

Мы видим, исходя из этого определения, что критерий нетрадиционности присущ не только НРД, но и религиям, которые развивают свою деятельность на новой территории. Поэтому понятие нетрадиционных религий по своему смыслу не являются синонимом понятия НРД, так как по своему объему оно гораздо шире.

Религии представляют собой обычно крупные конгломераты несколько различающихся верований и культов, образующих разные кон-

фессии. Поэтому, если уж проводить сопоставление нетрадиционных форм верований и практик с НРД, то сопоставлять с последними нужно именно конфессии. И говорить следует не о нетрадиционных религиях, а о нетрадиционных конфессиях. Так, внутри христианства (вполне традиционной религии для подавляющего большинства регионов мира) одни конфессии на определенной территории являются традиционными, тогда как другие – нет. В отличие от НРД, альтернативных по отношению к религиозной ортодоксии (представленной на определенной территории определенными традиционными конфессиями), нетрадиционные конфессии могут также находиться в оппозиции к ней.

Феномены же, смежные по отношению к термину «движение», это, с одной стороны, новые религии, приобретшие институционализированные формы организации; с другой стороны, иные организационные формы неинституализированных новых религиозных объединений, которые не относятся к типу «харизматическая группа».

В типологии Р. Старка и У. С. Бейнбриджа харизматическая группа связывается с типом «культовое движение», введенным наряду с типами «аудиторный культ» и «клиентурный культ». «Культовое движение» в концепции Старка и Бейнбриджа представляет собой религиозное объединение, основной потребностью которого является не получение «духовной пищи» из оккультной литературы, лекций по эзотерике и тому подобного, как в «аудиторных культах», и не потребность в магических, экстрасенсорных, спиритуальных услугах и мантике, как в «клиентурных культах», но потребность в узком круге единомышленников, часто возглавляемом харизматическим лидером [12].

Понятно, что такая потребность не может быть удовлетворена при отсутствии групповых характеристик в религиозном объединении. Таким образом, аудиторные и клиентурные культы организационно являются гораздо менее сплоченными и менее контактными общностями, нежели культовое движение.

Кроме того, все аудиторные культы и, очевидно, большинство клиентурных культов представляют собой массовые общности. В качестве примеров аудиторных культов можно назвать некоторые ньюэйджеровские проекты («Сакральная геометрия» Друнвало Мельхиседека, «Дети Индиго» – Кима Майклза и др.) и неоязыческие религиозно-культурные проекты («Ведизм» А. И. Асова и Ю. П. Мирюлова, «Русская Веда» С. П. Семенова и т. п.). В качестве примеров клиентурных культов можно привести курсы астрологии, мантики, а также центры, предоставляющие такие услуги; разнообразные коммерческие курсы или семинары по саморазвитию с использованием магических или

биоэнергетических практик, эзотерических знаний и т. п. К клиентурным культам можно отнести и шаманские услуги.

При этом следует учитывать, что из того, что объединения могут приобретать указанные организационные формы, совсем не следует, что эти формы являются специфично религиозными. Хотя Старк и Бэйнбридж ввели свою типологию именно для религиозных (но, кстати, также и для квазирелигиозных) объединений, очевидно, что, если в качестве ее основания принять не определенные потребности, а вид организационной связи (идейная, коммерческо-потребительская и социальная), то аудиторные и клиентурные культы и культовые движения могут быть не только религиозными, но также, к примеру, коммерческими, социальными или смешанного типа.

#### 4. НРД как религиозные общности.

Конечно, относя те или иные общности к религиозным, важно придерживаться четких критериев, которые бы позволили отделить их от нерелигиозных общностей. В то же время вопрос о таких критериях – один из наиболее дискуссионных в религиоведении. Именно поэтому мы не беремся здесь рассматривать и обсуждать все возможные варианты. Отметим только некоторые работы, в которых высказаны созвучные нашему взгляду идеи.

В отечественном религиоведении в качестве непреложной составляющей религиозного комплекса принято выделять религиозное сознание, а в религиозном сознании – религиозную веру, предполагающую диалог с гипостазированными существами. «Диалог реализуется в богослужении, молитве, медитации, с помощью звучащей или внутренней речи» [7, с. 63–65]. В результате такого диалога устанавливаются соответствующие религиозные отношения.

О важности религиозного отношения для понимания специфики религии пишет Е. Г. Балагушкин в книге «Проблемы морфологического анализа религий»: «Главная ... специфика религии как регулятора человеческого поведения заключается в апелляции к некоему сверхординарному фактору как сакральному референту человеческой жизнедеятельности» [2, с. 14]. Также М. Ю. Смирнов в статье «О религиоведении, религии и религиозности» (2008), очерчивая общий контур понятия религии, наряду с представлениями о священном как особой реальности, доступной только посредством веры, выделяет переживания и эмоциональные реакции, вызванные актами религиозной веры, и действия и объединения верующих для почитания и связи со священным. В отношении религиозной веры как «стержня религиозного сознания» он придерживается точки зрения, что главными ее актами являются «обнаружение индивидом непосредственного присутствия в

его бытии свидетельств сверхъестественной реальности и переживание контакта с ними» [10, с. 63, 65].

На наш взгляд, именно религиозное отношение, понимаемое как диалог или связь, т. е. такое обращение верующего к сакральному миру, которое в религиозном сознании предполагает наличие обратной связи, непосредственного живого отклика (в отличие, например, от магического типа отношений по принципу «действие – результат»), можно принять в качестве «минимума» религии.

Надо заметить, что отнюдь не во всех объединениях, которые ныне причисляются к НРД, мы найдем практики установления связи с сакральным. Например, в некоторых общинах анастасийцев практически невозможно выявить ни способов коммуникации с сакральным миром, ни более или менее разработанного учения о нем, хотя его наличие и не отрицается. То же самое можно сказать о саентологии, большинстве современных общин рериховского движения и др.

#### 5. НРД и «новые религии».

Выше уже был поднят вопрос о том, что введенный Х. Р. Нибуром критерий новизны как период «первого поколения» не работает для большинства объединений, причисляемых ныне к НРД. Мы также пришли к мысли о том, что имеет смысл сузить объем понятия НРД до неинституциональных форм религии.

Соответственно, те религиозные объединения, которые уже прошли стадию организационного становления, т. е. вышли на институциональный уровень организации, и имеют догматически закреплённое вероучение и/или<sup>1</sup> устоявшийся культ, следует относить не к НРД, а к новым религиям. При этом отношение новой религии к окружающему миру и его ценностям обычно вполне мироприемлющее (мормоны – ЦИХСПД, вера Бахаи, Сахаджа Йога и др.). Но было бы неправильным совершенно исключать радикально-оппозиционное мироотношение, поскольку даже православная церковь в отдельные периоды своей истории противостояла государству и – особенно в современную эпоху – во многом противостоит доминирующим общественным ценностям.

Часто организационная структура новых религий достаточно развита и может быть представлена в виде концентрических кругов: в центре может находиться организационное ядро – собственно религиозная организация с ее подструктурами (типологически секта, культ, а также это может быть сектоподобная группа<sup>2</sup>), тогда как на периферии –

<sup>1</sup> Для новых религий культового типа.

<sup>2</sup> В. А. Мартинович определяет сектоподобные группы как организации, совмещающие в своих границах элементы, не имеющие ничего общего с сектантством, с рядом чисто сектантских характеристик [6, с. 96–97].

структуры типа аудиторного и клиентурного культов, служащие для привлечения новых членов в организацию.

Кроме того, организационная структура новой религии может не только меняться во времени, но быть представленной одновременно разными институциональными формами в разных странах. Как отмечает В. А. Мартинович, одно и то же религиозное объединение в разных странах может принимать разные организационные формы – в одном случае это может быть секта или культ, в другом – клиентурный или аудиторный культ, а в третьем – организация может «ограничиваться лишь идейным влиянием на культовую среду общества» [6, с. 98].

### *Заключение*

Итак, повторим основные выводы, сделанные нами в ходе анализа понятия новых религиозных движений.

1. Данное понятие рассматривается как сложное и многосоставное. В нем выделяются, во-первых, «новая религиозность» (в отличие от традиционной и нетрадиционной религиозности) и, во-вторых, определенная форма социальной организации религии – «движение».

2. В теоретических работах, поднимающих вопрос о специфике НРД, присутствуют два подхода, позволяющих альтернативно интерпретировать «новую религиозность». Первый подход является индуктивным и выводит специфику «новой религиозности» из противопоставления этого феномена определенной доминирующей «традиции» или, в условиях отсутствия религиозной ортодоксии – «традициям». Второй, дедуктивный исследовательский, подход нацелен на вычленение такой сущностной характеристики НРД, которая бы распространялась на все случаи данного явления. В соответствии со вторым подходом, специфика «новой религиозности» усматривается в новых идеях, учениях и практиках сакрального совершенствования, которые не просто вступают в противоречие, но оказываются совершенно несвойственными и потому чуждыми тем религиозным традициям, которые доминируют в порождающей их культурной среде.

3. Существуют феномены, смежные с НРД и новыми религиями. Это, с одной стороны, идущие вразрез с традицией модернистские движения, маргинальные религиозные объединения и нетрадиционные конфессии. С другой стороны, новые религии, как приобретшие институционализированные формы организации, так и неинституционализированные новые религиозные объединения, не относящиеся к типу «харизматическая группа». Для НРД как организационной формы религии характерны, с одной стороны, неустойчивость, подвижность (транзитивность) вероучения и религиозного культа; с другой стороны,

свойственные групповой общности взаимодействие членов, относительно высокая их сплоченность, наличие общих признаков, присущих всем членам группы.

4. Ограничение применимости понятия новых религиозных движений связано с минимальным критерием религии. В качестве такового предлагается наличие религиозного отношения, понимаемого как диалог или связь, т. е. как такое обращение верующего к сакральному миру, которое в религиозном сознании предполагает наличие обратной связи, непосредственного живого отклика (в отличие, например, от магического типа отношений по принципу «действие – результат»).

### Список литературы

1. Астахова Л. С. Нетрадиционные религиозные движения и культы: кризис идентичности: учеб. пособие. – Казань: Казан. гос. ун-т, 2009. – 160 с.
2. Балагушкин Е. Г. Проблемы морфологического анализа религий. – М.: ИФ РАН, 2003. – 215 с.
3. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 2. – М.: ИФ РАН, 2002. – 248 с.
4. Васильева Е. Н. Церковь и секта: развитие научных представлений. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011. – 183 с.
5. Григорьева Л. И. Религии «Нового Века» и современное государство. (Соц.-филос. очерк). – Красноярск: СибГТУ, 2002. – 399 с.
6. Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция: материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. – Мн.: Минская духовная акад., 2015. – 560 с.
7. Основы религиоведения: учеб. / Ю. Ф. Борнуков, И. Н. Яблоков, К. И. Никонов и др.; под ред. И. Н. Яблокова. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. шк., 2001. – 480 с.
8. Погасий А. К. Религиозные разделения и межконфессиональное понимание // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 110-114.
9. Смелзер Н. Социология / пер. с англ. – М.: Феникс, 1998. – 688 с. [Электронный ресурс]. – URL: [http://scepsis.net/library/id\\_588.html](http://scepsis.net/library/id_588.html) (дата обращения: 23.01.2016).
10. Смирнов М. Ю. О религиоведении, религии и религиозности // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2008. – Т. 9. – № 2. – С. 62–73.
11. Niebuhr H. R. The Social Sources of Denominationalism. – New York: H. Holt and Co., 1929. – 304 p.
12. Stark R., Bainbridge W.S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. – Berkeley, 1985. – 571 p.

*И. В. Амбарцумов*

### **Пятидесятнические и харизматические группы Санкт-Петербурга и Ленинградской области**

В статье рассмотрены пятидесятнические и харизматические религиозные объединения, существующие на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Дается информация об особенностях их вероучения и канонической структуры, количестве и возрастном составе прихожан некоторых общин, о социальной и благотворительной деятельности пятидесятников и харизматов.

The article deals with Pentecostal and Charismatic religious unions that exist on the territory of St. Petersburg and the Leningrad Region, the author supplying the information about the specific character of the doctrines and canonical organization, the quantity of members of some communities and their age, of social and philanthropic activities of the Pentecostalists and Charismatics.

**Ключевые слова:** протестантизм, религиозные организации, пятидесятники, харизматы, единственники, глоссолалия, теология процветания, благотворительность.

**Key words:** Protestantism, religious organizations, Pentecostalists, Charismatics, Oneness Pentecostalists, Speaking in Tongues, prosperity theology, philanthropy.

Пятидесятнические и харизматические церкви – течения радикального протестантизма, объединяемые одним общим признаком, так называемой глоссолалией («молитвой на языках»). Практика глоссолалий базируется на состоянии индуцированного психического возбуждения, входя в которое молящиеся начинают произносить (выкрикивать, напевать) непонятные слова, фразы и звукосочетания, что с точки зрения самих адептов указанных учений является следствием вдохновения свыше (дара Святого Духа). Пятидесятники и харизматы считают, что в них проявляется дар, аналогичный тому, которым обладали апостолы и первые христиане, под действием Святого Духа говорившие на незнакомых им ранее языках, что описано в Новом Завете – в книге Деяний святых апостолов и в посланиях апостола Павла (впервые этот дар был получен учениками Христа в день еврейского праздника Пятидесятницы – отсюда описываемое движение получило свое название; слово «харизмат» происходит от греческого *харизма* – дар, дарование) [15, с. 149].

Развитие пятидесятнического (харизматического) движения в мире происходило в три этапа, которые именуются самими его участниками «тремя волнами Святого Духа». Группы, возникшие в результате «первой волны» (самое начало XX в.), обычно называются пятидесятниками; последователей «второй волны» (середина XX в.) – харизматами; «третьей волны» (1970–80-е гг.) – неохаризматами (к вторым и третьим применяется также иногда термин «неопятидесятники»).

Харизматы и неохаризматы отличаются от пятидесятников большей экспрессивностью богослужения. В их практиках присутствуют такие моменты, как использование рока и другой современной музыки, резкие движения, выкрики, рыдания и смех под «действием Св. Духа» (в некоторых общинах существует понятие «святой смех»), отдельные общины считают в числе проявлений Святого Духа судорожные припадки с падением на пол.

У пятидесятников первой волны религиозный экстаз проявляется не столь экстремально, «говорение на языках» проходит более спокойно и, так сказать, упорядоченно. Также у неохаризматов присутствуют специфические богословские тезисы, например, «теология процветания» (учение о том, что истинный христианин непременно должен с Божьей помощью стать «процветающим», – богатым, здоровым, успешным в земных делах) [14].

В России пятидесятники появились незадолго до Первой мировой войны. Начиная с 1930-х гг. пятидесятничество подвергалось систематическим гонениям. После окончания Великой Отечественной войны часть пятидесятнических общин была под административным давлением включена во Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), другие остались в подполье на нелегальном положении. Лишь с наступлением демократической эпохи российские пятидесятники получили возможность легализоваться в качестве отдельной деноминации. Одновременно из-за рубежа в России появляются харизматические проповедники, представители второй и третьей «волн Святого Духа».

Следует отметить, что на Западе харизматические общины и неохаризматические деноминации существуют, как правило, отдельно от пятидесятнических церквей «первой волны». В России и на постсоветском пространстве ситуация несколько иная. Здесь произошло взаимопроникновение между старыми русскими пятидесятническими общинами первой волны (ведущими свою историю с 1910–20-х гг.) и пришедшими с Запада в 1980–90-е гг. новыми харизматическими группами. Многие дети советских пятидесятников стали с энтузиазмом заимствовать новые формы богослужения и проповеди (использование во время «служения» электрогитар и ударных, песни в

современном стиле, шумные «евангелизации», молодежный сленг и т. д.), а пришедшая в пятидесятнические общины молодежь – активно это воспринимать. Далеко не всем пятидесятникам это пришлось по вкусу, и поэтому произошло размежевание российского пятидесятнического движения на три группы: «традиционное», «умеренное» и «новое» (классификация предложена религиоведом О. Н. Куропаткиной [10]).

«Традиционное» пятидесятничество в своем богословии ориентируется на ультраконсерваторов из первой «волны» американского пятидесятничества, отрицательно относится к осовремениванию богослужения, осуждает чрезмерное увлечение других пятидесятнических групп «духовными дарами» и отказывается от отношений с государством (это проявляется, например, в отказе от регистрации общин). «Теологию процветания» традиционные пятидесятники решительно осуждают, считая искажением христианского учения.

«Умеренное» пятидесятничество, как и «традиционное», ориентируется в своем богословии на первую «волну» американского пятидесятничества, но на более умеренное его крыло; не принимая бурных эмоциональных проявлений на богослужениях (криков, падений и т. д.), в целом лояльно относится к модернизации богослужения, включая использование современной музыки. К «теологии процветания» представители «умеренного пятидесятничества» относятся негативно либо критически.

«Новое» пятидесятничество в своем богословии ориентируется на третью «волну» харизматического движения, выступает за использование современной музыки и других элементов массовой культуры в богослужении для придания ему привлекательности в глазах молодежи, а также пропагандирует активное использование «даров Духа» (исцелений, пророчеств, бурных эмоций на богослужении и т. д.). Большинство «новых пятидесятников» придерживаются «теологии процветания» [10, с. 74–77].

Сегодня на территории нашей страны (в том числе на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области) существуют три крупных объединения пятидесятнических и харизматических церквей. Из них однозначно «традиционным» является Объединенная церковь христиан веры евангельской (ОЦХВЕ), в Российской церкви христиан веры евангельской (РЦХВЕ) присутствуют «умеренные» пятидесятники и часть «новых». Наиболее крупное объединение – Российский объединённый союз христиан веры евангельской (РОСХВЕ) состоит преимущественно из «новых пятидесятников», воспринявших харизматические практики и доктрины. Также некоторая часть пятидесятнических общин входит в межконфессиональную (протестантскую)

Ассоциацию христианских церквей «Союз христиан» (АХЦ). Есть и обособленные общины, не входящие ни в одно из объединений.

Далее речь пойдет о специфике упомянутых объединений и их положении на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области.

### *Объединенная церковь христиан веры евангельской*

ОЦХВЕ объединяет наиболее консервативных пятидесятников в странах СНГ, Грузии и Прибалтике. На 2014 г. в России существовало около 500 церквей данной деноминации. Образована ОЦХВЕ в 1992 г. из пятидесятнических общин, находившихся в советское время в подполье и принципиально не желавших входить в Всесоюзный совет евангельских христиан баптистов. Основатель и идейный вдохновитель данного объединения Иван Петрович Федотов (1929–2011) – религиозный деятель, неоднократно подвергавшийся репрессиям со стороны советской власти. Основа учения ОЦХВЕ – доктрина обращения, освящения и крещения Святым Духом с помощью «говорения на иных языках». Пресвитеры союза выступают за жесткие нравственные нормы и противостоят нововведениям в богослужении и новым «молодежным» методам в миссионерской работе. Решительно отвергают последователи этого течения «теологию процветания» [11, с. 297–298]. Традиционные пятидесятники придерживаются кальвинистского учения о безусловном предопределении Богом ко спасению лишь «избранных»

Среди федотовцев существует предубеждение против военной службы. Впрочем, греховным у них считается не столько участие в военных действиях, сколько акт принесения присяги, который, по их мнению, противоречит заповеди Иисуса Христа из Нагорной проповеди, запрещающей клятву (Мф. 5:34-37).

По мнению «федотовцев», надо избегать «мирского» влияния на жизнь церкви. Один из пунктов их доктрины – избегание государственной регистрации. Сама ОЦХВЕ и ее приходы остаются незарегистрированными. Публичные функции в федотовском союзе с начала 1990-х гг. выполняет другая структура – Российская ассоциация миссий ХВЕ. Руководство ОЦХВЕ считает, что церковную общину регистрировать нельзя, а миссию можно (так как миссия – это не церковь, а общественная организация при церкви) [10, с. 75]. Центром ОЦХВЕ является г. Малоярославец Калужской области, где с 1970-х гг. проживал И. П. Федотов. Глава ОЦХВЕ именуется начальствующим епископом. В 1992–2001 гг. эту должность занимал ближайший соратник и помощник И. П. Федотова Виктор Иванович Белых, после его смерти, в 2001–2011 гг. – сам Иван Петрович Федотов. В 2011 г. после смерти

Федотова начальствующим епископом стал Георгий Арсеньевич Бабий (род. 1945 г., уроженец с. Гольма Одесской области Украины). До этого он возглавлял украинское отделение ОЦХВЕ.

Начальствующим епископом ОЦХВЕ по России является проживающий в пос. Горелово под Санкт-Петербургом епископ Степан Семенович Козицкий. Он иерархически подчинен Г.А. Бабию – начальствующему епископу ОЦХВЕ на всем постсоветском пространстве. Козицкий также возглавляет общину ОЦХВЕ, расположенную в пос. Горелово. В этой же общине служит Павел Алтухов, епископ ОЦХВЕ по петербургскому региону. Данная община самая большая в Санкт-Петербурге и области. Численность ее прихожан составляет до 400 человек, включая детей. Следующая по численности община – церковь «Дом мира» в Ивангороде, возглавляемая пастором Яковом Демянчуком. Число ее прихожан около 100 человек. Община в г. Лодейное Поле «Благая весть» (пастор Андрей Фонайлов, диакон Алексей Шичкин) насчитывает около 50 человек. Также существуют общины в Пикалево, Всеволожске, Сланцах, Тосно, Кингисеппе, Сосново и еще несколько совсем маленьких общин в деревнях [4].

#### *Российская церковь христиан веры евангельской*

РЦХВЕ представляет собой умеренное крыло в российском пятидесятничестве. Объединяет умеренно-консервативных и умеренно-либеральных пятидесятников, также некоторые харизматические группы. Была создана в 1990 г., в основном из тех пятидесятнических общин, которые вышли из Всесоюзного совета евангельских христиан баптистов (куда их в конце 1940-х гг. принудительно включили советские власти). Изначально она носила название СХВЕ(п) – Союз христиан веры евангельской (пятидесятников), нынешнее название Российская церковь христиан веры евангельской – дано в 2004 г.

Главой РЦХВЕ в должности начальствующего епископа является с декабря 2009 г. Эдуард Анатольевич Грабовенко. Он уроженцем Украины (Кривой Рог), основавшим в 1991 г. в Перми церковь «Новый завет». Грабовенко в 1994 г. окончил Международный библейский институт в Канаде. Главой Северо-Западного отделения (СЗО) РЦХВЕ с местонахождением в Санкт-Петербурге является старший пресвитер Александр Викторович Цветков – уроженец Пермского края, последователь и активный деятель церкви «Новый завет», давний соратник Грабовенко. Цветковым основаны общины «Нового завета» в Санкт-Петербурге. Избрание А.В. Цветкова на должность главы СЗО РЦХВЕ (большинством голосов пасторов местных общин) состоялось в ноябре 2013 г. Управление в РЦХВЕ довольно демократично, руководство

коллегиальное. При главе СЗО РЦХВЕ А.В. Цветкове существует «пасторский совет» в количестве 12 человек. Есть также «совет старейшин» – своеобразный наблюдательный орган из трех наиболее заслуженных и уважаемых служителей церкви. В настоящее время в этот совет входят два епископа – Сергей Моисеевич Линник, Михаил Викторович Баранов и пастор Вениамин Николаевич Исаев.

РЦХВЕ в Санкт-Петербурге и области имеет около 60 общин, общая численность последователей составляет около 2000 человек. Крупнейшей является церковь «Новый Завет». Ее последователи в городе и области насчитывают около 400 человек, включая детей (из них примерно 300 в городе, около 100 в области). Большинство прихожан «Нового Завета» – молодежь от 18 до 35 лет. «Новый Завет» активно использует современную музыку, организует массовые культурные мероприятия для своей пропаганды. В Санкт-Петербурге и Ленинградской области «Новый Завет» имеет в настоящее время семь общин: в Петроградском районе Санкт-Петербурга (главная община), в г. Пушкине, в г. Кронштадте, в г. Красное Село, в г. Кингисеппе, в г. Сертолово и в г. Сосновый Бор [6].

Из церквей региона, входящих в РЦХВЕ, заслуживает внимания также пятидесятническая группа «Утренняя звезда», занимающаяся активной работой с наркоманами, алкоголиками, а также с людьми, попавшими в трудные жизненные обстоятельства. Данная церковь имеет в регионе две общины: одна собирается в Невском районе Санкт-Петербурга (место сбора – спортивно-концертный центр «Буревестник»), другая – в Гатчине. «Утренняя звезда» имеет два реабилитационных центра для алко- и наркозависимых: в пос. Усть-Ижора Колпинского района Санкт-Петербурга и в пос. Красный Бор Тосненского района Ленинградской области [16].

### ***Российский объединённый союз христиан веры евангельской***

Это крупнейшее объединение пятидесятнических и харизматических церквей в современной России и в нашем регионе в том числе. В него входят в основном общины «либерального» толка, принимающие в той или иной мере идеи второй и третьей «волн Святого Духа». Основателем и руководителем данной структуры является Сергей Васильевич Ряховский, который был до середины 1990-х «федотовцем», затем возглавил российское подразделение движения «Церковь Божья» (международная пятидесятническая организация «первой волны», привнесенная в Россию американскими миссионерами). РОСХВЕ было образовано в 1998 г. и представляло собой некую свободную конфедерацию общин, «зонтичную» структуру, служащую

для того, чтобы защищать интересы российских пятидесятников и харизматов различных толков перед лицом государства.

К настоящему времени, однако, в РОСХВЕ появились черты вертикальности, введены единые канонические правила, иерархическая система [9]. В 2008 г. учрежден институт полномочных представителей председателя РОСХВЕ в регионах Российской Федерации, имеющих сан епископов [13].

РОСХВЕ менее требователен к своим членам в смысле вероучения, чем РЦХВЕ и федотовский союз. В частности, к участию в союзе допускаются «единственники» – представители течения в пятидесятничестве, отвергающего общехристианское учение о Троице; согласно их взглядам, Отец, Сын и Святой Дух не являются особыми божественными лицами, а суть лишь проявления единого Бога в его отношении к миру. (В то же время в РЦХВЕ и ОЦХВЕ допускаются лишь пятидесятники-тринитарии, т. е. верующие в Троицу).

Историческим центром русских «единственников» еще с дореволюционных времен является Санкт-Петербург. К данному течению принадлежит епископ РОСХВЕ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области Дмитрий Дмитриевич Шатров. Он же возглавляет общероссийское объединение «единственников» – «Церковь евангельских христиан в Духе апостолов» (ЦЕХДА), входящую в РОСХВЕ.

Д. Д. Шатров представляет модернистское крыло «единственников», воспринявшее стиль проповеди и элементы богослужебной практики харизматов (неопятидесятников), включая экспрессивные формы богослужения, использование современной музыки, активное задействование телевидения и других СМИ для проповеди. В этом смысле он разошелся со своим двоюродным дядей Василием Тимофеевичем Шатровым (последний возглавляет в пос. Парголово общину консервативных «единственников» под названием «Церковь Евангельских Христиан в Духе Апостолов “Провозвестница”», не входящую ни в ЦЕХДА, ни в РОСХВЕ).

Миссионерской организацией, аффилированной с ЦЕХДА, является миссия «Благая весть». Хотя юридически миссия и церковь – это разные организации, фактически они в настоящее время в своем управлении и структуре неразделимы. Религиозным центром ЦЕХДА в настоящее время является кинотеатр «Колизей» на Невском проспекте, приобретенный пятидесятниками в 2011 г. Кроме центральной общины в «Колизее» ЦЕХДА – миссия «Благая весть» имеет в регионе 10 дочерних общин. Общая численность прихожан ЦЕХДА составляет до 5000 человек, участников миссии – до 1,5 тыс. [7].

Еще одной группой «единственников» в Санкт-Петербурге является община миссия «Свет Христа», возглавляемая сестрой Д. Д. Шатрова – Ольгой Дмитриевной Голиковой (место собраний – кинотеатр гостиницы «Москва»). Данная община не входит в ЦЕХДА, но состоит напрямую в РОСХВЕ. Ее можно охарактеризовать как более консервативную в сравнении с церковью Д. Д. Шатрова, но более модернистскую, чем парголовская церковь «Провозвестница».

В числе общин петербургского региона, входящих в РОСХВЕ, можно назвать также следующие:

- церковь «Открытые небеса» – неопятидесятническая группа, связанная с международным сообществом Street Cry (харизматическое течение, ориентированное на работу с молодежью и помощь уличным детям) и опирающаяся на идеи Рика Джойнера, одного из деятеля «третьей волны». Собrania эта церковь проводит в актовом зале Санкт-Петербургского христианского университета (СПХУ). Глава общины – пастор Аркадий Бизянов;

- церкви «Слово жизни» и «Краеугольный камень» – дружественные между собой общины, входящие в Ассоциацию церквей ХВЕ «Церкви веры» (которая в свою очередь является участником РОСХВЕ). Ассоциация базируется на идеях шведского неохаризматического проповедника Ульфа Экмана. Главой Ассоциации в настоящее время является швед Маттс-Ола Исхоел, старший пастор церкви «Слово жизни» в Москве, заместитель председателя РОСХВЕ. Старшие пасторы петербургского «Слова жизни» – Андрей Горновский, «Краеугольного камня» – Сергей Кубасов. Большинство прихожан обеих общин – молодежь. В здании церкви «Слово жизни» наряду с богослужениями проводятся семинары под названием «Фокус Бизнес Школа», где рассматриваются проблемы бизнеса «с библейской точки зрения» в духе «теологии процветания»;

- церковь «Источник жизни» – отколовшаяся ветвь того же «Слова жизни» Ульфа Экмана, организационно с общинами А. Горновского и С. Кубасова не связана, кроме того обстоятельства, что также входит в РОСХВЕ. Пастор церкви – Михаил Котов;

- «Исход – церковь Божья», неопятидесятническая организация, имеющая центр в Ростове-на-Дону. Лидер организации Эдуард Деремов, являющийся также заместителем начальствующего епископа РОСХВЕ по Ростовской области. В регионе церковь имеет три общины: в Московском районе Санкт-Петербурга (пастор Анатолий Анатольевич Шаповалов), в г. Пушкине и в г. Гатчине. По воскресеньям богослужения посещают около 70–80 человек, среди них большинство молодежь, но есть и пожилые [4]. По информации Л. Чичкано-

вой, «Исход – Церковь Божья» занимается также реабилитацией наркоманов [7];

- община «Христианский центр “Мир”» – основана в 2003 г. как филиал украинской церкви «Посольство Божие для всех народов», созданной ярким проповедником-нигерийцем Сандеем Аделаджи. В церкви Аделаджи приняты практически все неохаризматические проявления: рыдания, конвульсии, «святой смех» и т. д. Аделаджа учил также о необходимости безусловного повиновения верующих пасторам. Репутация данного религиозного деятеля была серьезно подпорчена финансовым скандалом, связанным с банкротством компании «King’s Capital», в которую Аделаджа призывал своих прихожан вкладывать деньги [10, с. 67–69]. Политическая позиция Аделаджи (поддержка им «оранжевой революции» 2004 г.) вызвала решительное осуждение С. В. Ряховского [10, с. 106], и поэтому общины «Посольства», желавшие сохранить членство в РОСХВЕ, формально разорвали связь с украинским центром. Санкт-Петербургская община (сменившая не так давно название с «Посольства Божьего» на «Христианский центр “Мир”») тоже формально с церковью Аделаджи не связана, но фактически ее члены продолжают считать этого деятеля серьезным религиозным авторитетом. Основная община «ХЦ Мир» собирается в ДК «Прогресс» на Лесном проспекте. Численность ее прихожан составляет около 100 человек. Существует также три «дочерних церкви» в городе и семь в области. Глава «ХЦ Мир» (в звании регионального пастора) Юлия Владимировна Белоусова – человек с тремя высшими образованиями, участница и учредитель ряда общественных и благотворительных организаций, член Общероссийского Народного фронта. Ю. В. Белоусова не отрицает авторитетность для нее учения С. Аделаджи, по ее словам, в проповедях этого пастора для нее наиболее существенно «учение о развитой и образованной, воспитанной в системе библейских ценностей личности» [8].

#### *АХЦ «Союз Христиан»*

Ряд пятидесятнических общин Санкт-Петербурга и области входят в межконфессиональную структуру Ассоциация христианских церквей «Союз Христиан» (АХЦ). Это централизованная организация, имеющая главный офис в Санкт-Петербурге. К членству в АХЦ допускаются не только пятидесятники, а все церкви, разделяющие базовые положения христианства и протестантские постулаты о «спасении верой» и о Библии как об источнике вероучения. Главой ассоциации от начала её основания был И. Ю. Никитин, скончавшийся 27 октября 2015 г. После его смерти ассоциацию возглавил Д. В. Поляков. Из всех ассоциаций, куда входят русские пятидесятни-

ки, эта организация самая либеральная, наименее официозная (если не считать незарегистрированную ОЦХВЕ) и наименее требовательная к своим членам. Впрочем, после смерти И. Ю. Никитина АХЦ переживает, по-видимому, некий кризис. По ряду свидетельств, начался процесс отхода общин от нее. Всего в настоящее время в Петербурге и области у АХЦ около 50 общин (пятидесятнических и харизматических из них около или более половины). Список их находится на сайте организации [1; 2], но при проверке он оказался не вполне актуальным; например, значащаяся в нем община «Виноградник» Андрея Гвоздовского (последователи учения проповедника «третьей волны» Джона Уимбера) фактически уже отделилась от Ассоциации [5]. Из крупных неопятидесятнических церквей, входящих в АХЦ, следует отметить церковь «Хлеб жизни» (три общины – в Московском районе Санкт-Петербурга, в г. Тихвине и в пос. Сиверский) – это последователи пятидесятнического движения «Новое поколение». К аналогичному направлению принадлежит церковь «Дом Хлеба» в Гатчине, тоже входящая в АХЦ. К числу значимых пятидесятнических общин АХЦ также относится церковь «Благодать» в г. Пушкине [1; 2].

Пятидесятничество (в широком смысле, включая «традиционных», «умеренных» и «новых» пятидесятников, харизматические и неохаризматические группы, входящие в пятидесятнические союзы) следует признать одним из наиболее ярких и активных направлений современного русского протестантизма. Среди прихожан пятидесятнических и харизматических церквей в Санкт-Петербурге и Ленинградской области много молодежи. «Новые» и «умеренные» пятидесятнические церкви используют для своей проповеди современную музыку и другие элементы массовой культуры. Эти церкви занимаются благотворительностью и другой социально ориентированной деятельностью (особенно на ниве реабилитации наркозависимых), многие из них пропагандируют ориентацию на жизненную активность и успех (теология процветания).

Классическое (традиционное) пятидесятничество чуждо всех этих проявлений, но состав его последователей сравнительно малочисленен. Показательно, например, что традиционалистская ОЦХВЕ не имеет ни одного прихода в центральных районах Санкт-Петербурга, она представлена лишь в Ленинградской области и на городской окраине.

Лидеры наиболее модернистской группы российских пятидесятников (РОСХВЕ) занимают демонстративно-лояльную гражданскую позицию, в то время как наиболее консервативная группа (ОЦХВЕ) от контактов с государством подчеркнуто дистанцируется, следуя в этом традиции, заложенной еще в советское время.

### Список литературы

1. Ассоциация христианских церквей «Союз Христиан». Ленинградская область [Электронный ресурс]. – URL: <http://tbn-tv.ru/accr/cerkvi/severo-zapadnyj-region/leningradskaaya-oblast/> (дата обращения: 10.01.2016).
2. Ассоциация христианских церквей «Союз Христиан». Санкт-Петербург [Электронный ресурс]. – URL: <http://tbn-tv.ru/accr/cerkvi/severo-zapadnyj-region/sankt-peterburg/> (дата обращения: 10.01.2016).
3. Интервью и переписка с клириками и прихожанами Объединенной церкви христиан веры евангельской (ОЦХВЕ). – Архив автора.
4. Интервью и переписка с клириками и прихожанами общин Российского объединённого союза христиан веры евангельской (РОСХВЕ). – Архив автора.
5. Интервью с пастором церкви «Виноградник» в Санкт-Петербурге Андреем Гвоздовским. – Архив автора.
6. Интервью с пресс-секретарем Северо-Западного объединения Российской церкви христиан веры евангельской (СЗО РЦХВЕ) Павлом Евтеевым. – Архив автора.
7. Интервью с представителем Миссии «Благая весть» по связям с общественностью Людмилой Чичкановой. – Архив автора.
8. Интервью с региональным пастором общины «Христианский центр “Мир”» Юлией Владимировной Белоусовой. – Архив автора.
9. Канонические правила рукоположения священнослужителей. Принято Внеочередной Генеральной Конференцией Российского объединённого Союза христиан веры евангельской (пятидесятников) 19 октября 2007 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://cef.ru/about/ustavnie/?id=4>
10. Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России: дис. ... канд. культурологии. – М., 2009.
11. Лункин Р. Н. Объединенная церковь христиан веры евангельской-пятидесятников (ОЦХВЕ) // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. II / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. – М., 2003. – С. 293–304.
12. Лункин Р. Н. Российский объединенный союз христиан веры евангельской – пятидесятников (РОСХВЕП) // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. II / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. – М., 2003. – С. 283–293.
13. Положение о Полномочных представителях Председателя Российского объединенного Союза христиан веры евангельской (пятидесятников) в регионах РФ. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.globalstrategy.ru/News/01.09/15\\_01\\_09.html](http://www.globalstrategy.ru/News/01.09/15_01_09.html) (дата обращения: 08.01.2016).
14. Скоробогатова И. В. Феномен харизматизма в христианстве: история и современность // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2010. – Т. 11. – Вып. 2. – С. 21–32.
15. Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм: слов. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – С. 149.
16. Центр социальной помощи «Утренняя звезда» [Электронный ресурс]. – URL: <http://utrezve.org> (дата обращения: 07.01.2016).

*М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова*

### **Старообрядчество в его социальном служении**

В статье показана историческая эволюция религиозного смысла социального служения. Эмпирический материал рассмотрен на примере старообрядчества.

The article shows the historical evolution of the religious sense of social ministry, the empirical part represented by the Old Believers.

**Ключевые слова:** старообрядчество, социальное служение, «старая вера», духовные идеалы личности.

**Key words:** old belief, social ministry, the “old belief”, spiritual ideals of the individual.

Идея социального служения – одна из важнейших в отечественной религиозной мысли. Разрабатывалась она в первую очередь в рамках богословия, включая и старообрядческую трактовку «старой веры», и общинную практику. По определению Н. С. Гордиенко:

«Старообрядчество – совокупность религиозных течений, отколовшихся от русского православия во второй половине XVII века из-за непринятия церковной реформы, проведенной патриархом Никоном и касавшейся преимущественно обрядности (замена земных поклонов поясными, совершение крестного знамения не двумя перстами, а тремя, обязательность проповеди и пр.), а также исправления церковных книг и икон по греческим образцам» [5, с. 100].

В этом определении упор сделан на нововведения патриарха Никона, касающиеся обрядности, причем акцентируется то, что непосредственно относилось к ежедневной обрядовой практике – совершению крестного знамени тремя перстами, а также неприятию старообрядцами никонианской церкви как церкви государственной.

Однако в последнее время акценты в понимании старообрядчества все более перемещаются на его культурное значение, которое представляет собой сохранение русской средневековой культуры в петровское и постпетровское время.

Идеология социального служения старообрядчества имеет свою историю и предысторию. У её истоков идеи Нила Сорского о нестяжании. Вслед за восточными и греческими подвижниками христиан-

ской церкви Нил Сорский считал, что суть монашеской жизни заключается не во внешнем поведении и обрядах, не в физических самоограничениях и бесконечных молитвах, а в так называемом «мысленном делании». Мысленное делание, по Нилу Сорскому, несовместимо с практикой стяжания материальных благ, ибо монашествующие должны жить по пустыням и кормиться своим рукоделием. Согласно традиционной трактовке, сложившейся в литературе, учение Нила Сорского (нестяжание) вступило в противоречие с представлениями сторонников крупного монастырского владения русского средневековья, выразителем которых стал Иосиф Волоцкий (иосифлянство). Нил Сорский фактически проповедовал идеал духовной личности монашествующего, для которого мир материальных ценностей несущественен. Социальное служение в философии сторонников нестяжания трактовалось как сохранение духовности отдельной конкретной личности. Социальное, таким образом, понималось как индивидуальное.

Сегодня, по мнению петербургского исследователя А. Ю. Григоренко, подлинные причины и смысл религиозного конфликта между иосифлянами и нестяжателями мы должны искать в разном понимании принципиальных положений христианского вероучения, в первую очередь проблемы спасения души [6].

Идеалы духовной личности стали ведущими для «старой веры». Что же собой представляет эта личность? В истории старообрядчества, как правило, это лидеры-расколоучители. А до них? В предшествующий период – это так называемые «старцы». То есть люди, чья жизнь была подчинена социальному служению в их понимании, а именно – сохранению традиций восточно-христианской аскетики на русской почве. Эти традиции должны были способствовать спасению.

В литературе для обозначения данного явления социальной и церковной жизни существует специальный термин «лесные старцы». Они ещё до реформы патриарха Никона и царя Алексея Михайловича говорили о приближении «конца света», отождествляя его с отходом от идеалов Святой Руси. В первую очередь это относилось к деятельности высших иерархов православной церкви.

Одним из таких «лесных старцев», продолживших традицию Нила Сорского, но уже в социокультурных условиях предпетровской Руси, был инок Капитон, который проводил службы в своих скитах по особому, скитскому уставу.

К. Я. Кожурин пишет: «Судя по всему, сам Капитон, будучи простым иноком, священнического сана не имел, и все службы в его обители велись по особому, скитскому уставу. Этот устав не был каким-то собственным изоб-

ретенением Капитона, но имел на Руси давнюю историю... По причине огромных пространств и крайней малочисленности священства жители многих областей привыкли в своих религиозных нуждах обходиться без священников и без храмовых богослужений. Так, церкви они заменяли часовнями, церковную службу – часовенной или келейной, священника – заходящим старцем-иноком, а то и просто грамотным благочестивым мирянином. Одновременно развивался церковный устав, приспособленный к этим условиям. Это был так называемый келейный устав, из которого впоследствии произошел устав скитский, то есть устав службы домашней. В нем чинопоследования разных церковных служб (за исключением всеобщего бдения и литургии) были приспособлены к отправлению их одним лицом в его кельи, даже если это был простой инок, не имевший священного сана» [8, с. 59].

Не всегда духовность есть отвержение телесности, речь идет лишь о возвышении одного над другим, об иерархичности, о подчинении жизни человека или природно-бытийному, или духовному. В равной степени это относится и к социальному служению. В одном случае, и это проходило красной нитью в древнерусской книжности, социальное служение человека выражалось в формировании и сохранении духовного содержания личности. В другом случае – это служение человека обществу, социальному в целом.

Задачи религии, философии, морали в этом плане неразрывны, как целостна сама жизнь. Смысл духовного – обращаться к Богу, говорить о Боге, стремиться к идеалу, поэтому богословие и учение Отцов церкви не ставило специальной задачи создать учение о человеке, свою антропологию. Тем не менее вопросы христианской антропологии ставились в святоотеческой литературе, где обсуждались темы происхождения и назначения человека, его социальной сущности. В старообрядческой литературе вопросы христианской антропологии по преимуществу касались взаимоотношений человека и государства, человека и господствующей православной церкви, ответственности человека перед социумом.

Христианское вероучение принесло с собой вектор свободы личности, поскольку обращалось к человеку как богосозданному. Не считаясь с положением человека на социальной лестнице, этнической и языковой принадлежностью, христианство несло с собой новую систему духовных ценностей. В русской культуре XVII в. такое понимание духа христианства свойственно было именно раннестарообрядческой традиции.

По сути духовный лидер старообрядческого движения протопоп Аввакум и являл собой личность нового типа – личность сословно-всесловную. Для него не существовало сословных преград, и Аввакум в сво-

их посланиях одинаково обращается и к простому мужику – посадскому человеку, и к боярину, и даже к царю. В его сочинениях все люди равные, ибо суть рабы Божьи. Идея равенства перед Богом проходит через все его писания.

Крупнейшее его сочинение – «Житие протопопа Аввакума им самим написанное». Это тоже произведение нового типа, поскольку оно представляет собой не традиционное жизнеописание, а рассказ о себе как личности. В «Житии» акцент сделан на глубокую личную и непосредственную связь Аввакума с Богом. Аввакум при любом затруднении обращается напрямую к Святой Троице:

«Во хлевине своей кричал с воплем ко Господу: послушай мене Боже! Послушай мене, царю небесный-свет, послушай мене!». Вера Аввакума не только живая и непосредственная. Бог для него не что-то далекое, метафизическое, а наоборот – доступное, тот, к кому он может обратиться лично. В «Послании (третьем) к Симеону» он пишет: «Сладка ведь смерть-та за Христа-света. Я бы сам умер по Христе Бозе нашем! Сладок ведь Исус-от». В каноне пишет: «Исусе сладкий, Исусе пресладкий, Исусе многомилостиве. Да и много того: Исусе предсладкий, Исусе сладкий; а нет того, чтоб горький» [1, с. 213].

Формирование представлений о социальном служении в раннем старообрядчестве проходит на фоне необходимости выбора между «никонианством» и «старой верой». Этот выбор должен сделать лично каждый православный человек. Обоснованию своего выбора в пользу старой веры отцов Аввакум и посвящает свое «Житие». При этом он должен решать и нелегкую задачу – выбирать между мирской ответственностью за свою семью, жену и детей и ответственностью перед Богом за свои деяния и свою паству. Он пишет: «Опечался, сидя, разсуждаю: что сотворю? проповедую ли слово Божие, или скрыюся где? Понеже жена и дети связали мене». Протопоп, ссылаясь на авторитет Святого Предания, утверждает приоритет духовного над мирским, продолжает традицию нестяжания. Проблема ответственности связывается им с проблемой выбора личности в контексте известного проступка Адама и Евы, нарушения о запрета вкушения плода познания добра и зла. Для Аввакума эта ситуация близка лично. Уклонение от «древлего благочестия» для него есть то же самое преступление заповеди и нравственного закона.

В дальнейшем в связи с делением старообрядчества на различные церкви, согласия и толки [9, с. 66–67] особенно обостряется проблема личной ответственности человека, что сопровождается православно-нравственными поучениями. Это нашло свое отражение в старообрядческом фольклоре, в частности, в духовных стихах. Проблема

личной ответственности входит в контекст массового сознания русского православного человека, той или иной стороной отражается в вероучении тех групп, что составили русский раскол и старое рационалистическое русское сектантство.

Во второй половине XVII в. после гибели главных старообрядческих писателей первых лет раскола формируется новое поколение старообрядцев-идеологов. Это братья Андрей (1674–1730) и Семен (1682–1741) Денисовы, Даниил Викулин (1653–1733), Петр Прокопиев (1665–1719), Феодосий Васильев (1661–1711) и др. В данный период общественная активность староверов уходит в глубину народных масс, преимущественно крестьянских. На Руси возникают первые старообрядческие общины. Староверие повсеместно приобретает общинный характер, формируются основания хозяйственной этики старообрядчества, социальное служение начинает рассматриваться как ответственность перед общиной. Как пишет современный автор:

«хозяйственная этика старообрядчества, с одной стороны, опиралась на средневековые, традиционные представления, а с другой – в борьбе за выживание, за сохранение своей веры вынужденно приспособлялась к внешним обстоятельствам. Уже в начале XVIII века настоятели Выговской пустыни обосновали новое отношение к участию старообрядцев в торговле. Мера вынужденная, но симптоматичная для будущего развития торговых предприятий. "Благопослушная" торговля не для личного обогащения, а для выживания и процветания общины» [11].

Старообрядцы XIX – начала XX в. дали общественно значимый пример староверческой «благопослушной торговли» в форме русского меценатства, поддержки искусства, образования и науки. Петербургский автор пишет:

«Мало кто знает, что самыми выдающимися русскими предпринимателями XIX – начала XX века были как раз выходцы из старообрядцев... В руках представителей старообрядчества (династии Морозовых и Рябушинских, Кокоревых и Гучковых, Поляковых и Хлудовых, Рахмановых и Бугровых, Зиминых и Солдатенковых) было сосредоточено 64 процента всего российского капитала. В период, когда Российская империя выходила на первое место в мире по темпам экономического развития, старообрядцы дали стране свыше двух третей всех предпринимателей-миллионеров. При этом старообрядцы-промышленники и предприниматели, зачастую являвшиеся выходцами из простой крестьянской среды, были горячими патриотами России и надёжным оплотом государства» [8, с. 6–7].

Таблица характеризует предпринимательскую активность старообрядчества в рамках «благопослушной» парадигмы в столице Российской империи – Санкт-Петербурге. После появления закона Александра III об уравнении старообрядцев в правах с православны-

ми (1883) вероисповедальный состав купечества представлен был следующим:

Таблица

*Вероисповедальный состав Санкт-Петербургского купечества [10, с. 54]*

Вероисповедание	1883		1893		Коэффициент деловой активности
	человек	%	человек	%	
Православные	3154	66,0	3174	65,13	0,77
Старообрядцы	56	12	57	1,17	4,26
Протестанты	1106	23,1	1150	23,6	2,62
Иудеи	195	4,1	266	5,46	3,42
Караимы	13	0,3	10	0,21	8,93
Армяно-григориане	18	0,4	20	0,41	6,07
Скопцы	8	0,2	5	0,1	
Магометане	4	0,1	8	0,16	0,42
Католики	228	4,8	183	3,76	0,99
Итого	4782	100,00	4873	100	

Анализ этих данных дает основание для следующих выводов: старообрядцы в деловой жизни Санкт-Петербурга являлись одним из наиболее активных вероисповедальных меньшинств; доля старообрядцев в населении Санкт-Петербурга была незначительной, однако коэффициент деловой активности, под которым понимается отношение доли в купечестве к доле в общем населении, был 4,26, что весьма высоко. Староверы были более активными, чем иудеи и протестанты, и уступали лишь слабопредставленным в городе караимам и армяно-григорианам. По профессиональной ориентации купцы-староверы Петербурга занимались в первую очередь торговлей (Гостиный двор, лавки, магазины), тогда как иудеи, например, содержали банкирские дома, аптеки, торговлю драгоценностями; магометане содержали кафе, буфеты и рестораны; армяно-григориане торговали по преимуществу вином; караимы были связаны с производством и продажей изделий из табака; лютеране по преимуществу были профессиональными работниками (инженеры, учителя) и акционерами петербургских фабрик и заводов.

Укажем на такую отличительную черту старообрядческих предпринимателей, как их отношение к «лихоиманию», т. е. взиманию процентов. Старообрядцы-федосеевцы в торговле и промышленности выступали за беспроцентный кредит, а еще лучше – за безвозмездный дар, что явно указывало на приверженность социальному служению. Один из идеологов федосеевцев С. С. Гнусин, например, решительно выступал против того, чтобы «в проценты давать желающим деньги и

тем обители святые и сирот довольствоваться». Хотя у поповцев Бело-криницкой иерархии, в отличие от беспоповцев, практика отдачи свободных средств в рост была узаконена в их собственных документах.

Еще одна сторона предпринимательской деятельности старообрядцев, которая позволяет нам говорить о старообрядчестве как неотъемлемой части русского православия – «соработничество». Благодарить в понимании православного богословия ни коим образом не является наградой за человеческие заслуги. Она даруется человеку благодаря «соработничеству» двух волей – божественной и собственно человеческой. Именно принцип соработничества Бога и человека, как подчеркивает Д. Е. Расков в своих исследованиях православной трудовой этики, образует основу практической хозяйственной метафизики русского православия. В полной мере это относится к принципу социального служения старообрядчества.

Советское и постсоветское время характеризовались в отношении социального служения старообрядчества следующими моментами: общинное старообрядчество практически сходило на нет в центральной России и Северо-Западе, старообрядческое предпринимательство было ликвидировано как форма частной собственности и лишь незначительно возрождается сегодня. Показателем упадка старообрядческих общин (в количественном отношении) могут служить данные, собранные социологами по Ленинградской области – одном из основных мест проживания общин федосеевского согласия. До 60-х годов XX столетия федосеевское крещение имело большинство членов Невской общины города Ленинграда. После этого произошли большие изменения, и с 1990-х гг. в Ленинградской области из оставшихся известна последняя сельская федосеевская община. Она имеет моленный дом в д. Лампово, Гатчинского района.

К 2000-м гг. вследствие естественной убыли населения и миграции ламповская община в количественном отношении значительно уменьшилась. Ещё в 1970-х гг. деревня фактически разделилась на два населенных пункта: Лампово старое и Лампово новое. В 2002 г. в д. Лампово старое, где находится моленный дом, население составило:

- всего проживает 198 чел.;
- из них дети до 5 лет – 2 чел.;
- молодежь до 17 лет – 15 чел.;
- трудоспособное население – 82 чел.;
- пенсионеры – 99 человек\*.

---

\* Фактологические и статистические материалы взяты из официальной статистики Орлинской волости Гатчинского района.

По половому признаку большинство оставшихся верующих – женщины. Собственного начетчика в деревне нет. Наметилась тенденция для приглашения в моленный дом наставников со стороны (из Санкт-Петербурга). Главная проблема для общины – проблема возрастная. Нынешние старообрядцы (федосеевцы) в количественном отношении составляют ничтожный процент от общего населения д. Лампово и, как пишут авторы статьи «"Деревянные кружева" Лампово»:

«...сейчас община на грани вымирания. Нет наставника. Дети последних престарелых прихожанок если и верят, то предпочитают ходить в православные храмы. Да и сами пожилые старoverы нередко носят крестить внуков в православные храмы» [2].

В справочнике «Религиозные организации Ленинградской области: межконфессиональный диалог и социальная деятельность» сведения о ламповцах представлены в главе о незарегистрированных религиозных объединениях:

«Ещё несколько лет назад имела регистрацию старообрядческая община беспоповского федосеевского толка в деревне Лампово Гатчинского района. В прошлом многочисленное общежитие в д. Лампово сейчас имеет не более 25 человек, преимущественно пожилого возраста. Сегодня в единственном из сохранившихся староверческих храмов Ленинградской области совершаются церковные службы. В основном силами местных старообрядцев. Из Петербурга в Лампово исповедовать местных прихожан приезжает Иларион Михайлович Петров. С 2012 г. ламповских старообрядцев взяла под своё покровительство Невская Старообрядческая Поморская Община» [12, с. 261].

Эти данные в какой-то степени отвечают на вопросы, поставленные авторами современного социологического исследования старообрядцев:

«Куда же пропал этот крепкий, цветущий, здоровый элемент русской народной жизни? Где старообрядческий фактор в духовной сфере, бизнесе, политике, культуре, общественной жизни современной России? Почему современные опросы фиксируют менее 1 % старообрядцев вместо предреволюционных 10 %?» [3, с. 247].

Произошла коренная переориентация старообрядчества в России. Современное старообрядчество выступает в основном как городское. Безусловно, это касается центральной России и Северо-Запада. Однако полевые исследования постсоветского периода по-прежнему отмечают существование старообрядческих общин на Урале, в Сибири, Дальнем Востоке [7], для них социальное служение зачастую сочетается с добровольным изоляционизмом. Немаловажным в этом

плане является и патриотизм старообрядцев, их привязанность и любовное отношение к малой родине.

Для городского старообрядчества социальное служение выражается сегодня по преимуществу в работе с детьми и молодежью (организация летних лагерей, походы по местам, связанным с историей расколоучительства, и др.). Важным моментом выступает участие старообрядческой молодежи в волонтерском движении. Современная социальная деятельность старообрядцев тесно связана с работой по распространению знаний об истории отечественной культуры и о месте в ней старообрядчества. Именно о современном городском старообрядчестве говорил митрополит Московский и всея Руси Корнилий на форуме «Православная Русь»:

«Наши предки сочли, и мы считаем до сих пор, вполне достаточной для *спасения* (выделено нами – авт.) ... ту веру, которая существовала в Древней Руси. Сохранение этой православной веры является нашей основной исторической задачей. Но одновременно старообрядцы всегда были и остаются искренне верными своему земному Отечеству, России... Сегодня Россия вновь постепенно, но ощутимо крепнет, первостепенной необходимостью для страны признано и провозглашено с самых высоких трибун не территориальное расширение, а сбережение народа, улучшение духовного и материального здоровья людей... В этой связи мы готовы поделиться своим, накопленным более чем за 300 лет, опытом самосохранения. Он состоит в религиозно-нравственном просвещенном консерватизме, стойкой исторической памяти, благоговейно-трепетном отношении к древним святыням, честной деловой активности, соборности во внутреннем самоуправлении и, что особенно важно сейчас, добрососедском отношении ко всем традиционным культурам и народам» [4, с. 13].

Историко-просветительская работа городского старообрядчества находит своё выражение в современной старообрядческой публицистике. Например, регулярно выходит Вестник митрополии РПСЦ, который несёт информацию о практической стороне работы старообрядческой церкви, об официальных назначениях священнослужителей и т. д. Но религиозно-философские и богословские работы находятся вне его информационного поля. Практическая сложность публиковать свои труды и быть услышанными русскими богословами, философами и религиоведами снижает научную активность авторов-старообрядцев. Хотя в последнее время мы видим усиление теоретических исследований в рамках «Историко-богословского общества» (с 1997 г. Старообрядческий исследовательский центр). Центр организует систематическое проведение научных дискуссий, работу семинара, что способствует оживлению интеллектуальной работы старообрядцев по осмыслению их места в россий-

ском обществе. Следует указать и на проведение периодических научных конференций в рамках деятельности миссионерского отдела Санкт-Петербургской епархии и Государственного музея истории религии (2007, 2008 гг. и др.).

### **Выводы**

Во-первых, несмотря на решения Поместного собора православной Российской церкви 1917–1918 гг., который принял ряд документов по отмене клятв (т. е. анафем, проклятий, отлучений) на старые обряды и на придерживающихся их, и на решения Поместного собора РПЦ 1988 г., объединения Русской православной церкви и старообрядчества не произошло. Принципиальным различием в подходе РПЦ и старообрядчества к вопросу об отмене клятв было то, что РПЦ видело в этом прощение отделившихся сторонников древлеправославия, старообрядцы же полагали, что должно иметь место официальное покаяние господствующей церкви.

Во-вторых, скорое церковное объединение несостоятельно не столько в силу межконфессиональной розни (напротив, отношения между Московским патриархатом и старообрядчеством гораздо более толерантны, чем прежде), сколько в силу своеобразного религиозно-мировоззренческого тупика. Для воссоединения необходимо признание одной из сторон (либо Московским патриархатом, либо старообрядчеством) своей неканоничности, т. е. ошибочности пути развития. Ни одна из сторон не идет и не пойдет на это в обозримом будущем.

В-третьих, нам представляется, что социальная концепция РПЦ и практические шаги по её реализации со стороны Московского патриархата и теория и практика социального служения старообрядческих церквей могут стать таким объединяющим началом русского православия (милосердие, волонтерство, меценатство и др.). Патриотизм, деятельность во блага российского государства сегодня в такое непростое время должны стать выше расхождений между Русской православной церковью и современным старообрядчеством.

### **Список литературы**

1. [Аввакум]. Послание (третье) к Симеону // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. И. Субботина: в 9 т. – М., 1874–1894. – Т. 5.
2. Арескина И., Воронцова П., Львова Н. Тезисы к презентации «Деревянные кружева» Лампово [Электронный ресурс]. – URL: [http://gatchina24.ru/gtn-pravda/Lampovo\\_sedoi\\_starini\\_golosa.html](http://gatchina24.ru/gtn-pravda/Lampovo_sedoi_starini_golosa.html)

3. Воронцова Л., Филатов С. Старообрядчество: в поисках потерянного града // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. – М.; СПб.: Летний сад, 2002. – С. 247–267.
4. Выступление митрополита Корнилия на общественных слушаниях в рамках форума «Православная Русь – ко дню народного единства» // Вестн. митрополии. – 2007. – № 1.
5. Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987.
6. Григоренко А. Ю. Основные направления русской религиозной мысли конца XV – первой половины XVI в.: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2012.
7. Дутчак Е. Е. Старообрядческие таёжные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX – начало XXI в.): автореф. дис. ... докт. истор. наук. – Томск, 2008.
8. Кожурин К. Я. Повседневная жизнь старообрядцев. – М.: Мол. гвардия, 2014.
9. Лещинский А. Н. Православие: единство и разделения (социумные детерминанты, типология, противоречия и тенденции): моногр. – М.: Изд-во РГСУ, 2011.
10. Расков Д. Е. Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 8. – М., 2000.
11. Расков Д. Е. Процент в хозяйственной этике и практике староверов // Проблемы современной экономики. – 2009. – № 1(29).
12. Религиозные организации Ленинградской области: межконфессиональный диалог и социальная деятельность: справ. / О. А. Бокова, А. В. Гайдуков, В. А. Егоров и др.; под ред. А. В. Гайдукова. – СПб.: Верста, 2014.

**Суеверия и мифологемы массового сознания: диалектика взаимосвязи и причины жизнеспособности в российском обществе**

В статье рассматриваются причины жизнеспособности суеверий в современном российском обществе, диалектический характер их связи с мифологемами массового сознания, а также причины трансляции суеверий, заключенные в особенностях современного православного сознания.

The article describes the reasons for the viability of superstition in modern Russian society, the dialectical nature of their relationship with the myths of mass consciousness as well as the reasons of spreading of superstitions connected with the specific character of modern Orthodox consciousness.

**Ключевые слова:** суеверия, мифологемы массового сознания, особенности современного православного сознания.

**Key words:** superstitions, myths of mass consciousness, specific character of modern Orthodox consciousness.

В современном российском массовом сознании зачастую распространяются и исполняют ведущую роль представления, имеющие характер мифов и суеверий. Люди, называющие себя верующими, увлекаются обрядовой стороной культовой деятельности, самостоятельно наполняя ее магическим смыслом, что противоречит основным положениям традиционных для России религий. Помимо этого в некоторой степени меняется общекультурное содержание обыденного уровня общественного сознания, и даже люди, находящиеся вне всяких конфессий или считающие себя атеистами, верят в НЛЮ, спиритизм, магию, астрологию и т. п.

Особенностям современной религиозности посвящено немало исследований [8; 9; 13; 16; 17; 19], в которых аргументируется тезис о том, что религиозность такого «пограничного» вида (без «привязки» к религиозной организации, с акцентированием обрядовой составляющей, понимаемой как обеспечение индивидуального успеха в определенных сферах деятельности) является достаточно негативным явлением. Оно подтачивает основы традиционных вероучений, дезориентирует людей в реальном мире и значительно осложняет их путь к истинному духовному самосовершенствованию.

Однако это не означает, что познавательный интерес к обычаям и традициям народов России (в том числе и к суевериям) должен быть осужден. Напротив, исследования культурного наследия, систематизирующие сведения о приметах, суевериях, традициях и обычаях, вызывают большой интерес, поскольку отражают одни из самых ярких страниц истории отечественной культуры. Среди них есть яркие работы разных периодов [4; 5; 7; 15], все они посвящены раскрытию неисчерпаемого богатства народной культуры, изучение которого продолжается до сих пор.

В процессе этого изучения был достаточно ясно обозначен тезис о том, что традиционные и новые суеверия неразрывно связаны с основными идеями, существующими в виде мифов общественного сознания. Суеверия являются своеобразным практическим воплощением наиболее «прикладных» аспектов актуальных в обществе мифов, а вернее, мифологем (т. е. идей, отражающих в наиболее обобщенном виде главные ценности и установки как итоги длительных наблюдений за происходящим в окружающем мире). Актуальным социальным мифам посвящен ряд современных исследований [2; 10; 14; 20]. Однако в этих работах основное внимание уделено проблемам зарождения и распространения современных политических мифов, в наименьшей степени связанных с народными суевериями, отражающими образы картины мира. В связи с этим задача исследования сущности и особенностей народного мирозерцания и связанных с ним суеверий является достаточно востребованной.

Мы исходим из того, что связь исторических и современных мифов с приметами и суевериями носит диалектический характер. Во-первых, с одной стороны, миф «объясняет» необходимость существования суеверия, а с другой – суеверие «требует» наличия объяснительного мифа. Во-вторых, миф «порождает» суеверие как способ защиты от негативных последствий или способ достижения позитивных результатов деятельности. В-третьих, в условиях, когда исходный миф утрачен, суеверие может продолжать жить, успешно видоизменяясь под условия реальности.

Особенностями современной мифологии и суеверий является активное внедрение в общественное и индивидуальное сознание квазирелигиозных мифов, суеверий и примет, содержание и форма которых отражают особенности современного этапа развития российского общества. Эти особенности определяются влиянием глобализации, капитализацией общественных отношений, исторически обусловленной многонациональностью и многоконфессиональностью населения, секулярным характером государственно-церковных отношений, распро-

странением идеологического плюрализма, а также снижением общего уровня образованности и падением авторитета науки.

Суеверия распространены среди населения практически всех стран мира, среди любых социальных слоев населения. Им подвержены представители разных профессий и видов деятельности, люди с высоким и низким уровнем образованности. Суеверными могут быть как люди, занятые в профессиях с высоким риском для жизни, так и люди, выполняющие совершенно рутинные профессиональные функции.

Среди «набора» суеверных представлений есть некоторые общие, в которые верят люди самых разных религий. Рассыпанная соль и «счастливые» монетки, перешагивание через порог дома левой или правой ногой, «особые» знаки в поведении животных – вот небольшой перечень общих для всех культур образов и символов, влияющих на самочувствие и даже на дальнейшее поведение человека.

Общим для всех суеверий является убежденность их приверженцев в том, что они получают от таинственных сил знаки предостережения и простыми действиями смогут предотвратить негативные последствия. В основе всех суеверий и соответствующего им поведения лежит вера в разделение живущих в мире на людей и духов, причем именно духи обладают решающим могуществом в решении судеб людей. И хотя трудно предполагать, например, что российские космонавты признают свою зависимость от духов, но все-таки каждый отправляющийся в космос экипаж выполняет – и это широко известно – набор определенных действий, призванный обеспечить успех экспедиции (просмотр фильма «Белое солнце пустыни», выход из автобуса на половине маршрута до космодрома и проч.). Таким образом, распространенность суеверий и приверженность им не зависят от психологического типа личности, образования, волевых качеств, социального статуса. Именно эта распространенность суеверий осложняет объективную оценку данного явления.

Очень многие хорошо образованные люди считают суеверия неким невинным чудачеством [6] – некоторые психологи даже используют приверженность человека к исполнению примет в аутогенных тренировках в качестве позитивного потенциала. Например, если индивид верит в эффективность сжигания (очистительная сила огня как магический приём) нежелательных образов, то эта процедура включается в процесс самовнушения и проводится под руководством психолога. Или клиенту предлагается заместить негативные эмоции, вызванные одними раздражителями (например, появлением черной кошки), положительными эмоциями в ответ на другие раздражители (появление в поле зрения других объектов – рыжих кошек) [3]. Неко-

торые люди считают возможным не просто исполнять самодеятельные ритуалы и обряды, а избирают для их выполнения культовые здания религиозных организаций (например, установка свечей перед иконами в надежде на выигрыш в лотерее, казино и т. п.).

Такая позиция активно осуждается представителями Русской православной церкви и других традиционных для российского общества религиозных организаций.

С богословской точки зрения, суеверие «есть такой способ отношения к вещи или событию, что они при нем воспринимаются как нечто происходящее от злобной и нечистой силы; внутренне осуждаются как нечистое, бессмысленное, злое. При нем мы видим в вещи недолжное, какое-то зловещее и темное порождение сил, стремящихся сделать все нечистым; мы чувствуем странный ужас и не можем в любопытстве и влечении оторваться от созерцания такой вещи; что-то чуждое и темное входит в нас, завладевает нами» [18, с. 97].

С точки зрения религиозной организации, суеверный человек не поднялся до высот понимания истинной сущности веры и даже остается материалистом. А с точки зрения религиоведения, такие люди не миновали ту стадию религиозности, которая характеризуется убежденностью в существовании сверхъестественных сил и в возможности получать от них помощь, но не подразумевает определенной организационной принадлежности и некоего уровня знаний о сущности вероучения.

Суеверия тесно связаны с ритуальной стороной вероучений, которая оказывается наиболее доступной для массового восприятия, легко перенимается и тиражируется. Суеверия есть продолжение магической практики [12], элементы которой так или иначе представлены в обрядовой стороне всех религий. Суеверие воплощает в течение жизни человека его охранительную или очистительную тактику, призванную оградить его от негативных воздействий и привлечь к нему позитивные воздействия сверхъестественных сил [1].

Каждое суеверие связано с определенным мифом. А мифами наполнено народное мирозерцание. Часто суеверие – лишь пережиток более ранней религии. То, что раньше служило для всех предметом веры и признавалось официально, после уничтожения религии превращается в суеверие [11]. Суеверие – это мнение по поводу методов и способов связи человека и сверхъестественных сил, которое не только не пользуется авторитетом в той или иной религии, но и противоречит научному воззрению.

Теперь об основных мифологемах, с которыми, на наш взгляд, тесно связаны суеверия. К ним можно отнести, во-первых, представ-

ления о сверхъестественном смысле универсального дуализма мира – разделение Вселенной на мир живых существ и мир духов, разделение мира живых существ (животного мира и человечества) на мужской и женский пол (причем в мужской части мира концентрируется добро, а в женской – зло), разделение всего существующего на зло и добро (этический дуализм). Во-вторых, представления о сверхъестественных свойствах физического пространства и времени, а также чисел, их обозначающих. В-третьих, представления о разделении ролей в мире богов и духов.

Мифологеме об универсальном дуализме соответствуют суеверия, связанные с людьми (например, встреча мужчины с пустым ведром вообще не оговаривается, тогда как женщина в такой же ситуации сулит беду), с животными (встреча с черной кошкой носит совсем иной смысл по сравнению с встречей с черной коровой или лошадью), птицами (голубь и ворона, издающие присущие им звуки вблизи человека, воспринимаются по-разному) и т. д. Представление о разделении всех субъектов и объектов Вселенной на добрых и злых просматривается, например, в том, что суеверные представления различают даже растения, благожелательные или враждебные человеку. Тем более это распространяется на представителей фауны. Птицы и собаки – это живые существа, в суевериях наиболее благожелательно расположенные к людям (по крайней мере, в принципе). На основании длительного исторического опыта проживания рядом ними у человека сложились представления о закономерностях их поведения, отражающих отсутствие чувства опасности, ожидание помощи от этих представителей фауны, ощущение союза и дружбы. И эта мифологема о друзьях человека из мира природы также находит свое отражение в современном мире в виде примет и суеверий.

Мифологеме о сверхъестественных свойствах пространства, времени и чисел, их описывающих, соответствуют суеверия, связанные с выбором приоритетного направления движения человека (двери русского дома, как и ориентация захоронения – на восток), выбором наилучшего времени для действия (оптимальны для начала важного дела – утро, четверг; плохое время для начала дела – вечер, понедельник; запрещается выполнять тяжелую физическую работу, играть свадьбу, крестить в определенные дни), определением «счастливой» даты планируемого события или числа для нумерации важного объекта (число три, четыре, семь, девять в разных культурах, страх перед числом «13», мода на «красивые» номера автомашин и выбор даты для важного события, в которых есть определенное сочетание/повторение цифр).

Мифологеме о разделении ролей в мире богов и духов соответствуют суеверия самого разнообразного толка – от веры в собственных ангелов-хранителей и демонов-искусителей до посмертных ритуалов, отражающих веру в то, что духи умерших могут значительно повлиять на события реальной жизни (духи родственников – всегда положительно, а духи других людей – преимущественно отрицательно). Интересная традиция Белгородской области – накануне похорон человека в храм приносят испеченные из теста лесенки, чтобы усопшему было легче на небеса подниматься. Обязательно после похорон совершается поминальный ужин, но этим дело не ограничивается – несмотря на все увещания православных священников, ежегодно на Пасху практически повсеместно проходит поминовение усопших на кладбищах по типу языческой тризны (с вином и закуской). Все это совершается для заключения «союза» с душой умершего и подтверждения взаимного доброго отношения.

Большинство суеверий имеют глубокие исторические корни, часть относятся к древним религиозным верованиям. Основные причины, обуславливающие распространение суеверий:

- необходимость и желательность прогноза развития событий (стремление заглянуть в ближайшее будущее);
- приоритетность самосохранения (желание избежать неблагоприятных ситуаций);
- стремление к психологической компенсации (желание утешить человека, направить его к выбору правильного поведения или с помощью внушения чувства страха перед негативными последствиями, или обещанием позитивных последствий);
- гносеологические парадоксы (содержание суеверия может быть связано с действительными закономерностями, которые слишком сложно в данный момент времени подтвердить научно);
- культурный и коммуникативный контекст (суеверия могут являться частью народного фольклора и коммуникативной культуры).

Каждая культура обладает неким набором суеверий, распространенных только в этой среде, и некоторым числом суеверий, являющихся общими для нескольких культур. Например, есть «русские» суеверия, которые до сих пор окружают нас в обыденной жизни. Традиционной религией для большинства русских является православие. Однако остатки язычества в виде суеверий сохраняются в быту русского населения вплоть до настоящего времени. Бытовое православие носит на себе явный след религиозного синкретизма.

Существенные черты русского православного сознания, которые детерминируют распространенность суеверий:

1) вера в особым образом организованную загробную жизнь, в несомненную связь поведения живых с судьбами умерших в потустороннем мире. Это особенно ярко проявляется в ритуалах захоронения и в обычае поминовения умерших. По специальным дням поминовения в храмах и на кладбищах бывает особенно много народа;

2) представления о необходимости крещения и «достаточности» этого действия. Подавляющее большинство русских крещено в младенчестве или в детстве, помнят об этом и основывают на этом убежденность в своей причастности к религиозной организации, хотя других ритуальных и моральных требований не выполняют, а просто надеются на охранительную силу своего крестильного крестика;

3) представление о покаянии как средстве духовного очищения. Распространен обычай просить прощения перед важными событиями – дальней дорогой, уходом в армию, свадьбой, в предчувствии смерти, перед родами. Покаяние и испрошение прощения не только перед священником, а просто у другого человека понимается как радикальное средство снятия греха. Понятие греха, в основном совпадающее с церковным, в массовом сознании также носит свои черты;

4) особенное почитание икон с изображением Девы Марии и русских святых, вера в охранительную силу креста, ладанки, иконы, веток освященной вербы, свечей и лампад. Русские праздники и русские святые почитаются особо, что является церковной нормой. Но иногда им придается значение, не свойственное исходному содержанию. Например, к Николаю Чудотворцу обращаются за помощью в самых разных делах, в том числе и таких, которые не имеют отношения к сфере ответственности религии (азартные игры, рискованные авантюры и т. п.);

5) вера в исцеляющую силу воды и различных предметов, взятых из «святых» мест. Воде, освященной на Крещение, придается значение универсального лекарственного средства, что открывает простор для воображения в отношении и к другим объектам и предметам;

6) использование участия в крестных ходах для демонстрации личной позиции, для социализации и коммуникации, для решения статусных задач, в лечебных и иных целях;

7) распространенность общественных молений вне храмов по поводу различных событий. В этих действиях участники не связаны рамками храма и храмовых норм поведения, могут ставить перед собой дополнительные задачи, аналогично ситуации паломничества;

8) популярность водосвятия домов, построек, движимого имущества. Мода на освящение материальных приобретений, не всегда отражающих высокие духовные достижения, невольно девальвирует смысл ритуала в сознании заказчиков действия, снижает значение водосвятия до уровня магического охранительного обряда;

9) соблюдение постов (пищевые ограничения). В обществе зачастую распространяются сведения о пользе или вреде некоторых продуктов, не соответствующие ни церковным канонам, ни медицинским показателям. Соблюдение постов иногда приобретает характер добровольной и самодеятельной диеты, при забвении смысла ограничений, налагаемых религиозным постом.

Суеверия присутствуют в поведении верующих и неверующих, они отражены в привычных для нас поговорках, присловьях, приметах, действиях. Они связаны с областью народных, «околоцерковных» верований. Смысл многих из них можно понять, только зная, как воспринимали мир наши предки. Верования, суеверия составляют одну из основ крестьянского мироощущения, которое складывалось на протяжении столетий.

Мир суеверий многообразен и велик. Суеверия коренятся в нашем сознании настолько глубоко, что жизнь многих людей, скорее всего, всегда будет им подчиняться. Но мир изменяется, изменяются и суеверия. Одни из них теряют свою актуальность и популярность, уходят на второй план и могут совсем исчезнуть из практики. Другие приспособляются к новым условиям, вбирая в себя элементы поверий и традиций, оставаясь актуальными и востребованными (например, суеверия, связанные с деньгами и материальным успехом). Для каждой эпохи характерны свои суеверия.

Итак, суеверия – это форма существования основных мифологем массового сознания. Миф невозможен без суеверия. Суеверие невозможно без мифа, но связь исторических и современных мифов с приметами и суевериями носит диалектический характер. С одной стороны, миф «объясняет» необходимость существования суеверия, а с другой – суеверие «требует» наличия объяснительного мифа. Миф «порождает» суеверие как способ защиты от негативных последствий или способ достижения позитивных результатов деятельности. В условиях, когда исходный миф утрачен, суеверие может продолжать жить, успешно видоизменяясь под условия реальности.

#### Список литературы

1. Андрюшкова Н. П. Суеверия как составляющая иррационального социального познания // Актуальные проблемы реализации социального, профессио-

нального и личностного ресурсов человека: материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Краснодар, 31 мая 2013 г.) / отв. ред. Е.В. Харитоновна. – Краснодар: ИЭИУМИСС, 2013. – С. 10–14.

2. Апинян Т. А. Мифология: теория и событие. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 250 с.

3. Гаприндашвили Р. Теория установки и психология «суеверия» // Власть и общество (История. Теория. Практика). – 2011. – Т. 20. – № 4–I. – С. 14–20.

4. Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. – СПб.: Литера, 1994. – 600 с.

5. Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России: сб. тр. – М.: Индрик, 1994. – 250 с.

6. Измоденова Н. Н. Суеверия как способ жизнедеятельности образованных групп населения // Тр. Кольского науч. центра РАН. – 2013. – № 6 (19). – С. 20–35.

7. Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М.: Акад. проект, 2004. – 1008 с.

8. Лобазова О. Ф. Эволюция религиозности в России. – М.: Маркетинг, 2008. – 192 с.

9. Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М.: Науч. кн., 2005. – 382 с.

10. Найдыш В. М. Философия мифологии: XIX – начало XXI в. – М.: Альфа, 2004. – 480 с.

11. Попов В. С. Природа и сущность суеверия // Аналитика культурологии. – 2010. – № 16. – С. 278–280.

12. Попов В. С. Суеверия в современных формах магии // Аналитика культурологии. – 2011. – № 20. – С. 97–98.

13. Религиозные практики в современной России: сб. ст. / под ред. К. Русселе и А. Агаджаняна. – М.: Новое изд-во, 2006. – 400 с.

14. Савельева У. А. Архетипы в человеческом сознании // Гуманитарные исследования = Humanitaria studia. – Астрахань, 2007. – № 3. – С. 30–35.

15. Сергеева А. Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность. – М.: Флинта; Наука, 2006. [Электронный ресурс] – URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/serg/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/serg/index.php) (дата обращения: 24.12.2015).

16. Смирнов М. Ю. О религиоведении, религии и религиозности // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2008. – Т. 9. – Вып. 2. – С. 62–73.

17. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. – СПб.; М.: Университ. кн.; Логос, 2004. – Т. 1 – 328 с.; Т. 2. – 480 с.; 2005. – Т. 3. – 464 с.; 2006. – Т. 4. – 366 с.

18. Флоренский П. А. О суеверии. Философские науки. – 1991. – № 5. – С. 87–108.

19. Фурман Д. Е., Каарияйнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века. – М.: Огни, 2006. – 92 с.

20. Цораев З. У. Мифический смысл и социальный код. – СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 2007. – 271 с.

## ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

УДК: 001 (430) «17»

*Р. В. Савинов*

### **Наука против университета: модели высшего образования у Канта и Фихте<sup>1</sup>**

В статье рассмотрены модели высшего образования и устройства научного сообщества в философии Канта и Фихте. Устанавливается, что обе концепции возникли как реакция академических ученых на кризис университета раннего Нового времени. Вместе с тем наряду с жесткой критикой имеющейся модели образования эти мыслители предлагали альтернативу, которая, однако, не соответствовала реальному вектору развития науки в XVIII–XIX вв.

The article deals with models of higher education and the structure of the academic community in Kant's and Fichte's philosophy. It is demonstrated that both concepts emerged as a reaction to the crisis of the University of the Early Modernity. Alongside with harsh criticism of the contemporary educational model, these thinkers' offered the alternative that did not correspond to the real vector of scientific development in the 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries.

**Ключевые слова:** Кант, Фихте, университет, раннее Новое время, наука, образование.

**Key words:** Kant, Fichte, University, Early Modernity, science, education.

История педагогики – одна из наиболее разработанных в российской педагогической науке. Однако отечественные историки педагогики при довольно разнообразной и глубокой проработке многих вопросов недостаточно касались институциональной составляющей педагогического процесса: если исследователя и интересовали проблемы организации, истории и развития учебных учреждений, то это были преимущественно школьные и дошкольные системы воспитания

---

© Савинов Р. В., 2016

<sup>1</sup> *Статья подготовлена в рамках проекта «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта» (грант РГНФ № 13-06-00103).*

и учебные учреждения. Проблемам сущности и истории высшего образования уделялось несравнимо меньшее внимание, а уникальная для каждой интеллектуальной культуры «идея университета» вообще не рассматривалась как проблема. Сейчас ситуация стала меняться, появляется все больше работ, посвященных анализу развития институций высшего образования и формам их рефлексии как в Европе, так и в России.

Несомненно, одной из ключевых областей этого направления исследований явились проекты университета, разработанные в рамках *немецкой классической философии*. С одной стороны, излишне говорить, какую колоссальную роль в формировании современной культуры (в качестве вдохновителей, учителей и оппонентов) сыграли представители этой философской традиции; но, с другой стороны, следует воздерживаться от преувеличения актуальности классического наследия. Рассмотреть ключевые стороны образовательных программ ряда представителей немецкой классической философии с точки зрения их значимости для позднего модерна и будет задачей данной статьи.

Основоположником немецкой классической философии считается Иммануил Кант (который, как известно, в «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» откестился от зарождающейся «школы», вовсе отказавшись признать за ней статус философии). Кант был вынужден обратиться к вопросам организации научного знания, столкнувшись с проблемой трансцендентальности. Если разум обладает своей собственной структурой, то она должна отражаться на всем, что непосредственно связано с результатами разумной деятельности. Значит, и на структуре образования также. Разум автономен, значит, и структура образования должна быть автономна. В то же время перед Кантом открывалась картина кризиса университета раннего Нового времени, где сочетались самые разные традиции – от схоластики и картезианского полуматериализма до скептицизма и теологически фундированной натурфилософии. И это сложное сочетание постепенно переходило под контроль представителей правительств, определявших текущие задачи и приоритеты в жизни университетов. На место разумности приходил интерес, который Кант считал противоположным по ценности знанию. Рассмотрению данной коллизии посвящена его небольшая работа «Спор факультетов» (1798).

Кант начинает с констатации того, что фактическая структура университета соответствует разумной структуре организации знания. Направляясь чистым практическим интересом – стремлением обеспечить гражданам вечное блаженство, гражданский порядок и физиче-

ское благополучие – учредитель университета (правительство) разделил совокупность знаний на три факультета: богословский, юридический и медицинский. Однако, находясь под опекой и контролем правительства, факультеты теряют право считать свои дисциплины подлинно научными. Ведь учрежденные факультеты должны свои дисциплины соотносить с точкой зрения и планами правительства и никак от нее не отступать, следовательно, обязаны устранить из теологии (которую Кант отказывается признавать наукой в принципе), права и медицины все разумные элементы, превратив данные науки лишь в собрания узаконенных мнений. То есть способы и направления толкования законов, равно как и система представлений о характере природы человека и возможности воздействия на нее, отнесены в конечном счете к компетенции правительства. Юрист и медик получают те знания, которые признаны целесообразными и полезными для целей правительства, и отступать от них в силу каких-либо обстоятельств, пусть даже и во имя истины, не имеют права. И знание, учрежденное и подчиненное прагматическим интересам, не является наукой в собственном смысле слова, поэтому право, теология и медицина в пространстве университета раннего Нового времени не являются науками.

Таково, согласно Канту, положение высших факультетов, приносящих – заметим – реальную и ощутимую пользу обществу: в силу зависимости от общественного интереса им отказано в статусе научных заведений. Научный дух, дух исследования, критики и поиска истины, считает Кант, сосредоточен именно на низшем факультете – философском [2, с. 69–70]. По своему социальному статусу философский факультет действительно является «низшим» по сравнению с теологией, правом и медициной, на которые направлено внимание правительства. Однако именно это его положение делает возможным на философском факультете применение разума, которое, согласно Канту, исключено на высших факультетах. И даже больше того:

«философский факультет включает все части человеческого знания (стало быть, исторически и высшие факультеты), но делает все эти части (а именно специфические учения или предписания высших факультетов) не содержанием, а лишь предметом своего исследования и своей критики, имея целью пользу всех наук» [2, с. 71].

Модель университета, согласно Канту, противоречива и содержит как автономные, так и социально-обусловленные элементы. Это неизбежно порождает конфликт или «спор факультетов», который Кант и делает предметом своего интереса. Одно направление в развитии конфликта Кант называет незаконным спором, второе – закон-

ным. Высшие факультеты могут легко избежать конфликта, закрепив традиционные составляющие своих дисциплин и исключив элементы их научной критики [2, с. 64]. Положение философского факультета гораздо сложнее, поскольку задача применения разума и разработки наук неизбежно влечет за собой необходимость критики тех дисциплин, которые законодательно закреплены на высших факультетах, даже если эта критика касается лишь отдельных сторон этих дисциплин. Такая диспозиция порождает два возможных варианта взаимодействия высших и низшего факультетов: давление сверху, когда высшие факультеты волей законодателя отказывают низшему в праве критики вообще и тем самым уничтожают его; и давление снизу, когда, разумно пользуясь правом критики, философский факультет стремится улучшить дисциплины, преподаваемые высшими факультетами.

Руководясь целью улучшить жизнь подданных, правительство должно позволить философскому факультету критику дисциплин высших факультетов, хотя и с тем условием, чтобы эта критика не принимала вид публичной полемики и критики намерений правительства. Также Кант исключает внешнее вмешательство в этот спор с тем, чтобы его «уладить»; напротив, такой спор является средством социальной регуляции, ибо:

«философский факультет не может складывать оружия ввиду опасности, грозящей истине, защита которой возложена на него, потому что высшие факультеты никогда не умерят свое страстное желание господствовать» [2, с. 77].

Исследователи обычно позитивно оценивают эти размышления Канта. Он точно, хотя и очень резко, обозначает те проблемы, что возникли с формированием университета Нового времени, а требование автономности науки от «социального заказа» (и связанного с ним давления на научное сообщество) ныне стало еще более актуальным, чем в XVIII в.

Наряду с этим задача «применения разума» философским факультетом описывается Кантом так, что исключает возможность поставить вопрос о *компетенции философского факультета*. Действительно, если философия критикует отдельные официально утвержденные идеи, связанные с правом, медициной или теологией, ей относительно легко найти точки соприкосновения своего содержания с содержанием соответствующих дисциплин. Но если философия получает власть критиковать медицину, право и теологию в качестве наук, неизбежно возникает вопрос о компетентности такой критики. Кант этот вопрос обходит стороной, однако можно реконструировать

его позицию относительно научности университетских дисциплин вообще.

Кант устанавливает вполне традиционное дисциплинарное содержание философского факультета: философские науки он делит на *исторические* (история, география, лингвистика, эмпирическое природоведение [науки о Земле и жизни] и этнология, которую он называет гуманистикой) и *чистые* (чистая математика, метафизика, натурфилософия, этика и философия права). Отличительный их признак, по сравнению с медициной, правом и теологией, состоит в неангажированности решением законодателя. В данных областях можно свободно искать факты и делать выводы, основываясь лишь на разумности самих исследовательских процедур, что, по мнению Канта, исключает возможность заблуждений или, в конце концов, устранивает их из комплекса знаний.

О дисциплинах высших факультетов этого сказать нельзя – это не науки в разумном смысле слова. Сложно решить, означает ли это, что медицина, право и теология являются науками только лишь по форме – вероятно, Кант понимает их как комплексные, междисциплинарные области, совмещающие в себе элементы чистых и эмпирических наук. Тогда понятно, почему их существование необходимо учреждать – это искусственные доктрины, состав которых определяется целями и представлениями законодателя. Они не представляют собой некоего связного целого, хотя таковое и предполагается формой разумности. Поэтому требуется критика, которая бы постоянно лишала данные искусственные образования легитимности в качестве наук как таковых.

В итоге можно заключить, что университет, согласно Канту, несет в себе черты и научного учреждения, связанного с поиском истины, и ненаучного, общественно-полезного образовательного учреждения. Конфликт этих составляющих неразрешим, поскольку базируется на воле законодателя. Определение взаимоотношения этих элементов достигается посредством трансцендентальной (практически-разумной в своей основе) редукции этих комплексов знаний к их целям. Императивом подлинной научности является лишь знание как таковое, как своя собственная цель (подобно этическому императиву ценности добра самого по себе и ради себя), что заставляет Канта пересмотреть статус научности таких дисциплин, как медицина или право. Вместе с тем Кант очевидным образом – в своем трансцендентальном мериле – отрывал знание, науку и ее институты от культурной жизни и истории, что отражало в целом отстраненность от общества самого университета раннего Нового времени.

В череде немецких классических философов, по общепризнанному мнению, Канту наследовал Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814). Кроме подробной разработки проблемы научной и педагогической этики, Фихте представил свой план организации образования и был первым избранным ректором Берлинского университета.

Фихте принимает в расчет критику Канта и предлагает построить новый университет. Этот проект он излагает в произведении «Дедуктивный план организации высшего образования в Берлине» (1807)<sup>1</sup>, которое должно быть дополнено рядом материалов из других сочинений Фихте. Именно у него в полной мере проявляется ключевая особенность педагогического мышления, характерного для классической немецкой философии:

«немецкие идеалисты достигли действительно выдающегося результата: они обосновали и первыми проанализировали знание и его социальную функцию. Из апории кантовской философии они вывели не только Университет эпохи модерна, но и немецкую нацию» [3, с. 103].

Университет – это лишь звено в цепи системы национального воспитания. Именно идею *национального воспитания*, т. е. объединения людей на основе общности языка, культуры и миропонимания, Фихте делает основой своих размышлений об образовании. Если проект Шеллинга является универсальным и предполагает лишь всеобщность знания, то Фихте исходит из уникальности исторического опыта того или иного народа. Эта идея оказывается у него лишь намечена, но как выражение общей цели размышлений Фихте она выражена достаточно ясно. Программное его сочинение «Речи к немецкой нации» (1808) обозначает идеологический горизонт реформы образования – возвышение национальной жизни отдельного народа (в частности, немцев) до уровня жизни человечества и формирование у народа инициативы к будущему историческому творчеству [5, с. 208–209, 249–251].

Это означает, что образование – и прежде всего высшее – представляет собой особое проявление человеческой активности. Ключевым его свойством Фихте считает *призвание*. Сам Фихте для обозначения призвания пользуется словом «идея». Она описывается Фихте как нечто абсолютно имперсональное, некая всепокоряющая судьба, которая обнаруживается уже в период обучения [4, с. 341]. Данное понятие позднее ассоциируется обычно с идеями М. Вебера, говорившего о науке как «профессии» и как «призвании», иногда же

---

<sup>1</sup> Данное произведение Фихте не переведено на русский язык, однако имеется его подробное изложение К. Фишером [6, с. 641–650].

возводится к религиозным идеям М. Лютера, однако упускается из виду, что современный, тем более привязанный к такой специализированной деятельности как наука и образование, смысл данному понятию придал именно Фихте. Он говорит о том, что в человеке в силу тех или иных обстоятельств обнаруживается непреодолимая жажда знаний и творчества, которая реализуется в стремлении овладеть основными понятиями своего времени и создавать новые, обращенные уж к будущему, понятия и мысли.

Эта судьбоносность достигает своего пика в деятельности сформированного ученого [4, с. 369]. Именно формированию такого образа ученого должен проложить путь фихтевский проект университета. Он в целом весьма напоминает проект Шеллинга и так же, как этот последний, был признан нереализуемым [6, с. 203]. Поскольку в его основе лежит представление о науке как особом призвании, вся жизнь университета замыкается на реализации этого призвания.

Базовый уровень образования для Фихте остается традиционно философским – он научает студента мыслить методически, прививает основы научной культуры и дает представление о научном целом. В то же время философия предстает и как некая цель, которая еще нуждается в разработке и последующем осмыслении. На этом этапе происходит усвоение общих принципов, которые должны стать сущностью мышления, поэтому Фихте предлагает построить процесс обучения философии аналогично обучению художественному творчеству.

«Прежде всего нужно превратить философию в научное искусство, а философское преподавание – в школу искусства. Искусство философии есть философствование; учиться философствованию и учить ему входит в задачу школы философского искусства. Кто постиг это искусство, тот художник философии» [6, с. 644].

В любом специальном предмете – как художник в материале – выученик этой школы увидит черты всеобщего и форму его индивидуации. Эта всеобщность в приложении к специализации принимает вид *энциклопедии* той или иной специальности, «которая должна давать всю относящуюся к данному предмету литературу, его критику и производить выбор материала для чтения», а также давать «план обучения своей науке во всех отдельных ее частях» [6, с. 645].

Если говорить о самих предметах, то Фихте предлагал радикально пересмотреть состав факультетов и преподаваемых дисциплин, полностью отказавшись от традиционной модели университета. Философия образует всеобщую основу преподавания и потому институционализируется в виде особой коллегии *философского искусства*. За

ней следует по значимости *филология*, изучающая системы взаимопонимания людей. Сферу конкретных наук образуют, как это было у Канта, науки *математические* (или чистые, вроде геометрии, собственно математики, механики и пр.) и *исторические*, составляющие разделы *истории человечества* и *истории природы*.

«Если выделить все то, что не является предметом научного пользования рассудком, например теологию откровения, или то, что относится к техническому умению, то теология с юриспруденцией совпадут с философией, филологией и историей, медицина – с естествознанием, и нет научных оснований выделять их как отдельные предметы» [6, с. 646].

В соответствии с целью научного творчества и реализации призвания («идеи») организуется и самое профессиональное сообщество. Ключевым качеством ученого – начинающего и состоявшегося – является мастерство. В своих профессиональных притязаниях университетское сообщество автономно и не может быть управляемо другими структурами (государственными, общественными). В то же время университет находится внутри политической системы и является формирующим культурным институтом и потому не может быть полностью автономен. Фихте разрешает это противоречие предложением введения авторитетных представителей научного сообщества в мир государственного управления. Это связано еще и с тем, что по достижении преклонного возраста они должны будут оставить преподавание и университет. Итак, «удаленные университетские преподаватели входят в высший круг гражданской жизни» [6, с. 647], также им остается научное творчество, от которого их никто не смеет отлучить. Данное предложение Фихте рассматривается зачастую не только как вариант повышения компетенции государственного аппарата – в условиях жесткого бюрократического регулирования и абсолютистской монархии у университета должны были быть свои представители перед правительством, которые бы контролировали возможность негативных решений в области академической свободы и прав университета. Смысл предложения Фихте, таким образом, в том, чтобы помочь университетам «постоянно занимать оборонительную позицию, чтобы избежать подозрений в подрывной деятельности и сохранить элитарное положение, гарантировавшее их свободу» [1, с. 246].

Итак, кризис университета эпохи раннего модерна и научная революция XVII–XVIII вв. привели к переосмыслению структуры знания и его функционирования. Представители немецкой классической философии, бывшие влиятельными учеными и преподавателями, разработали ряд новых подходов к развитию академической науки и образования. Парадоксальность этих проектов, однако, заключается в их

деконструктивной природе – модель «истинного знания», представленная философией или наукоучением, противопоставлялась как наличной модели научного знания, так и ее академической репрезентации. Развитие науки виделось Канту и Фихте возможным на путях оптимизации наличных академических институций и радикального перераспределения их компетенций в пользу философского факультета, который мыслился отправным пунктом образования, и в то же время неким стержнем всей университетской и научной структуры.

При этом как Кант, так и Фихте, а вслед за ними и те мыслители, которые так или иначе ориентировались на их модели, игнорировали факт растущей профессионализации различных областей знания и практики, их специализации и усложнения взаимоотношений между различными отраслями науки. Знание они по-прежнему – в духе раннего Нового времени – понимали как высокоинтегрированное формально-обоснованное целое, сущность которого состоит в «теории всего». Это приводило основателей дискурса немецкой классической философии к радикальной переоценке самой научности, в которой подлинными признавались лишь те элементы, что соответствовали философской компетенции.

#### Список литературы

1. Бен-Дэвид Дж. Роль ученого в обществе / пер. с англ. А. Смирнова. – М., 2014.
2. Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. – М., 1994.
3. Ридингс Б. Университет в руинах / пер. с англ. А. Корбута. – М., 2010.
4. Фихте И. Г. О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // Фихте И. Г. Соч. – СПб., 2008.
5. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / пер. с нем. А. А. Иваненко. – СПб., 2009.
6. Фишер К. История новой философии. Т. 6. Фихте. Его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 2004.

*С. Ю. Полянкина, К. А. Дроздова*

**Осмысление феномена образования  
в дискурсе экзистенциальной педагогики**

В статье обсуждаются два подхода к пониманию феномена образования: социально-функциональный и личностно-экзистенциальный, выделяются и осмысляются проблемные зоны отечественного среднего общего образования. Акцентируется диалогическая сущность феномена образования: важная роль отводится Другому, в неконкурентном общении с которым раскрывается подлинная экзистенция субъекта образования. Постулируется, что только в целостном познании мира через призму нескольких равноправных картин мира различных областей знания возможно воспитание целостной личности с целостным мировоззрением. Обращение педагогов к личностно-экзистенциальному подходу способно вывести субъектов системы образования из кризиса.

The article discusses the two approaches to the phenomenon of education, i.e. socio-functional and personal-existential ones. The problem domains of secondary education in Russia are singled out and interpreted. The authors highlight the dialogic nature of the phenomenon of education: an important role is given to the Other, non-competitive communication with whom reveals the authentic existence of the subject of education. The authors argue that only holistic knowledge of the world through the prism of several equal world pictures of different areas of knowledge may cultivate an integral person with a holistic worldview. Teachers' turning to the personal-existential approach can help the subjects of the educational system overcome the crisis.

**Ключевые слова:** образование, социально-функциональный подход, личностно-экзистенциальный подход, свобода, диалог, ситуация выбора, Другой, экзистенция.

**Key words:** education, socio-functional approach, personal-existential approach, freedom, dialogue, situation of choice, the Other, existence.

Проблемы современного образования в настоящее время необходимо рассматривать с позиции экзистенциальной педагогики, ставящей в центр своих концепций смысложизненные вопросы бытия, поскольку подобный подход обеспечивает выявление проблематики функционирования и внутреннего устройства образовательной системы на самом глубоком, онтологическом уровне. В соответствии с этим подходом понятия «образование» и «система образования» трак-

туются нами не только как обозначение формально установленных в социальной структуре процесса и подсистемы общества (в рамках которых реализуется особый тип человеческих взаимоотношений, связанных с организацией обучения и воспитания), но и как концептуальные: «образование» и «система образования» – это культурно-духовные феномены бытийности человечества, базисные, опорные элементы полноценной экзистенции социума. Аналитика рассмотрения в данной статье направлена на среднее общее образование, так как первая ступень образовательной системы является наиболее важной и значимой в процессе формирования личности ребенка и вхождения его в социум, а главное – в обретении личностью её аутентичной экзистенции. Аутентичная же личность – это «человек, который посредством того, кем он стал, строит новое отношение к социуму и обществу в целом» [6, с. 10].

В общественных и научных дискуссиях на тему образования актуализируется дилемма: служит ли институт образования для решения задач государственного масштаба, или оно необходимо исключительно для индивидуального совершенствования личности?

С позиций социально-функционального подхода образование является одной из социальных практик наряду с идеологией, политикой, искусством, наукой и т. д., в рамках которых человеку вменяются определённые социальные представления, и трактуется как функция социума, обеспечивающая воспроизводство и развитие самого социума и систем деятельности. Образование с этой точки зрения должно прежде всего отвечать коллективистским целям. Так считали, в частности, Джон Дьюи, Джордж Каунтс, Пауло Фрейре, марксисты Сэмюэль Боулз и Герберт Гинтес, Анри Жиру, Питер МакЛарен, Роджер Дейл.

Приходится с сожалением констатировать, что в современной системе образования до сих пор можно уловить отголоски радикального варианта данной философской концепции, согласно которой человек является всего лишь малым составным элементом, необходимым для здорового функционирования государства и общества. Иными словами, человек – это средство, а не цель. Именно через эту призму утилитарной философии воспринимается сегодня образование и его магистральные функции. В настоящее время подобный социально-функциональный поход в образовании обусловлен доминированием технического мышления в мире постмодерна и явными тенденциями к построению технократического общества. Образование, отвечая требованиям времени и превратившись в «сферу услуг», *de facto* мыслится как подготовка ребенка к интеграции в капиталистическое об-

щество потребления и окрашено ключевыми интенциями, связанными главным образом с раскрытием социально-профессиональных потенциалов ребенка. То есть вопрос профессиональной ориентации – лейтмотив всего учебно-образовательного процесса.

Подобной социально-прикладной ориентации образования мы противопоставляем *личностно-экзистенциальную ориентацию* в рамках философско-антропологического подхода, опирающуюся на теорию экзистенциальной педагогики и, шире, философию экзистенциализма, постулирующие в качестве цели образования развитие индивидуальной неповторимости и уникальности человека, через выбор и действие создающего свои собственные ценности и определяющего собственную истину (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, О. Больнов, А. Камю, Х. Ортега-и-Гассет, Г. Марсель, Э. Левинас, Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов). Актуальность данного направления в русле философии образования на Западе уже отмечалась нами ранее [7]. Помочь ребенку раскрыть себя, проявить свое Я в этом мире (не только в социуме!), осмыслить себя как Личность, Человека (исключительно с большой буквы), воспитать его как «человека универсального» – вот фундаментальные цели и задачи, которые актуализируются при личностно-экзистенциальном понимании предназначения образования.

Может возникнуть представление о противоречии между социально-интегрирующей (социально-функциональный подход) и индивидуально-дифференцирующей (философско-антропологический подход) миссиями образования. Однако диалектика социальной и индивидуальной миссий образования обретает вид неразрешимого противоречия только тогда, когда исследователями не учитывается многоплановость и сложность общества, человека, государства и самого образования как системы, процесса и результата. На самом деле личностно-экзистенциальный подход к образованию вовсе не освобождает личность от социума и не противопоставляет её обществу. К примеру, К. Ясперс и О. Больнов приветствуют построение «экзистенциального сообщества», в котором тем не менее экзистенциальное существование достигается в каждое мгновение вновь и не один его член не кладёт своё подлинное существование на его алтарь [1, с. 78–79].

Речь не о том, чтобы просто подготовить ребенка к существованию в социуме и принятию по умолчанию его конвенциональных ценностей и установок, а о создании такого «образовательного климата», в результате которого ребенок сможет постичь и осознать себя, мир и себя в этом мире, сформировать свои личные отношения с

окружающей действительностью через ее субъективное проживание, а не через ситуации «научения», навязывания извне, в которых ребенок, как правило, в позиции слепо повинующегося: чистый лист, на котором пишет не он сам, а кто-то другой. Личностно-экзистенциальный подход предполагает создание таких условий обучения, в которых ребенок в первую очередь сам учится «проектировать» и «создавать» себя. М. И. Рожков предлагает выделять в качестве объекта экзистенциальной педагогики субъективное отношение ребёнка к событию в его жизни, а в качестве предмета – педагогическое сопровождение этого события. При этом ведущими принципами экзистенциальной педагогики, по его мнению, выступают принцип стимулирования саморазвития человека, нравственного саморегулирования, преодоления психологических барьеров, актуализации ситуации и социального «закаливания» [8, с. 37–38].

Самым действенным и продуктивным приемом в сфере среднего общего образования для этого является, по нашему мнению, моделирование для ребенка «ситуаций выбора» в учебно-образовательном процессе. К примеру, учитель дает в качестве домашнего задания всему классу не набор одних и тех же упражнений, а предлагает каждому ученику самостоятельно выбрать наиболее подходящий для себя из нескольких вариантов домашнего задания, которые различаются по уровню сложности или ориентированы на разные типы мышления. Это условный пример микроситуации выбора. Заметим, что речь идет не о предоставлении ребенку абсолютной свободы в процессе обучения: учитель, которой выступает в роли наставника и помощника, а не находится в авторитарной позиции по отношению к ученикам, ограничивает для ребенка определенное пространство, в пределах которого для него и находятся потенции для личного выбора. Постепенно вместе с тем как ребенок взрослеет, переходит из класса в класс, это «поле потенций и свободы выбора» расширяется, т. е. от простых ситуаций выбора ребенок переходит к все более сложным; таким образом в учебно-образовательный процесс проецируется одна из базовых концепций экзистенциализма: «... экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование» [11].

Важно, как мы понимаем из вышеприведенной цитаты, не только научить ребенка делать самостоятельный выбор, но также и нести ответственность за него. Свобода выбора предстает как условие формирования в ребенке последующего чувства ответственности за содеянное или сказанное: это – свобода ДЛЯ (для своего жизнетворчества, для формирования себя). В случае применения социально-

функционального подхода у ребенка формируется понимание свободы как возможности, шанса избежать чего-то: это – свобода ОТ, синонимичная вседозволенности. Подобная точка зрения в какой-то степени созвучна педагогическим концепциям, которые пропагандировал Ж.-Ж.Руссо еще в XVIII в.: он настаивал на важности воспитания такого человека, который бы умел ценить и защищать свою свободу, т. е. нести за нее ответственность. Уже в XX в. М. Монтессори, выдающийся итальянский педагог, разработала методику обучения и воспитания детей, основанную на ситуации выбора, которая является одним из ключевых условий естественного и полноценного развития и формирования личности ребенка: ведь проблема выбора рождает момент жизнотворчества, сотворения ребенком своих сущности и существования (ибо «Человек есть не что иное, как проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет» [11]). И философским аккордом, завершающим прохождение образовательных ступеней, должно быть осознание ребенком того, что:

«...в человеке творение и творец соединены воедино, в человеке есть и материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель ...». [5, с. 462], а также того, что «...человек не создан природой или эволюцией. Он создается. Непрерывно, снова и снова создается в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. Эта его непрерывная создаваемость задана для него в зеркальном отражении самого себя символом «образ и подобие Божье». То есть человек такое существо, возникновение которого непрерывно возобновляется» [4, с. 138].

Сегодня, на наш взгляд, образовательный процесс, еще полностью не отчистившись от некоторых непродуктивных и отживших элементов традиционного образования, продолжает реализовываться в режиме монолога – как в среднем общем, так и в высшем образовании: преподаватель находится в позиции «над классом», выступая непререкаемым носителем абсолютной истины и правоты. Наиболее приемлемым и гуманистическим мы находим то соотношение между участниками образовательного процесса, когда преподаватель находится «вместе с классом». Это – коммуникация диалогического характера. Рассматривая образование не иначе как один из феноменов человеческого бытия, составной элемент человеческой культуры, невозможно не признать, что природе его имманентен диалогический характер: образование – это диалог, а не монолог. А диалог возможен лишь между отдельными сознаниями, обособленными Я. Экзистенциализм отводит значимую роль Другому, личный пример, образ жизни и аутентичная речь которого заставляют нас задуматься о своей лич-

ности [3]. В диалоге же с Другим и происходит развитие собственной подлинной экзистенции.

В случае коллективного сознания ребенок привыкает мыслить себя как часть толпы, и границы между его Я и внешним или расплывчаты, или не определены вовсе. Ни свободы выбора, ни развитого чувства ответственности, ни осознания собственного жизнетворчества у носителей коллективного сознания быть не может. Формирование у детей такого типа мышления вовсе не способствует тому, что они будут жить и взаимодействовать в гармонии друг с другом. Это приведет к обезличиванию их индивидуальностей, к ослаблению их воли.

Ещё одним преимуществом личностно-экзистенциального подхода к организации образовательного процесса является то, что в отличие от социально-функционального подхода, усвоение ребенком установленного корпуса «знаний, умений, навыков» и формирование ценностно-эмоционального отношения к действительности происходит через ситуацию со-переживания, со-причастия, со-бытия. Это ключевое и значимое условие, ибо «всякая попытка воспитателя/учителя «внести» в сознание ребенка познание и нравственные нормы, минуя собственную деятельность ребенка по овладению ими, подрывает <...> самые основы здорового умственного и нравственного развития, воспитания его личностных свойств и качеств» [10, с. 192]. Иными словами, мир и знания о нем должны открываться ребенку через личный опыт со-бытия и ощущения со-причастности, так как если ребенок находится в отстраненной позиции, когда ему транслируются учителем в рамках различных предметных блоков «сухие» факты, теоретизированный поток информации о жизни, то момент субъективно-эмоционального переживания не реализуется. Через проживание, вчувствование, со-бытие ребенок может по-настоящему открыть и постичь мир и вместе с тем себя. Как постулировал индийский философ и педагог Д. Кришнамурти:

«невозможно понять свою жизнь абстрактно, теоретически. Познать жизнь означает понять себя самого, именно это является альфой и омегой образования. <...> Образование, по сути, является самопостижением» [2, с. 53].

Как уже упоминалось, существует стереотипное представление о том, что в рамках экзистенциальной педагогики личность ребенка, противопоставляемая обществу/коллективу, усваивает психологическую модель поведения, в которой её субъективные интересы всегда находятся превыше интересов общества (или даже государства), а печальным следствием этого является обострение эгоцентрического и

индивидуалистического начал (в данном случае оба определения понимаются сторонниками данного мнения с негативной коннотацией) в характере ребенка. Отметим принципиальную разницу характера взаимоотношений Я и Другого в обоих случаях. Индивидуализм утилитарно-примитивный предполагает мыслить Другого всегда как конкурента, соперника, и даже – врага. При личностно-экзистенциальном же подходе индивидуальность Другого является не соперником и конкурентом, а субъектом, через которого открывается и утверждается онтологическая бытийность моего Я.

Диалог с Другим открывает Я ребенка вовне. Следствием же, например, неадекватно выстроенных диалогических взаимоотношений являются затруднения, возникающие у учеников при выполнении, казалось бы, простого задания: дать в несколько слов описательную характеристику самих себя. Проводя несколько раз подобный эксперимент в 10–11 классах за время педагогической практики, мы отметили и сделали вывод, что у большинства детей не сформировано представление о себе как об отдельной личности, отсутствует понимание собственного Я: какой Я? в чем моя особенность? Мы обнаруживаем для себя причину этого в отсутствии диалогических взаимоотношений в коллективе.

Организация образовательного процесса в духе конкуренции учеников друг с другом также представляется неправильной. Конкуренция важна и нужна, ведь она мотивирует развитие личности, но главным конкурентом для ребенка должен быть он сам: Я-сегодняшний конкурирую с Я-вчерашним. Негативным последствием формирования личности ребенка в ситуации внешней конкуренции, в навязывании борьбы с Другим становится карьеризм, который сопряжен с социальным самоутверждением, успехом, заключающемся в том, чтобы обладать как можно большим количеством материально-вещественных ценностей. С точки зрения личностно-экзистенциального подхода к образовательно-учебной парадигме «лестница успеха (развития)» должна возводиться самостоятельно, может быть, вначале интуитивно, для себя каждым ребенком в соответствии с системой его представлений, предпочтений, интересов, потенций. Успех – понятие относительное и субъективно трактуемое.

Кен Робинсон в своей книге «Образование против таланта» указывает в качестве удручающей тенденции в системах образования индустриальных обществ иерархию дисциплин, на вершине которой находятся математика, языки и естественные науки; несколько ниже расположены гуманитарные науки (история, география, социальные предметы), а также физическая культура; и только в самом низу – ис-

кусство. В соответствии с этой иерархией одни предметы до сих пор уже в нашем постиндустриальном обществе преподносятся как значимые и обязательные, на их изучение отводится много аудиторных часов, а другие отодвигаются на периферию и объявляются факультативными [9]. Такой подход видится нам в корне неверным, поскольку ценностью и значимостью обладает каждая дисциплина, составляющая образовательную программу. Ибо каждый предмет, та научная или культурная сфера, которую он представляет – это свой особый взгляд на мир, каждая дисциплина по-своему дает трактовку и объяснение связям между явлениями в мире, природе, человеческой жизни, объясняет мироустройство. Как отмечал Д. Кришнамурти, человеческая личность фрагментарна и развитие лишь нескольких из этих фрагментов становится причиной внутренних противоречий, раздирающих многих из нас в зрелом возрасте [2].

Образование призвано обеспечить интеграцию разобщённых элементов как в видении мира, так и при восприятии учеником самого себя, предоставляя целостную картину мира, в которой своё место существует для каждого человека. Гуманитарные и художественно-эстетические знания о мире в данном случае являются, на наш взгляд, базовыми, потому что они обнаруживают диалог как онтологический принцип бытия человека и провозглашают истинную ценность личности и её творческого потенциала, чего не добиться приматом логичного аналитического мышления. И перестройка существующей образовательной системы в соответствии с этим принципом в русле личностно-экзистенциального подхода знаменовала бы уверенный шаг в сторону созидания человека будущего времени.

Итак, мы убеждены, что фундаментальная проблема современного образования заключается в ошибочном и даже алогичном, с архигуманистической точки зрения, примате социально-функционального подхода к организации и реализации образовательного процесса и как следствие в наполнении его искаженными смыслами и целями; примитивно-утилитарным пониманием значения и сути образования в жизни человека. Ценностное переосмысление образования, утверждение его как особого, исключительного экзистенциального опыта в бытийности человека, как становления человеческой Самости в ситуации диалога – вот, на наш взгляд, выход из темных лабиринтов последствий и проблем, спровоцированных исключительно социально-функциональным отношением к феномену образования. Образование – для человека, а не для общества.

### Список литературы

1. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
2. Кришнамурти Д. Образование и смысл жизни / пер. с англ. Б. Андрушенко. – М.: ИД «София», 2003. – 192 с.
3. Лукацкий М. А. Описательная, объяснительная и предсказательная функции современной педагогической науки. – М.: ФГНУ ИТИП РАО, ИЭТ, 2014. – 300 с.
4. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 366 с.
5. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. / пер. с нем. Ю. Антоновского, Е. Соколовой. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 544 с.
6. Ниязбаева Н. Н. Педагогика: экзистенциальные основания // Медицина и образование в Сибири. – 2007. – № 2. – С. 10.
7. Полянкина С. Ю. Проблемы философии образования в глобализирующемся мире // Человек в мире. Мир в человеке: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии: материалы XV междунар. науч.-практ. конф. студ., асп. и молодых ученых (29–30 нояб. 2012 г.). Разд. I. Философские исследования. – Пермь: Перм. гос. нац. исслед. ун-т. – 2012. – С. 93–99.
8. Рожков М. И. Экзистенциальный подход к организации воспитательного процесса // Изв. ВГПУ. – 2005. – № 1. – С. 35–38.
9. Робинсон К. Образование против таланта / пер. с англ. Н. Макаровой. – М.: Манн, Иванов и Фербер; Эксмо, 2013. – 336 с.
10. Рубинштейн С. Л. Психологическая наука и дело воспитания // Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. – М.: Педагогика, 1976. – С. 182–192.
11. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. [Электронный ресурс]. – URL: [http://scepsis.net/library/id\\_545.html](http://scepsis.net/library/id_545.html) (дата обращения: 20.01.2016).

---

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

УДК 008 (430) (091) «19»

*В. А. Айрапетова*

### **Буркхардт и Гессе: культурно-исторический диалог**

В статье рассматриваются некоторые аспекты философии культуры Якоба Буркхардта и Германа Гессе. Автор интересуется как общностью во взглядах на историю и культуру Буркхардта и Гессе, так и мировоззренческими расхождениями, которые выявляются при изучении трудов этих мыслителей, ведущих незримый культурно-исторический диалог.

The article discusses some aspects of the philosophy of culture of Jacob Burckhardt and Herman Hesse. The author is interested both in their common views on history and culture and ideological differences which become evident due to the analysis of the works of these two thinkers engaged in their invisible cultural-historical dialogue.

**Ключевые слова:** Якоб Буркхардт, Герман Гессе, философия культуры, культурно-исторический диалог, искусство, развитие личности, итальянская культура Возрождения, постмодернизм.

**Key words:** Jacob Burckhardt, Hermann Hesse, philosophy of culture, cultural-historical dialogue, art, personal development, the Italian Renaissance culture, post-modernism.

Якоб Буркхардт (1818–1897) и Герман Гессе (1877–1962) – два выдающихся творца, один из которых всю жизнь посвятил изучению культуры, отразив плоды своих исследований в научных трудах, а другой пронёс глубокие знания о культуре через свои художественные произведения.

Немецкий писатель не был непосредственно знаком со швейцарским историком, но ему посчастливилось оказаться, будучи совсем молодым, в Базеле, в обстановке, которая ещё сохранила дух учёного, где живы были воспоминания о нём. Герман Гессе зачитывался кни-

гами Якоба Буркхардта и находился под воздействием обаяния знаменитого исследователя культуры.

В данной статье нас интересует, какие взгляды Буркхардта были близки и понятны Гессе, а по каким вопросам он расходился во мнениях с историком; как он выражал свою мировоззренческую позицию через литературное творчество, через своих героев, обсуждающих важнейшие проблемы человеческого бытия, истории и культуры.

Гессе постоянно ведёт своего рода диалог с Буркхардтом о судьбах цивилизации и культуры. Чтобы иметь представление о характере воздействия Буркхардта на Гессе, стоит лишь прочесть одно из писем немецкого писателя, в котором есть такие строки:

«Надо признавать себя частицей того, что тебя воспитало, сформировало, определило, и поэтому, поразмыслив, я должен сказать: было три сильных, действовавших всю жизнь влияния, которые так воспитали меня. Это был христианский и почти совсем не националистический дух моего отчего дома, это было чтение великих китайцев и это было не в последнюю очередь влияние единственного историка, к которому я когда-либо был привязан доверием, почтением и благодарным ученичеством, – Якоба Буркхардта» [7, с. 277–278].

Буркхардт принадлежал к XIX, а Гессе – к XX в., и это не могло не отразиться на мировосприятии двух деятелей культуры, не могло не оставить след на их творчестве. Перед каждым из них вырисовывалась теологическая стезя, но они связали свой творческий путь с искусством.

Историческое время жизни Якоба Буркхардта – это время общественного переустройства в странах Западной Европы, обусловленного революционными событиями, произошедшими ещё в середине века во Франции. Историк чувствовал себя, мягко говоря, не совсем уютно в атмосфере той эпохи, и взгляд в прошлое помогал ему забыть настоящее. Как отмечает К. А. Чекалов, обращение Буркхарда к итальянской культуре XIV–XV вв. было процессом «дистанцирования от современной ему социально-политической реальности, ухода из раздираемой противоречиями Европы середины XIX в. в изысканный мир ренессансной Италии» [20, с. 9].

Якоб Буркхардт погружался не только в эпоху Возрождения, но и в Античность, изучая древнегреческое искусство. Его привлекали «нетленные и универсальные» ценности тех времён и в первую очередь искусство. По мнению Чекалова, монография Буркхардта, посвящённая итальянскому Возрождению, содержит противоречия, выражающиеся в утверждении «превосходства изобразительного искусства и живописи». Нельзя не согласиться с автором вступительной

статьи о Буркхардте по поводу того, что проблема заключается в «недооценке философии Возрождения» великим историком:

«Стремление философов выразить дух своей эпохи представлялось Буркхардту безосновательным. Скорее он, вслед за Гёте и романтиками, отводил поэтам роль наилучших выразителей своего времени» [20, с. 10].

Историческое время жизни Германа Гессе – это время Первой и Второй мировых войн, трудностей послевоенного периода, когда были утрачены традиционные ценности. «Гессе считал войну результатом забвения культуры, гуманистических традиций, духовных достижений человечества» [2, с. 8], – пишет по этому поводу А. Г. Березина. Трагические социальные события заставляли Гессе задумываться о ходе истории, о роли культуры на определённых этапах развития общества. Он умел, по мнению Березиной, придавать «неповторимое звучание проблемам своей эпохи» [2, с. 3]. Гессе хорошо знал работу О. Шпенглера «Закат Европы» и размышлял о причинах кризиса, который заключался, по мнению писателя, «в постепенном умирании и духовном вырождении западного человека» [12, с. 10].

Писатель искал и находил ответы на поставленные вопросы, обращаясь к философским и историческим источникам, в том числе и к трудам Буркхардта. Эберхард Хильшер, известный немецкий литературовед и писатель, в своём сборнике очерков «Поэтические картины мира» обращает наше внимание на то, что «автор «Заметок о мировой истории» постепенно занял в творчестве Гессе место, «принадлежащее прежде Ницше» [19, с. 116]. Гессе, в отличие от Буркхардта, придавал философии, как и литературе, огромное значение в познании человека и действительности, он понимал, что философия в соединении с художественными формами слова более проникновенно исследует проблемы, связанные с человеческим бытием.

По мысли А. Г. Березиной: «Жизнь с её частностями преломлялась в мировоззрении Гессе всякий раз в философском аспекте и по этому обретала в его произведениях налёт отвлечённости, абстрактности». В этом исследовательница усматривает «специфику его видения мира и его творческое своеобразие» [2, с. 3].

Но Э. Хильшер, рассуждая о философских взглядах Гессе, полагал, что писатель не интересовался «философией “после Сократа” (за исключением Шопенгауэра и Ницше)» и что «он не имел чёткого мировоззрения» [19, с. 119]. Как видим, исследователи творчества Германа Гессе расходятся во мнениях, что не мешает им сходиться в общем признании большого значения философии для мировоззрения писателя.

Карл Якоб Кристоф Буркхардт, швейцарский историк культуры и искусства, стоял у истоков культурологии как самостоятельной дисциплины. Именно ему принадлежит понятие агональности, которое он сформулировал в своей «Истории греческой культуры», характеризуя Античность. Кстати, агональность, основанная на состязательности и духе соперничества, характерна и для творчества Германа Гессе, который всегда представлял в своих произведениях противостоящих друг другу в мировоззренческом отношении героев. Так, Т. В. Терехова подмечает «умение писателя выстраивать систему образов», в которой «главенствуют пары оппонентов, по-разному понимающих роль и назначение искусства в обществе, место в нём художника» [17, с. 18.].

По утверждению Якоба Буркхардта, эпоха Возрождения «сильнейшим образом развивает индивидуализм; затем она побуждает ... к чрезвычайно прилежному и многостороннему познанию индивидуального во всех его видах» [4, с. 201]. Интерес к «содержанию человека» повлиял на становление индивидуализма: стремление к познанию личности как в себе самом, так и в других наиболее ярко отразилось в искусстве. Швейцарский историк в классической работе «Культура Возрождения в Италии» даёт подробную и глубокую характеристику культуры Возрождения, представляя Ренессанс временем осознания и принятия человеком себя самого как уникального, свободного в своих действиях индивида. Именно в этот период, по Буркхардту, личностное, индивидуальное бытие стало восприниматься как основополагающее. И это породило великий расцвет культуры и искусства в эпоху Возрождения:

«К открытию мира культура Возрождения присоединила еще более значительное достижение: она впервые целиком и полностью открыла содержание (Gehalt) человека и предъявила его миру» [4, с. 213].

Внимание Буркхардта к личности человека, к его индивидуальности не могло остаться незамеченным для Гессе. И Буркхардт, и Гессе каждый по-своему осмысливали «историю индивида», только учёный осмысливал и излагал языком истории, а писатель – языком литературы.

«Как, в каких условиях и при каких обстоятельствах в социально-гуманитарном знании возникла проблема истории индивида? Можно с определенной долей уверенности заключить, что ее появление было одним из результатов поворота в самосознании западного мира, начавшегося в эпоху Просвещения и завершившегося в первой половине – середине XIX в. Этот поворот состоял в признании европейцами индивидуализма в качестве одной из доминант современной им западной цивилизации», – утверждает Ю. П. Зарецкий. Якобом Буркхардтом, по мысли Зарецкого, была создана наиболее «влиятельная модель рождения европейского индивида» [10, с. 3].

Главный тезис Буркхардта утверждал следующее: современный индивидуалистический тип человека появился в эпоху Возрождения, и его появление обозначило начало Нового времени. Используя для объяснения способа явления в мир этого нового человека формулу Жюль Мишле – «открытие мира и человека», Буркхардт сделал акцент на второй ее части. «Буркхардт указал не только место и время, но и «механизм» рождения новоевропейской индивидуалистической личности», – отмечает Зарецкий. И именно тогда «сформировались основные черты современной цивилизации» [10, с. 7]. Нельзя не согласиться с Зарецким, утверждающим, что «ренессансная Италия “вдруг” стала современностью, а ренессансный индивид – первым современным человеком», и что «открытие индивида» в ренессансную эпоху Буркхардтом оказало влияние «на осмысление европейцами общего хода своей истории» [10, с. 7–8].

Одним из этих «европейцев» был писатель Герман Гессе, который нашёл созвучие своим мировоззренческим установкам в работах швейцарского историка культуры. Гессе, как и Буркхардта, привлекали поиски человеком своей неповторимости, своего «я», поэтому не вызывает удивления тот факт, что его произведения носят во многом автобиографический характер, в них отражён собственный путь автора к вершинам самопознания и творчества. По мнению О. Б. Золотухиной, «центром художественного мира писателя становится творческая личность, внутренний человек (поэт Каменцинд, музыкант Кун, художник Верагут). Эти герои «по сути самопроекции писателя. Их индивидуальное становление определяют психологический и антропологический законы» [11, с. 7].

Гессе, по всей вероятности, была близка идея Буркхардта, связанная с «открытием мира и человека». То, что Буркхардта так привлекло в эпоху Возрождения, Гессе выразил в своём творчестве, исследуя «содержание человека», но уже не ренессансного, а современного. Своими романами, повестями и рассказами немецкий писатель перекинул незримый мост от далёкой эпохи Возрождения к эпохе постмодернистской.

Многие критики концепции Буркхардта отмечали, что история у него выступает как поэзия. По мысли К. Я. Чекалова, для учёного характерен «новеллический вкус к рассказыванию “случаев”, а чувство яркой детали небезуспешно заменяют у Буркхардта глобальные обобщения» [20, с. 10]. О понимании Буркхардтом истории «как эстетического феномена» пишет и В. С. Гурьев [9, 16]. Л. М. Баткин обращает наше внимание на недостатки предложенной Буркхардтом модели культуры Ренессанса, которые таились в том, что историк не

задавался вопросом «об экономических и социальных предпосылках Возрождения» [1, с. 216]. По свидетельству Э. Хильшера, Буркхардт не углублялся в своих трудах в политическую проблематику: «политика, экономика и право мало его интересовали» [19]. Гессе созвучно взглядам своего «учителя» истории в одном из писем называл себя «человеком весьма аполитичным» и отличался «чисто кастальским отношением непричастности» [2, с. 101]. Писатель, рассуждая об истоках того «нравственного инстинкта», наличие которого позволило ему откликаться на политические события «нравственной реакцией» (хотя он «никогда систематически не интересовался политикой», но «всегда был уверен в своём суждении и обладал повышенной сопротивляемостью массовым психозам и духовной заразе всякого рода» [7, с. 277]), называл в их ряду и труды Якова Буркхардта.

Исторические эпохи Яков Буркхардт рассматривал в ракурсе определённого «стиля жизни», придававшего каждой из них уникальность и неповторимость, единство и своеобразие. Эти стили создавали выдающиеся личности: художники, архитекторы, писатели, – словом, – люди искусства. В своих книгах «История греческой культуры», «Культура Италии в эпоху Возрождения», «Время Константина Великого» Буркхардт показал, что каждый период в истории (будь то Античность или Возрождение) нужно рассматривать в целостности: изучать не только пути развития различных сфер искусства (архитектуры, живописи, скульптуры, литературы, музыки), но и повседневной жизни. В понятие культуры у Буркхардта входят непременно общественный и домашний быт, нравы, религиозные представления людей, о чём свидетельствуют, например, главы «Общественная жизнь и праздники», «Нравы и религия». Мысль об умении Буркхардта увидеть основные черты каждой культурной эпохи, раскрыть «дух времени», который отличает одну эпоху от других, утверждает в своей диссертации Ю. Л. Халфина [18, с. 5].

Но Буркхардту удавалось обнаруживать в определённой эпохе не только «дух времени», но и «дух народа», что выявляют некоторые исследователи. Так, В. С. Гурьев отмечает, что Буркхард различал материальную и духовную культуру, но оставлял первую за пределами своих исследований, полагая, что в созданиях духовной культуры можно с наибольшими шансами на успех достичь основной цели – уловить проявления духа народа [9, с. 17]. Но если швейцарского историка привлекала в первую очередь древнегреческая и итальянская культура, то Герман Гессе на протяжении всей своей жизни являлся пропагандистом немецкой культуры. Многие герои произведений пи-

сателя предстают как носители культуры своего народа, выражающие «дух времени» и «дух народа» через способы мышления и поведения:

«Однако, по собственному его призванию, он не пытался преодолеть в себе немца, оставаясь в творчестве продолжателем традиций Гёте и романтиков» [15, с. 292].

Якоб Буркхардт, который «довольно чётко выразил идеи определённого времени и определённого мировоззрения» [2, с. 101], – как полагает А. Г. Березина, – стал одним из крупнейших основоположников историко-культурного направления в развитии исторической науки XIX в.

«Острый культурно-исторический взгляд», – по утверждению учёного, – «один только в состоянии уследить за увеличением числа полноценно развитых людей в XV веке». Буркхардт отмечает характерное для выдающихся деятелей культуры Возрождения стремление «к высшему развитию личности», что привело к появлению «разностороннего человека» [4, с. 104, 105].

Среди известных людей Ренессанса Буркхардт выделяет «многосторонних», к которым относятся, например, Лудовико Ариосто, Лоренцо Великолепный, а также «всесторонних», таких как Л. Б. Альберти, Леонардо да Винчи, Петрарка.

Герман Гессе, как и Якоб Буркхардт, избирает путь служения искусству. Буркхардт открыл для себя красоты Италии и много путешествовал, посещая старинные города и художественные музеи, выпустив впоследствии путеводитель по художественным памятникам любимой им страны. Писатель Гессе, предприняв поездку в Италию по следам историка, «чувствует себя совершенно обновлённым» [16, с. 13].

Искусство, по Буркхардту, претендует на своё самостоятельное существование, независимо от религиозного культа или ритуала. В. М. Володарский в связи с этим отмечает:

«Автономное рассмотрение искусства, которое он отстаивал уже в своих первых лекциях, сохраняется как научный принцип Буркхардта на протяжении всей его деятельности, а затем подхватывается его учениками» [5, с. 532].

Роман Гессе «Игра в бисер» – это тоже раздумья о «судьбах мира и цивилизации, о судьбах того, что ему особенно близко, – о судьбах искусства» [13, с. 5]. Искусство для историка и для писателя было связано с духовностью, с человеком. Как отмечает Маркович в своей статье о романе Германа Гессе «Игра в бисер», «за внешне спокойным повествованием скрывается сокровеннейший вопрос: “Что же будет с духовностью, что же будет с искусством в современном ми-

ре?» А значит, и с человеком, ибо для гуманиста Гессе судьба наук и искусств неразрывно связана с судьбой человека, с условием развития человеческой личности» [13, с. 5]. В романе «Игра в бисер» влияние Буркхардта проявляется как при описании событий, так и при изложении взглядов героев на историю и культуру. Писатель поднимает здесь проблему ответственности сильных мира сего, духовных лидеров перед историей.

В монастыре Мариафельс главный герой Кнехт встречается с отцом Иаковым – прообразом которого послужил швейцарский историк Якоб Буркхардт. «Под влиянием Иакова», – пишет Маркович, – «Кнехт впервые задумывается об историзме, о соотношении истории государства и истории культуры» [13, с. 23]. Но не все считают старца Иакова прототипом Буркхардта. Так, Березина утверждает, что Иакова «нельзя считать портретом Буркхардта». Автор романа, по мысли Березиной, «не солидаризируется с Буркхардтом, а развивает свои точки зрения и суждения о тех же проблемах» [2, с. 101]. Отец Иаков отражает здесь мнение Якоба Буркхардта о том, что к истории нужно подходить с «разумным, диалектическим отношением» [2, с. 102]. На страницах романа, посвящённых дискуссиям Йозефа Кнехта и отца Иакова, Гессе показывает неопределимое значение мировоззренческих позиций Буркхардта для личности начинающего писателя:

«...для Кнехта общество историка и начавшееся теперь ученичество у него стали новой ступенью на том пути пробуждения, которым он считал свою жизнь. Скажем так: благодаря патеру он познакомился с историей, с закономерностями и противоречиями изучения и писания истории, а последующие годы научился, кроме того, смотреть на современность и на собственную жизнь как на историческую действительность» [6, с. 157].

По мысли Л. Г. Березиной, отец Иаков научил Кнехта ощущать «живое движение истории» и «относиться к своей собственной жизни как к неотъемлемой части общего исторического процесса» [2, с. 104]. Герман Гессе, как утверждает Р. Г. Каралашвили, «разделяет воззрения Буркхардта о трёх исторических потенциях (культура, государство, религия)» [12, с. 16].

Образ Буркхарда появляется также в повести Германа Гессе «Росхальде», где историк культуры фигурирует как Отто Буркхардт и является другом главного героя – художника Иоганна Верагута. Отто предстаёт неутомимым путешественником, только что вернувшимся из Индии. В повести Гессе ставит очень важную проблему: стоит ли человеку, занимающемуся творчеством, связывать себя узами брака. Отто Буркхардт свободен, он ездит по всему миру и изучает восточную культуру, а Иоганн Верагут чувствует себя связанным семьёй, не

позволяющей всецело заниматься живописью. Сюжет романа во многом основан на событиях жизни самого писателя. На момент написания книги в семье Гессе наметился кризис. Автор повести «Росхальде» отвечает, что брак не нужен художнику, «поскольку служение искусству требует полной самоотдачи» [17, с. 16]. Отто Буркхардт советует Иоганну Верагуту: «Пусть не сегодня, но скоро ты должен отказаться от всего, что у тебя есть, должен очиститься от прошлого, иначе тебе никогда больше не удастся взглянуть на мир ясным, свободным взглядом» [8, с. 98].

Итак, Буркхард и Гессе показывали в своих произведениях совершенно разные эпохи: у историка это античная Греция и ренессансная Италия в периоды своего наивысшего расцвета, где человек был объявлен творцом мира прекрасного, а у писателя – современная Западная Европа, испытывающая кризис культуры и кризис человеческой личности. Как утверждает Н. Павлова, «одной из причин европейского кризиса Гессе считал ущемление человека» [14, с. 8]. Возвышение человека вызвало небывалое развитие культуры, а низведение – упадок. И Буркхард, и Гессе отразили разные состояния человеческого духа в совершенно разные периоды истории, но то, что они стремились передать атмосферу эпохи, каждый по-своему, сделало их свидетелями развития человека и культуры.

Таким образом, культурно-исторический диалог между Якобом Буркхардтом и Германом Гессе ведётся в основном в романах и письмах немецкого писателя, который продолжает развивать темы, заявленные швейцарским историком: проблемы включённости культуры в исторический процесс, свободы творческой личности, индивидуализма, агональности, неиссякаемый интерес и стремление к познанию искусства, приоритет интереса к миру идей, к области духовного, а не материального, внимание к процессу становления духовной личности, умение выражать через книги дух своей эпохи. Но во взглядах этих двух творческих людей были и расхождения, возникшие главным образом по причине того, что историк культуры и писатель жили в разные эпохи (XIX и XX в.); они занимались разным видом творчества (история и литература), что существенно повлияло на возможности и способы выражения точек зрения; отметим и полярность их мнений по отношению к роли философского осмысления событий прошлого и настоящего. Культурно-исторический диалог Буркхардта и Гессе подводит нас к мысли о том, что они одновременно «и единомышленники, и вечные оппоненты» [17, с. 18].

### Список литературы

1. Баткин Л. М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. – М.: Книга по требованию, 2012.
2. Березина А. Г. Герман Гессе. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976.
3. Брагина Л. М. «Культура Возрождения в Италии» Якоба Буркхардта. Традиция восприятия // Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования. – М.: Юрист, 1996.
4. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. – М.: Интрада, 2001.
5. Володарский М. В. Якоб Буркхардт. Жизнь и творчество // Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования. – М.: Юрист, 1996. .
6. Гессе Г. Игра в бисер: роман. – М.: АСТ; Астрель, 2011.
7. Гессе Г. Письма по кругу. – М.: Прогресс, 1987.
8. Гессе Г. Росхальде: повесть. – М.: Астрель; Полиграфиздат, 2012.
9. Гурьев В. С. Идеино-методологические основы культурно-исторической концепции Якоба Буркхардта: автореф. дис...канд. истор. наук. – Томск, 1973.
10. Зарецкий Ю. П. История европейского индивида: От Мишле и Буркхардта до Фуко и Гринблатта. Препринт WP6/2005/05. – М.: ГУ ВШЭ, 2005.
11. Золотухина О. Б. Эволюция психологизма Г. Гессе: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Минск, 2005.
12. Каралашвили Р. Г. Философские основы позднего творчества Гессе: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Тбилиси, 1971.
13. Маркович Е. Герман Гессе и его роман «Игра в бисер» // Гессе Г. Игра в бисер. – М.: Худ. лит-ра, 1969.
14. Павлова Н. Типология немецкого романа // Гессе Г. Избр. – Гудьял Пресс, 1999.
15. Пронин В. А. История немецкой литературы. – М.: Логос, 2007.
16. Сенэс Ж. и М. Герман Гессе, или жизнь Мага. – М.: Мол. гвардия, 2004.
17. Терехова Т. В. Проблематика и особенности поэтики раннего творчества Германа Гессе 1890-х – 1920-х годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Орёл, 2009.
18. Халфина Ю. Л. Якоб Буркхардт как историк греческой культуры: автореф. дис. ... канд. истор. наук. – Томск, 2000.
19. Хильшер Э. Поэтические картины мира. – М.: Худ. лит-ра, 1979.
20. Чекалов К. А. Буркхардт и наука о Возрождении // Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. – М.: Интрада, 2001.

*Н. В. Филичева*

**Новая эстетика организации культурного пространства  
ленинградского конструктивизма 1920–30-х гг.**

В статье дан анализ новой эстетики организации городского пространства ленинградского конструктивизма 1920–30-х гг. Рассматриваются новые градостроительные концепции и принципы решения городской среды как функциональной и комфортной среды жизнедеятельности на примере ансамбля Кировского района Санкт-Петербурга, который включает Тракторную улицу и ряд административных, образовательных, культурных и бытовых центров.

The article analyzes the new aesthetics of urban space in Leningrad constructivism of the 1920s – 1930s, the author discussing the new policy of city planning which should comply with the principles of creating some functional and comfortable urban environment using St Petersburg Kirov District, with its Tractornaya Street and some administrative, cultural and educational buildings as an example.

**Ключевые слова:** ленинградский конструктивизм, городская среда, Тракторная улица, современная архитектура.

**Key words:** Leningrad constructivism, urban environment, Tractornaya Street, modern architecture.

Русский авангард и конструктивизм ценили и ценят на Западе как единственно оригинальное и незаменимое из того, что было в русской архитектуре XX в. Формообразующие идеи конструктивизма до сих пор любимы в Европе и США, именно там они обрели разнообразное и широкое воплощение; у нас же они в большинстве случаев или остались проектами «бумажной архитектуры», или пребывают в плачевном виде и разваливаются на глазах. Но есть немногие памятники конструктивизма, которые востребованы, находятся в хорошем состоянии и обращают на себя взоры специалистов и всех, кто любит и чтит русский авангард.

В 1920-е гг. в Ленинграде произошел общий поворот к авангарду. Этот момент совпал с восстановлением строительной активности после нескольких лет разрухи. В первую очередь развернулось сооружение жилищных массивов для трудящихся, домов культуры, школ, учебных заведений, стадионов, бань, профилакториев, универмагов и фабрик-кухонь. Началась реконструкция рабочих

окраин города, которая в малой степени затронула исторический центр. Новые постройки органично включались в архитектурное пространство и этим придавали городу особые оттенки, подчёркивая ценность его исторической части. А в самих этих реконструированных окраинах творчеством архитекторов и градостроителей инициировался новый «дух», особая благоприятная атмосфера для их жителей. Один из первых таких опытов строительства не только жилых, но и культурных, административных и бытовых учреждений, рассчитанных на обслуживание всего прилегающего района, появился в те годы в Московско-Кировском районе Ленинграда, вблизи Тракторной улицы.

Здания и жилищные комплексы, спроектированные в середине 1920-х – 1930-е гг., относятся к переходной стадии развития нового стиля. Принципы новой архитектуры были последовательно реализованы в постройках архитекторов А. С. Никольского, Г. А. Симонова, А. И. Гегелло, Д. Л. Кричевского, А. А. Оля.

Появление идей нового стиля было не случайно. Концепции авангарда и конструктивизма в творчестве их лучших созидателей (В. Татлина, К. Малевича и др.) были ответом на «вызовы времени» начала XX в. Новые открытия в науке и культуре подготавливали цивилизацию к новым ощущениям, восприятиям и осознаниям времени, пространства, места и роли человека, – словом, менялась картина мира.

Сначала учёными, затем философами, а также художниками предлагалось новое видение мира, в котором предстояло жить и осваиваться цивилизации, человечеству XX века. Этот мир существенно отличался от привычного, классического, к которому привыкли. Мир теперь представлялся не столь упорядоченным, гармоничным. В нём почти «на-равных» сосуществовали и порядок, и хаос. В этом мире были не только закономерности, но и случайности, неожиданности, и с ними надо было считаться, их изучать, учитывать.

По образной характеристике Т. В. Макарской, в этом мире уже «господствовала не геометрия Эвклида, а геометрия Лобачевского-Гаусса. Пространство теперь нужно было воспринимать не как некую неизблемость, однородность, не как единое, простое, определяемое тремя прямыми. Оно теперь являлось искривлённым, лишённым правильности геометрических фигур. В новом мире по-другому проявляло себя не только пространство, но и время. Если в классике оно казалось олицетворением вечности, стабильности, регулярности, где господствует закономерность и отсутствуют случайности, то теперь надо было привыкать к мимолётности, "сиюминутности", нестабильности. Теперь картина мира представлялась

более близкой, похожей на естественный, природный мир, который значительно отличался от мира культуры.

Новые веяния не могли пройти мимо профессионального сознания архитекторов, не "переориентировать" их на новые пространственные решения, новые принципы организации среды. Настоящие Художники, Творцы всегда чутки к окружающему, они непостоянным образом улавливают те изменения, которые происходят вокруг них. И эти новые «веяния» инициируют их творческие поиски и решения. Так и в архитектуре первой трети XX века постепенно уходит классическое прочтение принципов архитектурного формообразования. На место традиционным трактовкам архитектурных форм приходят новые их смысловые наполнения. Композиции теперь позволительно быть неправильной, не плоскостной, а объёмной, открытой, свободной, параболической и асимметричной. Причём неправильность, криволинейность композиции диктуется ещё и новой целесообразностью, новым пониманием комфортности. Гармония строится на сложных диссонансах, на обострённом чувстве противоборства её составляющих. Ритм теперь может быть "пульсирующим", "подвижным", "нерегулярным", "спотыкающимся", уподобляемым природным ритмам. Теперь не только пространство, но и время "лепит", организует архитектурную форму. А сама архитектурная форма, архитектурное пространство всё более уподобляются природной организации» [3, с. 28–29].

Блестящие образцы супрематической версии конструктивизма – «архсхемы» 1922–1923 гг. с сочетанием строгих геометрических объемов, с применением железобетонных конструкций, контраста стенных плоскостей и больших поверхностей остекления создавал в Петрограде – Ленинграде А. С. Никольский. Постройки архитекторов Е. А. Левинсона и И. И. Фомина отличались весомой монументальностью и тяготели к стилистике Ар Деко. Самой яркой фигурой позднего конструктивизма был Н. А. Троцкий, вносящий в функциональные структуры приемы экспрессионизма и наделявший их мощным эмоциональным звучанием. Самостоятельное значение образной стороны проектирования утверждал художник, архитектор и теоретик Я. Г. Чернихов, в «архитектурных фантазиях» которого всесторонне раскрыт огромный формообразующий потенциал широкого спектра течений авангарда.

В 1925–1927 гг. в Ленинграде появился первый жилой комплекс, новая улица с жилыми домами для рабочих с двух–четырёхкомнатными квартирами на одну или две семьи. Эту улицу назвали Тракторной в память о выпуске первых тракторов на заводе «Красный путиловец». Застройка улицы была задумана А. С. Никольским, А. И. Гегелло и Г. А. Симоновым как единый ар-

хитектурный организм со своеобразным объемно-пространственным решением.

Устройство жилищных комплексов и формирование крупного общественного центра были в 1920–30-е гг. приоритетной задачей, связанной с поисками нового типа экономичного жилища и новыми принципами архитектурного пространства. Архитекторы нашли нетрадиционное решение актуальной темы, характерное для ленинградской архитектуры, когда композиционные и стилевые новации сопрягались с вечно ценным в архитектуре и переосмыслением классических традиций.

Тракторная улица, включающая 16 корпусов, образует целостный ансамбль, построенный по принципу варьирования форм. Здесь много творческих находок: длина улицы 320 м, она ориентирована перпендикулярно проспекту Стачек – главной магистрали Кировского района, ряды домов вытянуты по её сторонам. Архитекторы отказались от петербургского стиля сплошной застройки, расположив группы корпусов с промежутками.

В начале улицы – два дома, соединенные полуарками. Они отодвинуты от красной линии. В перспективе виден торец одного из четырех зданий, образующих небольшую площадь. Чрезвычайно интересен прием объединения домов в единый комплекс с помощью арок и полуарок. Броские полуарки сообщают оттенок торжественной репрезентативности проходкам во дворы. Авторитетные исследователи ленинградского авангарда Б. М. Кириков и М. С. Штиглиц, анализируя новые тенденции в советской архитектуре 1920–30-х гг., обращают внимание на то, что эти «нефункциональные элементы» воспринимаются, с одной стороны, как «дань классическим мотивам», с другой – «как опровержение традиционной тектоники», «...легкие и упругие, полные силы и движения, полуарки словно вонзаются на лету в стены корпусов, внося в композицию напряженный динамизм» [1, с. 79].

Вряд ли кому-нибудь сегодня приходит в голову мысль о необходимости каких-либо декоративных украшений – они здесь совершенно не нужны, настолько хороши эти трех- и четырехэтажные строгие дома с закругленными в плане лестничными клетками, балконами, тягами и козырьками. Простых, но точно найденных элементов было вполне достаточно для придания домам новой образности.

Форма и группировка балконов крайне разнообразны: они могут быть «вкомпонованы в углы», совмещены с лоджиями или состыкованы с выступающими объемами. Все лестничные клетки выходят на север (чтобы не отнимать свет у жилых комнат), поэтому на северной

стороне они выходят во двор, а на южной – на улицу. Весомые пластичные объемы лестниц крупным ритмом организуют линию улицы. Эти выступы несимметрично скруглены, в криволинейные поверхности врезаны клинья консольных козырьков. Все подсобные помещения имеют естественное освещение – на фасадах им соответствуют мелкие окна. Облику зданий свойственны строгая лаконичность и обобщенность форм, четкость объемов и чистота глади стен. Пространственная среда улицы уютна, сомасштабна человеку, здесь налицо композиционные и стилевые новации.

Тракторная улица – образец переходного стиля. Черты «трансформированной неоклассики» соединены здесь с особенностями нового архитектурного языка и переосмыслением «неугасших традиций» [1, с. 79–81]. Важно подчеркнуть, что профессиональные и интересные решения этого комплекса возникли под влиянием немецкой архитектурной и строительной школы, в том числе и «школы Баухауса» В. Гроппиуса. Отечественные зодчие сумели не только «впитать в себя» всё ценное в этой школе, но и придать этому опыту русский, петербургский «дух».

Перспектива Тракторной улицы замыкается стоящей на противоположной стороне проспекта школой им. 10-летия Октября (ныне школа-лицей № 384), построенной в это же время лидером ленинградского архитектурного авангарда А. С. Никольским. Школа, рассчитанная на 1200 учащихся, отличавшаяся удобством, продуманностью планировки и высоким уровнем технического оснащения, воспринималась в конце 20-х гг. XX в. как образец, ориентир для перспективного развития архитектуры учебных заведений. В динамичной асимметрии объема, остром столкновении друг с другом геометризованных форм уже гораздо явственнее, чем в облике расположенных по соседству жилых домов Тракторной улицы, выступают черты конструктивизма.

Одновременно с возведением жилого комплекса на Тракторной улице, в 1925–1927 гг. архитекторы А. И. Гегелло и Д. Л. Кричевский на проспекте Стачек возвели Дворец культуры им. М. Горького. Это также значительное произведение раннего авангарда в Ленинграде, полное «суровой экспрессии и монументальной силы» [2, с. 365].

Объемно-пространственная композиция Дворца культуры определяется его внутренней структурой, а внешний облик (как и в произведениях модерна) позволяет прочесть эту структуру. Новым веянием стал большой зрительный и митинговый зал, рассчитанный на 2200 человек; композиция зала выполнена в виде сектора, места для зрителей устроены в виде амфитеатра, что позволило улучшить

обзор сцены и обеспечить фактически всем зрителям равные условия с точки зрения удобства: этим подчеркивался демократический характер нового зрелищного сооружения. Перед залом на каждом этаже расположены хорошо освещенные фойе. Здание отличают особая цельность и ясность облика. Крупные формы определяют убедительный и сильный образ пролетарского дворца культуры. На главном фасаде выделено центральное звено – «огромный стеклянный экран, разделенный пилонами треугольного сечения, которые поддерживают перекрытие зрительного зала. Дугообразному витражу противопоставлены массивные параллелепипеды – резко выдвинутые вперед по радиусам башни лестничных клеток. Эти вертикальные акценты и фланги фасада отличаются четкими геометрическими формами и гладкими плоскостями стен» [1, с. 98].

Крупные формы здания определяют убедительный и сильный образ пролетарского Дворца культуры. Умелый учет всего многообразия функций нового по содержанию советского клуба стал выражением нового социально-эстетического идеала. Дворец культуры им. М. Горького оказал значительное влияние на последующее строительство домов культуры в Ленинграде и в СССР, а на Всемирной выставке 1937 г. в Париже архитектор А. И. Гегелло был удостоен за это сооружение Гран-при [2, с. 365].

Одним из направлений работы Дворца культуры было повышение профессиональной квалификации рабочих, для этой цели было решено рядом построить учебное заведение – Дом технической учебы, которое предполагалось связать переходом с Дворцом культуры на уровне верхних этажей. Проектирование и строительство было поручено в 1930 г. авторам и создателям Дворца культуры им. М. Горького (А. Гегелло, Д. Кричевскому, В. Райляну). Узким, вытянутым участком была предопределена линейная конфигурация протяженного пятиэтажного здания Дома технической учебы, также выдержанное в конструктивистских формах. Модулем плана служили стандартные классные кабинеты. В сторону площади здание обращено параболическим выступом, прорезанным наклонными ленточными окнами, освещавшими аудитории-амфитеатры. Это здание более других из ансамбля Кировского района претерпело изменения внутренней структуры и реконструкции, но оно стало одним из стереотипов при строительстве учебных зданий, а «параболический объем в полный голос напоминает о культивировании в ленинградском конструктивизме пластичных и экспрессивных криволинейных форм» [1, с. 103].

Напротив Дворца культуры им. М. Горького расположено динамичное здание универмага и фабрики-кухни Кировского района

(1929–1931, архитекторы А. К. Барутчев, И. А. Гильтер, И. А. Меерзон, Я. О. Рубанчик, инженер А. Г. Джорогов), которое также принадлежит к образцам состоявшегося конструктивизма. Конструктивную основу здания универмага составляет монолитный железобетонный каркас. В смелой композиции воплощена бурная динамика обновленной жизни тех лет и раскрыт богатый спектр выразительных средств конструктивизма: свободные сочетания крупных форм, резкая асимметрия частей, ритм горизонтальных вертикалей, контрасты глухих бетонных и прозрачных стеклянных поверхностей, разнообразие типов окон. Протяженный горизонтальный объем здания противопоставлен вертикалям фасада Дворца культуры им. М. Горького.

Работа над проектами фабрик-кухонь велась совместно со специалистами пищевой промышленности. Такие фабрики должны были обеспечивать производство готовых обедов и полуфабрикатов. Здесь все было продумано: функциональная программа механизированного процесса приготовления пищи позволяла избежать пересечений производственного цикла и потоков людей.

Центр всего конструктивистского ансамбля Кировского района – внушительное здание Кировского райсовета, шедевр архитектора Н. А. Троцкого. В этом произведении ленинградского авангарда ярко проявилась творческая индивидуальность блестящего зодчего. Строительство завершили в 1935 г., а через три года рядом возвели памятник С. М. Кирову (скул. Н. В. Томский, арх. Н. А. Троцкий, 1938), который приветствует проезжающих по проспекту Стачек.

Силуэт райсовета экспрессивен: основной корпус низкий и вытянутый, его пересекает вертикаль пятидесятиметровой прямоугольной башни, на вершине которой помещена советская символика – серп и молот. Переходы из одного блока райсовета в другой выполнены в виде галерей на столбах. Здесь банки, почта, зал собраний, кинотеатр. Впечатляющий образ конструктивистского сооружения проникнут динамизмом, экспрессией, монументальным звучанием.

Эти качества творческой индивидуальности Троцкого «отмечены печатью влияния Э. Мендельсона. Асимметричная композиция и форсированный силуэт построены на сочетании горизонталей и вертикалей, прямоугольных, цилиндрических и дугообразных объемов, и все это придает комплексу особую пространственную активность и многообразие ракурсов восприятия» [1, с. 121].

Пространственная система двух площадей – Стачек и Кировской, связанных прямым отрезком проспекта Стачек, – позволила создать уникальный конструктивистский ансамбль этого района Ленинграда.

Кроме того, именно здесь рождалась принципиально новая эстетика, не поняв которую невозможно разобраться во многих явлениях архитектуры прошлого и нашего столетия.

Сегодня этот уникальный ансамбль Кировского района выглядит не так «респектабельно» как в те, уже далекие, времена: агрессивная реклама, от которой в наш век уже никуда не деться, малоэстетичные постройки – ларьки, киоски и другие сооружения, расположенные совсем рядом с фасадами легендарных зданий той совершенно уникальной и особенной эпохи.

Важно отметить, что конструктивизм вновь возвращается в архитектуру. Это происходит от того, что конструктивизму изначально была свойственна эстетика целесообразности и рациональности строго утилитарных форм, столь созвучная нашему динамичному и стремительному времени. Ритмичность линий и подчеркнутая сдержанность геометрии придают домам, выполненным в стиле конструктивизма, неповторимый облик, а простота и естественность обеспечивают притягательность их архитектурного решения. Этот стиль делает архитектуру выразительной, уникальной, запоминающейся, выходящей за рамки стандарта и стереотипа. Мы можем найти в современной мировой архитектуре много «аллюзий» с русским конструктивизмом начала XX в. Но, на наш взгляд, не всегда хватает индивидуального начала, а оно рождается в творчестве и проявляется в архитектурной форме только в том случае, если архитектор профессионален, глубоко и лично владеет классической традицией, отвечает вызовам своего времени и устремлен в своих решениях в будущее. Эта важная основа любого творчества, особенно архитектурного, была замечательно представлена мастерами русского конструктивизма.

Архитектура в наши дни более всего «нуждается и в мастере, и в мастерстве», как и в эпоху классиков архитектуры. Можно сказать определённое: в нашу эпоху – острее, чем в эпоху классической архитектуры. Именно поэтому «барьер, за который нельзя перешагнуть, отрицая “мастера и мастерство”, в архитектуре непреодолим» [4, с. 213].

Увлечение цитатами из идей сторонников конструктивизма продолжается, поскольку конструктивизм состоялся в профессиональном отношении, но еще и потому, что он «строил новый мир с чистого листа», что целое поколение зодчих выросло, среди всего, что окружало их в молодости.

---

Современное архитектурное творчество в лице архитекторов, градостроителей – Личностей, Художников, Мастеров – способно выйти на уровень не только цитирования идей и находок конструктивизма, но и на творческое развитие их в условиях открывающихся возможностей XXI в.

#### Список литературы

1. Кириков Б. М., Штиглиц М. С. Архитектура Ленинградского авангарда. – СПб., 2008.
2. Лисовский В. Г. Санкт-Петербург: очерки архитектурной истории города: в 2 т. Т. 2: От классики к современности. – СПб., 2009.
3. Макарская Т. В. Вариации «порядка сборки» архитектурной системы // Тр. МАРХИ. Материалы науч.-практ. конф. «Наука, образование и экспериментальное проектирование». 11–15 апр. 2011 г. – М., 2011.
4. Мухин А. С. Архитектура и архетип. – СПб., 2013.

*А. Ю. Тылик*

### **Герменевтика граффити: Нью-Йоркский «бомбинг»**

В статье предлагается аналитика Нью-Йоркских граффити конца 1960-х – начала 1970-х гг. как сложного феномена, тесно связанного с социокультурными трансформациями, происходившими на Западе. Освещается эволюция «бомбинга» как одной из форм бытования граффити. Рассматриваются процесс становления «граффити-искусства» и его влияние «граффити-искусства» на формирование парадигмы современного «уличного искусства».

This article presents the analysis of New-York graffiti of the late 1960s – early 1970s as a complex phenomenon closely related to the social and cultural transformations characteristic of that time in the West. The author pays special attention to the evolution of “bombing” as a form of graffiti and studies the processes of “graffiti art” making, analyzing the influence of graffiti on the modern “street art” paradigm.

**Ключевые слова:** уличное искусство, граффити, граффити-искусство, пост-граффити, бомбинг, городские интервенции.

**Key words:** street art, graffiti, graffiti art, post-graffiti, bombing, urban interventions.

XX век стал временем настоящей революции в области художественной практики. Раз и навсегда, казалось, установленные критерии «искусства», «художественного», «эстетического» потеряли перед лицом «современного искусства» всякие основания. Между тем XX век, помимо «модернизма», подарившего нам «Черный квадрат», «Фонтан», «Авиньонских девиц», «Композицию № 7» и множество других произведений, до сих пор не освоенных теоретической рефлексией, знал и еще одну новацию, как кажется, не менее значимую. В 1970–80-е гг., испытав влияние маргинальных надписей и рисунков на стенах домов (граффити), художники по всему свету совершают исход из традиционных для Нового времени художественных пространств, предпочитая экспонированию собственных произведений в музеях нелегальное вторжение в городскую среду. Интенсификация данного процесса приводит к формированию в европейском искусстве даже не нового направления (как часто приходится слышать), а новой художественной парадигмы – «уличного искусства», основанного, по нашему мнению,

на структуре отношений в квадрате: «художник» – «действительность» – «произведение» – «зритель», принципиально отличной от новоевропейской парадигмы.

Действительно, в последней трети XX в. настенные надписи и рисунки (граффити) *вдруг* становятся общепризнанной и чрезвычайно модной художественной формой. Граффити начинают интересоваться государственные музеи, коллекционеры, пресса, влиятельные кураторы и видные теоретики искусства. За несколько десятилетий настенные надписи и рисунки в сознании обывателей, художников и теоретиков постепенно из непристойных надписей, любовных изъяснений и прочих, зачастую низменных и малозначительных, проявлений «коллективного бессознательного», превращаются в полноценное «направление в авангарде второй половины XX века». «Уличное искусство», выходя за пределы «традиционного» граффити, включает в себя породившую его форму как *один из* составных элементов.

Кажется чрезвычайно важным для современной эстетической мысли, потерявшей во многом живой контакт с актуальной художественной ситуацией, обратиться к описанию и осмыслению этой «уличной» революции, остававшейся до сих пор на периферии исследовательского внимания. В данной статье мы обратимся к одному из истоков описанных выше процессов: Нью-Йоркскому «граффити-буму». А точнее: к уникальной форме бытования граффити, возникшей в Нью-Йорке в конце 1960 – начале 1970 гг., давшей решающий толчок процессу становления граффити-искусства – «бомбингу» (англ. разг. *Bombing*).

Нью-Йоркским «граффити-бумом» называют события конца 60-х и начала 70-х гг. XX в., в ходе которых подростки из «черных гетто», – преимущественно выходцы из Африки и Латинской Америки – за несколько месяцев покрыли посредством маркеров и баллончиков с краской поверхность города (стены, машины, вагоны, автобусные остановки и пр.) тысячами надписей неясного для «респектабельных» горожан содержания: *Cornbread, Cool Earl, Topcat 126, TRACY 168, JOE 182, EDDI 135, SUPERKOOL* и пр. Под впечатлением от стремительного расползания загадочных знаков, журналисты «New York Times» опубликовали в июле 1971 г. заметку о парне из района Вашингтон Хайтс в Манхеттене. Журналисты выяснили, что, разъезжая по мегаполису (по профессии он курьер), паренек оставляет везде, где бы ни оказывался, метку «ТАКИ 184», составленную из его прозвища «ТАКИ» (образованного от имени Демитракий) и номера улицы, на которой он проживает. Медийный успех никому доселе не известного

подростка разогнал до масштабов эпидемии и без того стремительно набравшее обороты движение, получившее имя «бомбинг».

«Бомбинг» – это своего рода игра. Задача «райтера» (англ. *Writer* – писатель; участник игры) нанести свой «тэг» (англ. *tag* – маркировка, ярлык, вывеска; субкультурная кличка, образованная от имени, адреса, заимствованная у персонажа комикса, а иногда попросту выдуманная) на как можно большее количество стен, вагонов, машин, будок и т. д., захватив тем самым как можно большую территорию. Именно желание захватить территорию объясняет любовь «райтеров» к вагонам (как метрополитена, так и железнодорожным). Вагон способен «развести» «тег» по всему городу, тем самым словно бы покрыв его.

История бомбинга невероятна. В конце 1960-х гг. «теги» являют собой примитивные одноцветные надписи, но уже в конце 1970-х гг. они перерождаются в огромные многоцветные «полотна», виртуозно выполненные сверхсложным шрифтом. «Тэги» провоцируют амбивалентную реакцию: практически одновременно мэр Нью-Йорка всерьез предлагает наказывать «райтеров» *смертной казнью*, а пресса сравнивает граффити с работами иконы американского искусства Джексона Поллока: «Поезда с грохотом проезжали по станции, словно картины Джексона Поллока, с ревом несущиеся по коридорам истории искусства» [1, с. 165].

На наш взгляд, «бомбинг» – одно из наиболее любопытных явлений семиосферы конца XX – начала XXI в. В наши дни сложно найти город, в котором турист по пути из аэропорта в гостиницу не встретил бы десятки «тэгов»; незатейливая игра продолжает привлекать подростков по всему миру. При этом, несмотря на всемирное распространение, профессиональные теоретики культуры относятся к «бомбингу», в особенности к его начальным фазам, с некоторым пренебрежением.

На данный момент можно выделить два доминирующих исследовательских подхода в аналитике «бомбинга»: «романтический» и «леворадикальный». В рамках романтического подхода (Р. Сеннет) «бомбинг» понимается как форма самовыражения личности, способ нахождения идентичности в чуждой среде:

«Город никому не принадлежит, а потому люди неустанно стремятся оставить здесь некий след, запись своей истории. Нью-Йорк в 70-ые был полон этих следов. Эти метки, нанесенные фломастерами и аэрозольными красками, появлялись в вагонах подземки, изнутри и снаружи: огромные цифры, инициалы и псевдонимы неизвестных авторов ... – сигнатуры детей трущоб ... Нью-йоркские граффити тех лет не несли с собой никаких непристойных

или политических смыслов, они несли с собой лишь одну весть: feci, "Сие есть мое творение", эта метка оставлена мною; I-158 или Cam-Cam II – существуют. Так о себе возвещает некое Я...» [3].

Леворадикальные интерпретаторы (Ж. Бодрийар) настаивают на том, что романтический подход ошибочно трактует «бомбинг» сквозь призму новоевропейского «субъективизма» и «персонализма» как индивидуальную практику некоторого «Я», тогда как на самом деле «бомбинг» – практика не индивидуальная, а коллективная. «Бомбинг» – это революционная по своей сути борьба маргинальной, отвергнутой, исключенной группы с *символическим порядком*, установленным и навязанным городской среде буржуазной культурой [1].

Нам кажется, что оба подхода, содержа в себе зерно истины, трактуют феномен «бомбинга» односторонне, настаивая на его прочтении посредством единственно правильного кода. В свою очередь, постараемся предложить набросок аналитики «бомбинга» как сложного явления, герменевтика которого невозможна посредством единого кода. Ниже предлагаются четыре прочтения – четыре кода, четыре интерпретационных сюжета, находящихся в сложном взаимодействии, но, во-первых, не перекрывающих друг друга, а, во-вторых, не образующих иерархию.

**1. «Тэг» как территориальный маркер.** Теоретикам довольно скоро стало ясно, что «бомбинг» представляет собой весьма архаичную семиотическую практику: метку территории. Еще в 1920-х гг. в Филадельфии уличные банды (Savage Skulls, La Familia, DTBFBC, the Savage Nomads) использовали граффити для обозначения «своей» территории, внутри которой действовали установленные бандой законы. Изначально граффити не выходили за пределы «черных гетто», создавая в пространстве своего района то, что мы бы назвали «символической аурой».

Семиотическую активность обитателей гетто проще понять, если обратить внимание на то, что подобный феномен (активное означивание сплоченной группой собственной территории) не является уникальным. Очевидно, что означивание территории – одна из древнейших форм семиозиса, свойственная и животному миру. Территорию метит как индивид, так и социальная группа. Необходимость означивать территорию, функционирующая на уровне инстинкта, сохраняется и у современного человека. Въезжая в новую квартиру, молодая семья старается как можно быстрее заполнить пространство собственными фотографиями, картинами, книгами, открытками, сувенирами и т. д., создавая тем самым особое «символическое окружение», необходимое для комфортного проживания. За право

устанавливать «символическую ауру» между супругами может развернуться борьба. Когда муж и жена спорят о том, обоим с каким изображением клеить, какие картины развесить по стенам и, конечно, какой телеканал смотреть, – спор идет не иначе как за позицию главы социальной группы (у многих видов животных правом означать территорию обладает *только* вожак стаи). В определенный момент и ребенок, ставший подростком, включается в спор, желая расклеить на стенах портреты своих кумиров, смотреть молодежный телеканал, громко слушать любимую музыку. В семьях с достатком, способных выделить ребенку отдельную комнату, «детская» становится своеобразным «гетто» (аналогом «черных гетто» Нью-Йорка): подросток замыкается в отграниченном пространстве, заполняя его *своими* знаками.

Однако не каждая семья может позволить себе «детскую». Этот фактор выдавливают подростка на лестничную площадку, где его уже ожидают ровесники. Подъезд оказывается слепой зоной, расположенной между одинаково враждебными подростку улицей и «родительским домом». Эту ничейную, заброшенную, слепую зону и заполняют подростки, покрывая подъезд эмблемами футбольных команд, символами музыкальных групп, матом, жаргоном, строчками из культовых песен и т. д.

Не является чем-то исключительным и тот факт, что из подобной семиотической активности рождаются самобытные художественные формы. Гонимые христиане Рима, укрываясь в подземных катакомбах, служивших им и местом захоронения мучеников, и храмом, и убежищем, создавали в этих помещениях собственную «символическую ауру», покрывая стены рисунками на евангельские мотивы, положив начало традиции христианского искусства.

«Бомбинг» как форма бытования граффити отличается от граффити христианских катакомб и российских подъездов 1990-х гг. лишь тем, что подростки из «черных гетто» вышли за пределы исторически сложившихся «цветных районов», посягнув на «весь город» (all city). «Нам нужна вся Америка!», не смущаясь, говорит один из героев документального фильма о граффити.

**2. «Тэг» как интервенция в медиа пространство.** То, что «тэг» является территориальным маркером – очевидно. Однако данное определение не исчерпывает смыслового содержания такого феномена, как «бомбинг». Желая лучше понять данный феномен, необходимо присмотреться к той культурной ситуации, в которой Нью-Йоркский «бомбинг» возник.

60–70-е гг. XX в. можно считать временем значительного культурного перелома: западное общество окончательно вошло в медиаэпоху, которая производит на свет не только «информационное общество», но также «информационную ментальность». Для носителя информационной ментальности нечто – любая вещь, любое событие – обретает подлинное существование, только став *образом – знаком себя самого*. В этом кроется разгадка захлестнувшей общество «селфи-мании»: «Я» только тогда ощущаю себя существующим, когда посредством «айфона» превращаю «Себя» в «себяшку» (selfi). Кроме того, я ощущаю, что *действительно* был на Мальдивах, *действительно* ел суши, *действительно* ходил в фитнес-клуб, только в том случае, если образы (фото, видео) этих событий, вброшенные в медиaprостранство, посредством того же «айфона», получили достаточное количество «лайков».

Нам кажется, что Нью-Йоркский «граффити-бум» 60–70-х гг. XX в. есть явление, если не инвариантное, то, по крайней мере, родственное современной «селфи-мании». Население «черных гетто», состоящее преимущественно из национальных меньшинств, существуя физически, символически было «мертво». Ни сами обитатели «черных гетто», ни их культура не имели доступа к всемогущим медиа: они не существовали в медиaprостранстве США, а значит, не существовали вовсе. В то же время город, потерявший в медиаэпоху роль публичного пространства *par exellent*, приобрел роль *одного из* медиа: улицы наполнились знаками и образами официальной культуры. Но если радио, печатные издания и, конечно же, телевидение были наглухо закрытыми для чернокожего подростка, то, несмотря на многочисленные законы и жестокость полиции, город оставался для него *принципиально доступным*. Обращая себя в «тег», подросток бесцеремонно вторгся в медиaprостранство, тесня, а то и вовсе заслоняя – белозубых политиков, сказочных кинозвезд, сексуальных моделей, логотипы могущественных корпораций, патриотические лозунги и т. д. Каждый «тег» становится своего рода криком: «Я *тоже* живу здесь! Я – существую!».

**3. «Бомбинг» как революционная практика.** В рамках информационного общества *править* – значит *контролировать* не армии, не средства производства, но дискурсы, символические практики, а также те пространства и медиумы, в которых эти дискурсы и практики разворачиваются.

Вторгаясь в публичные пространства, «бомбинг», очевидно, нарушает установленный и поддерживаемый властью «символический порядок», попросту игнорируя его. Этот жест наделяет «бом-

бинг» мощным критическим потенциалом: «райтер» ставит под сомнение не конкретный политический режим, но власть как таковую, власть как «порядок символического».

Эта особенность обуславливает внимание к «бомбингу» со стороны крупнейших теоретиков «неомарксизма», трактующих данный феномен как действенную *революционную практику*. В работе «Символический обмен и смерть» Ж. Бодрийар протестует против повсеместной интерпретации Нью-Йоркских «тэгов» как «искусства» на том основании, что подобная интерпретация лишает граффити их подлинного – *революционного* – смысла [1].

**4. «Бомбинг» как экзистенциальная практика. Граффити и графомания.** Достаточно ли сказанного, чтобы объяснить успех «бомбинга» у подростков и маргинальных групп по всему миру? Какая мотивация движет 14-летним парнем из Санкт-Петербурга, неумело наносящим десятки «тэгов» на поверхности Василевского острова, и сотнями ему подобных?

Ответить на этот вопрос невозможно без указания на притягательность «бомбинга» как особой практики, дарующей «райтеру» уникальный экзистенциальный опыт. Фланирование по ночному городу с баллончиком в руках под угрозой задержания делает из юноши Героя, внося в будни изрядную толику адреналина. Вот как описывает этот опыт французский художник Zevs, на сегодняшний день далеко отошедший в своем творчестве от «примитивного» «бомбинга»: «Более всего меня “вставляло” чувство возможности выразить себя и понимание того, что я оставляю свои знаки» [2].

Страсть к означиванию – еще один глубинный инстинкт, свойственный человеку. «Бомбинг», очевидно, оказывается не только интервенцией в публичное пространство, не только революционной практикой, но и одной из форм *графомании*. Вид чистой стены также невыносим для «райтера», как не выносим для писателя чистый листок бумаги.

Предложенный нами анализ относится к простейшей форме «бомбинга»: как можно более частое нанесение несложных одноцветных «тэгов» на городскую поверхность. В такой форме «бомбинг» появился на свет в Нью-Йорке 1960-х гг., в такой форме он продолжает существовать во многих городах мира. Но на этом история «бомбинга» не заканчивается. В 1970–80-е гг. происходит коренной перелом: «райтеры» начинают обращать внимание на эстетические качества «тэга». Теперь «королем улиц» признается не тот, чей «тэг» встречается чаще других, а тот, кто обладает наиболее *изоциренным стилем*. Нью-Йорк становится полем для «войны стилей».

Эстетизация «тэгов» приводит к появлению полноценных школ, направлений: отныне, прежде чем наносить «тэг» на поверхность стены или вагона, «райтер» как профессиональный художник-монументалист создает десятки эскизов, ведет подготовительные работы, тщательно выбирает фактуру. Формальное развитие «тэгов» не остановить: «Райтер» Хондо становится первым, кто переходит от маленьких рисунков в Нью-Йоркской подземке к граффитизации целого вагона; граффити-банда, возглавляемая «райтером» Ли, осуществляет граффитизацию поезда; тэги приобретают декоративные элементы, становясь попросту нечитаемыми. Результатом этих процессов становится формировавшееся в течение двух десятилетий «граффити-искусство».

При осмыслении процесса эстетизации «бомбинга» эвристичным оказывается обращение к функциональной модели языка советского лингвиста Р. Якобсона. По Якобсону, любое речевое сообщение содержит одну из шести функций: если в сообщении преобладает «референтивная» функция, оно призвано сообщить нечто об окружающем мире (референте); если «фатическая», – оно служит поддержанию коммуникации и т. д. Помимо прочих, Р. Якобсон настаивает на существовании «поэтической» функции, определяемой им как *направленность внимания на сообщение ради него самого*. Если расширить модель Якобсона и говорить не о функции сообщения, а о функции знака, то собственно функций окажется значительно больше шести. В частности, мы должны будем отметить «территориальную функцию», указав на тэг как пример «территориального маркера». В ходе эстетизации тэгов происходит смена исходной функции знака на функцию поэтическую. В 1970-е главным для «райтеров» становится не функция «тэга» как территориального маркера, а *сам тэг в своём материальном воплощении*. Иначе говоря: «тэг» теряет исходную функцию, обретая независимую от данной функции ценность. Такую ценность мы будем называть *эстетической*.

Одновременно с обретением «тэгами» эстетической ценности встает вопрос о выделении специальных пространств для их безопасного и комфортного производства и созерцания: так появляются сначала стены для легального граффити, а затем и выставки «граффити-искусства» в музеях и галереях. Начинается процесс институционализации, музеефикации и коммерциализации граффити.

Однако существенным нам представляется другой, в некотором смысле обратный процесс, детерминированный Нью-Йоркским «бомбингом». Для многих художников наивный «бомбинг», содер-

жащий в себе и революционный пафос, и социальную критику, и экзистенциальный опыт, оказался практикой более привлекательной, нежели производство арт-объектов для музеев современного искусства, выставочных пространств и частных коллекций. Маргинальный подросток с баллончиком в руках, актуализировав комплекс идей, восходящих к европейскому авангарду, показал, что современный художник способен преодолеть ту изоляцию, в которой он пребывает, оставаясь в пространстве «белого куба». Художник способен не только производить объекты для респектабельного созерцания и рефлексии, но и вступать в *активное взаимодействие* с действительностью, миром, пространством жизни. *Активное отношение* художника к миру приводит к постепенному формированию в 1980–90-е гг. парадигмы современного «уличного искусства», прояснение специфики которого – задача первостепенной важности для эстетической мысли начала XXI в.

#### Список литературы

1. Бодрийард Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. – М.: Добросвет, 2011.
2. Beyond the Street: The 100 Leading Figures in Urban Art / P. Nguyen, S. Mackenzie (eds). – Gestalten, 2010.
3. Sennett R. The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities. – New York; London: W.W. Norton & Company, 1990.

*Л. В. Эглит*

**Экология и ландшафтное искусство.  
Учебное ландшафтное проектирование**

В статье рассматриваются экологические тенденции в ландшафтном искусстве в разные эпохи его становления, а также представляется методика обучения ландшафтному проектированию, основанному на специфике пейзажного стиля.

The article discusses environmental trends in landscape art in different epochs of its formation, presenting methods of teaching landscape design based on the landscape style.

**Ключевые слова:** экология, ландшафтное искусство, сад, ландшафтное проектирование и дизайн, пейзажное стилевое направление.

**Key words:** ecology, landscape art, garden, landscape planning and design, landscape stylish direction.

Экологический подход в дизайне в широком смысле обозначился во второй половине XX в. как реакция на глобальное вытеснение природных материалов и самой живой природы из нашей среды обитания [3]. Мегалополисы с их мощнейшим электромагнитным зонтиком, повышенной шумовой нагрузкой, загазованностью атмосферы, практически самоорганизующимся технологическим миром в сфере производства, засильем искусственных и синтетических композитных материалов, все нарастающим их потреблением и проблемой утилизации отходов формируют новую среду обитания, как бы «вторую природу». И эта среда при очевидной легкости потребления благ цивилизации является крайне недружелюбной нам в свете понимания человека как биологического вида. В этом контексте сложно переоценить роль городского озеленения и ландшафтной архитектуры в целом.

Ландшафтное искусство, очевидно, экологично уже по определению, так как оперирует живыми растениями, одно присутствие которых гармонизирует среду и в физическом, и в эмоционально-психологическом, и в эстетическом плане. Поэтому на протяжении веков истории человечества вопросы озеленения городов неизбежно ставились на повестку дня. Известно, что еще в античности, в крупнейшем из существующих тогда городов – императорском Риме – с

его миллионным населением остро вставал вопрос о неблагоприятной экологии. Но в отличие от наших дней, чрезмерно высокий уровень шума и загрязнение воздуха тогда были вызваны не только большой скученностью людей, но и огромным количеством постоянно проживающих в городе полезных человеку животных. Известны эпиграммы римского поэта Марка Валерия Марциала, посвященные, как мы бы сегодня сказали, вопросам экологии. Есть данные о том, что выражались пожелания увеличивать количество хотя бы небольших площадок с растительностью в черте города, или «*rus in urbe*» – деревни в городе [4].

Бывали эпохи, когда вопросы защиты окружающей среды от антропогенного воздействия так или иначе поднимались в том числе и в рамках самого ландшафтного благоустройства. В этой сфере можно говорить о более или менее экологически выверенных решениях, способах и приемах создания садово-парковых объектов и ландшафтной среды в целом. Наиболее показательными в этом контексте можно считать регулярные сады.

Эпоха Возрождения в европейской культуре отразилась на садово-парковом строительстве формированием регулярного стиля. В итальянской Флоренции Ренессанс вызвал к жизни новое отношение к саду, вложив в него то, что отличает все произведения искусства – художественный замысел. Большую роль в этом сыграло богатое и влиятельное семейство Медичи, своими многочисленными виллами, созданными лучшими архитекторами, положившее начало моде на отношение к саду как к произведению искусства.

Виллы Медичи в Кастелло, Петрайя, Кареджи, во Фьезоле, в Кафаджоло, виллы Пальмьери, дель Амброджиана, Ланте в Баньяйе, д'Эсте в Тиволи, Джустини в Вероне, Фарнезе в Капрароле и другие сады этого периода создавались и обустроивались знаменитыми архитекторами и скульпторами того времени, такими как Джакомо Бароцци да Виньола, Пирро Лигорио, Броманте и Микелоццо ди Бартоломео. Они относились к саду, как к органичному продолжению дома, исповедуя концепцию единого пространства. Сады при этом создавались как театральные декорации. Будучи в первую очередь архитекторами, они относились к саду, как к зеленой архитектуре, в соответствии с известным изречением, что «Бог создал мир по законам математики». Исключительный порядок, подчеркнутая симметрия и использование только что открытых законов линейной перспективы усиливали ощущение рукотворной гармонии, производили ошеломляющее воздействие на зрителя масштабностью и благородством линий в этом царстве чистой геометрии [4].

В организацию садов и в их декор закладываются еще и символические и семиотические послы. Такова, например, терраса с аллеей ста фонтанов виллы д'Эсте, трактуемых как бесчисленные ручейки творчества, символизирующие процесс развития культуры. Она соединяет расположенный с одной стороны террасы фонтан Тиволи с возвышающейся фигурой Пегаса, отсылающего нас к источнику Гиппоклены (источнику вдохновения муз), с возведенным на другой стороне террасы фонтаном – аллегорией Рима как вершиной культурных, технических и технологических достижений того времени.

Таким образом, эпоха Ренессанса соединила в садах гармонию пропорций и чистоту линий с закодированным философски осмысленным посылом, выраженным языком ландшафтной архитектуры и дизайна. Так рождалось отношение к саду как к произведению искусства, осознание садово-паркового строительства как ландшафтного искусства [1].

Эпоха барокко довела до пронзительного звучания гармонию геометрии, построенной на симметрии, убедительность соотношения открытых и закрытых пространств, художественное раскрытие далеких перспектив. При этом еще больше усилилась регулярность сада, показывая в полной мере сущность стиля – полное подчинение природы человеку, порядок, возведенный в Абсолют. Природа исчезает в своей неповторимой индивидуальности и появляется в виде зеленой архитектуры. Заведомо загущенные посадки деревьев и кустарников призваны дать строительный материал для топиарных форм, стриженных живых изгородей, боскетов, для создания зеленых кабинетов. А травянистые растения высаживаются ковровым способом, обеспечивая в массе живописные красочные «мазки», формируя таким образом цветочные пятна достаточных размеров, чтобы читаться с больших расстояний. Морфологические свойства отдельного растения нивелируются и растворяются в массе; нюансные признаки вовсе теряются. Формируется искусственная среда из натурального живого материала, поражающая в то же время гармонией формы, общей сбалансированностью композиции, удивительной целостностью ансамбля, нарочитой демонстрацией художественного вкуса, и обязательно отгороженная от окружающей природы.

Насилие над природой в регулярных садах, запрет на свободный рост и развитие деревьев и кустарников ассоциируется с несвободой личности в обществе, и уже барочный сад начинает восприниматься просвещенными современниками как зло. К середине XVIII в. в Европе на смену регулярному стилевому направлению постепенно приходит пейзажное направление, развивающее уважительное отношение к живой природе, не сдающее своих позиций и по сегодняшний день.

Европейской родиной пейзажного, или ландшафтного, стиля считается Англия, хотя несомненно влияние Дальнего Востока – Китая и Японии – где традиционно поклонение живой природе, а основным принципом построения композиции считается гармоничная асимметрия. Развитие философии и социально-политической жизни Англии к середине XVIII в. привело к отторжению помпезности регулярных садов, отрицающих свободу естественной природы. В садово-парковом искусстве тема регулярности начинает тесниться философией романтизма, превозносящей красоту «естественного человека, живущего в естественных природных условиях».

Основоположниками пейзажного стиля, теоретиками и практиками считаются Ланселот Браун, Вильям Кент и Хамфри Рептон. На первое место в концепции создания своих садов они выдвинули принцип «построения композиции на основе наиболее полной гармонии с окружающей средой». Так обозначилось экологическое течение в ландшафтном искусстве [2].

В пейзажных садах за основу композиции берутся природные достоинства конкретного места и всячески развиваются, усиливаются. Основой планировки выступают плавные природные линии, мягкие округлые пятна и природные материалы. Базовыми принципами становятся живописные свето-теневые отношения и использование переднего, среднего и заднего планов с фокусными и фоновыми посадками. Таким образом, вместо законов архитектуры в садах начинают использоваться основополагающие законы живописи. Видимо поэтому в Европе и сегодня ландшафтных дизайнеров называют пейзажистами. Для решения этих задач активно используются солитерные посадки и куртины, а также природные неровности рельефа, или таковые создаются искусственно – холмы, склоны обогащают ландшафтную картину и позволяют ей вписываться в окружающий ландшафт.

Краеугольным камнем этого стиля можно обозначить индивидуальность. В отличие от регулярного сада, использующего посадки в массе, пейзажный стиль позволяет любоваться особенностями каждого растения. Не только морфологические характеристики вида или сорта, но и черты отдельного растения приветствуются и используются.

Пейзажный стиль по своей сути является очень дружелюбным природе. Развитие его в разное время и в разных странах проявлялось в формировании таких его модификаций, как романтический пейзажный парк, викторианский пейзажный сад, стиль кантри, «nature garden» или природный сад. Последний оформился уже в двадцатом веке и носит подчеркнуто естественные черты. В зависимости от экологических условий участка сады в стиле «nature garden» планируют-

ся как «болотца», «природные пруды» или как «лесной ландшафт». Создаются такие уголки почти полной копией аналогичных природных элементов – в «лесном ландшафте», например, используются растения, традиционные для данной местности, из числа высокорослых лиственных и хвойных видов, кустарники в качестве подлеска и почвопокровные растения в нижнем ярусе, занимающие большие площади. Несомненно, что при создании сада в стиле «nature garden» дизайнер не буквально воссоздает эндемичную (аутентичную) природу, иначе он не заработает свой гонорар. Создается образ, среда, воссоздается или сохраняется «гений места».

При этом могут использоваться даже селекционные сорта, но такие, которые лишь немного «доцвечены селекцией»; которые не будут доминировать, а способны выступить лишь акцентом, разбив монотонность какого-то уголка, добавив ему выразительности.

Рубеж XX и XXI веков обозначил новый этап в экологическом подходе к ландшафту, выразившийся в подчеркнутой экологической составляющей, усиленной, в сравнении с традиционным для начального этапа формирования пейзажного стиля, пониманием «естественной природы». Сады и парки в общих принципах построения базировались на плавных природных линиях, мягких округлых пятнах прудов, групповых посадок и цветников, но при этом цветники создавались и как клумбы, и как миксбордеры и были достаточно яркими, так как декорировались крупноцветковыми и яркоокрашенными растениями. Широко использовались такие виды, как розы, георгины, бегонии, тюльпаны, нарциссы, гиацинты и т. д. Пользовались популярностью и последние успехи селекции, т. е. сорта нетрадиционной богатой окраски, вариегатные, с бахромчатыми краями, махровые формы.

Начиная с 80–90-х гг. прошлого столетия искусственно создаваемые пейзажные ландшафты все больше приближаются к дикой природе в моде естественные формы, благородное старение материалов. Если проанализировать выставочные сады Челси последних лет, то бросается в глаза подчеркнутая декоративная скромность используемого растительного материала – не по количеству, а по яркости морфологических черт. Большое внимание уделяется видовым формам, зачастую это оригинальные растения местности, видовые формы традиционной растительности региона. Используются и сорта, но такие, у которых не сильно изменены размеры и окраска цветка по сравнению с видовой формой. Как результат повысился спрос на мелкоцветковые сорта с более спокойной окраской, которые мягче вписываются в окружающую природу. Это с одной стороны.

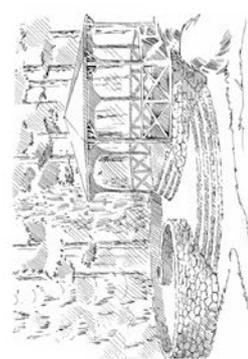
С другой стороны, сорта с отселектированной крупноцветковостью, насыщенным цветом и особенно махровостью, как правило, менее интересны насекомым. Это можно проиллюстрировать богатой палитрой роз, георгин, бегоний. Традиционная селекция на декоративность велась на укрупнение цветков, изменение окраски и усиление ее яркости, на мутационные изменения формы лепестков и самих цветков. В итоге они практически не интересуют насекомых. То же касается и кустарников – видовые формы являются более привычными и охотнее посещаются и заселяются птицами, чем, например, декоративно-лиственные их сорта.

Построенный по экологическим принципам пейзажный сад в современном толковании, должен содержать природу в ее полноте: не только строиться на природных линиях по принципам гармоничной асимметрии, базироваться на индивидуальных морфолого-биологических характеристиках растений, подчеркивая их, но и привлекать многочисленных певчих птиц, бабочек, пчел, шмелей, мух, ежей и белок и т. д.

В работе со студентами по ландшафтному проектированию большое внимание уделяется этапам становления и развития регулярного и пейзажного направления. Понимание особенностей проектирования в пейзажной стилистике основано на осознании уникальности каждого природного ландшафта и его исключительности в плане микроклимата, рельефа, режима водоснабжения и солнечной инсоляции, растительности, окружения.

В учебном проектировании одной из задач ставится формирование такого уровня проектной культуры, при котором создаваемый ландшафт не будет вступать в непримиримый конфликт с характером рельефа и существующей растительности, так как это определено пейзажной стилистикой.

Место диктует характер проектных линий, оно определяет уместность или неуместность определенных форм. В работе со студентами автором предложена методика от обратного – от линии к образу. Вначале создается абстрактный рисунок в природных пейзажных линиях. Затем он дорабатывается с целью добиться выразительности пятен, заливается цветом и проектируется в материале. И на последнем этапе подбираются видовые картинki, соответствующие и по характеру, и по создаваемому настроению. Таким образом раскрывается идея проектирования ландшафта в рамках пейзажного стилистического направления. Характер проектируемого ландшафта зависит от исходных его параметров и диктуется ими. Необходимо почувствовать особенности места и его окружения для создания гармоничного образа будущего сада, сквера, парка. И здесь важно заставить задуматься о логическом развитии образа из линии и пятна (рисунок).



На рисунке показаны в качестве примера две работы наших студентов, сделанные по предлагаемой методике ландшафтного проектирования в пейзажном стилевом направлении. Обе работы выполнены как пейзажные. Однако каждая из них имеет свой характер, особый темперамент линий. Отсюда и возникающие образы ландшафтной среды – тоже разные. По предложенной методике вначале появляется линия; линия, замыкаясь, рождает пятно; пятно воплощается в материале. И рождается образ. Образ ландшафта, согласованный с характером линии.

### Список литературы

1. Лихачев Д.С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – М.: Согласие, 1998.
2. Ожегов С.С. История ландшафтной архитектуры: учеб. для вузов: Спец. «Архитектура». – М.: Архитектура-С, 2004.
3. Панкина М.В., Захарова С.В. Экологический дизайн: учеб. пособие. – Бийск: ИД Бия, 2011.
4. Эренфрид К. Садово-парковое искусство Европы. От античности до наших дней. – М.: АРТ-РОДНИК, 2008.

## РЕЦЕНЗИИ

УДК 111.12 : 2

*А. С. Мамзин*

### **Антропология социальной работы с последователями новых религиозных культов**

(Рецензия на книгу: *Лобазова О. Ф.* Социальная работа с жертвами религиозных деструктивных культов: методология и технология оказания специализированной помощи культистам и их близким: моногр. – Saarbûchen (Deutschland): Palmarium Academic Publishing, 2015. – 212 с.)

В рецензии дан анализ основных способов социальной реабилитации последователей деструктивных религиозных культов, изложенных в монографии О. Ф. Лобазовой. Особое внимание уделено авторской трактовке антропологического подхода к мотивам и последствиям конверсии в новые религиозные сообщества.

The review analyzes the main methods of social rehabilitation of the followers of destructive religious cults presented in O. F. Lobazova's monograph. Special attention is paid to the author's interpretation of the anthropological approach to the motives and consequences of conversion to new religious communities.

**Ключевые слова:** религия, антропология, деструктивные культы, социальная реабилитация, О. Ф. Лобазова.

**Key words:** religion, anthropology, destructive cults, social rehabilitation, O. F. Lobazova.

Системные преобразования, происходящие в современном российском обществе, затрагивают каждого человека, производя глубокие изменения в мировоззрении и в иерархии жизненных ценностей. Отражаются они и на фундаментальных антропологических характеристиках, ставя вопрос о последствиях воздействия на биологические и социальные аспекты человеческой жизни [3].

В ситуации неопределенности, неустойчивости и постоянной угрозы внезапных рисков возрастает интерес людей к различным верованиям и деятельности религиозных организаций. В целом обращение общественного интереса к богатствам религиозной культуры можно оценить как положительное явление, которое дает дополнительный импульс развитию духовного потенциала личности и общества. Демократическое общество, поощряющее идейный плюрализм, действительно приобретает новые возможности, предоставляя своим гражданам свободу мировоззренческого самоопределения.

Но когда плюрализм воспринимается и реализуется как отсутствие ограничений на пропаганду учений, воззрений, концепций и программ, которые противоречат национальным интересам, ментальным и культурным особенностям российского общества, то положительные результаты свободы слова и убеждений могут поблекнуть на фоне результатов отрицательных.

Деятельность организаций или объединений, где используется в корыстных целях стремление человека к одухотворению своего внутреннего и окружающего мира, может нанести прямой вред – физический, моральный, социальный. Речь, таким образом, идет о личной и общественной безопасности.

Возможные негативные последствия – формирование психологической зависимости от неких сообществ или их лидеров, фанатизм и экстремизм в реализации целей этих сообществ – создают огромные трудности как для людей, вовлеченных в подобные ситуации, так и для их окружения. Поэтому задача социальной помощи и реабилитации в данной среде становится одной из актуальных в практике отношения государства и общества к последователям различных культовых сообществ.

Рецензируемая монография О. Ф. Лобазовой как раз и предназначена для практических работников сферы социальной помощи и поддержки, в ней рассматриваются вопросы организации и технологического обеспечения психологической и социально-педагогической работы с определенной категорией клиентов социальных служб.

Но в связи с масштабом проблем, рассмотренных в монографии, можно сказать, что автор не ограничивается только конкретными ситуациями и их решением, а раскрывает актуальную для современности проблему поиска форм оптимальной взаимосвязи между интересом личности в самовыражении и самосовершенствовании и интересом общества в воспроизводстве и прогрессе. Фактически рассмотрение получает *антропологический ракурс*, поскольку затрагива-

ются различные аспекты природы человека, культурно-психологические константы и социально-исторические переменные, детерминирующие духовный выбор и самоидентификацию личности.

Существует мнение, что разграничить приемлемые для общества религиозные объединения с теми, которые способны нанести урон личной и общественной безопасности, достаточно просто, если подходить к ним с позиций традиционности (т. е. давности) присутствия в российском обществе. Но, во-первых, есть некоторое расхождение в представлениях (отраженных в праве, статистике, религиоведении и богословии) о том, что такое традиционные религии. Во-вторых, учения некоторых традиционных религий могут быть использованы для формирования групп верующих, активно отстаивающих другое (по сравнению с большинством) понимание догматов и норм вероучения. Эти обстоятельства до сих пор не учитываются.

Закон Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» весьма демократично определяет критерии соответствия признакам религиозного объединения. В результате в России действует достаточно много объединений, объявляющих себя религиозными, лояльными, традиционными и т. п. И только вопиющие факты несоответствия религиозной практики некоторых из них законам и ценностям общества вызывают реакцию со стороны общественности, что и приводит к вмешательству властей. При этом требуется расследование, сбор доказательств, судебное разбирательство, опыта в которых российская правовая система пока так и не обрела. Дела с участием религиозных организаций тянутся очень долго, привлекают много внимания СМИ, что лишает рассмотрение необходимой степени объективности, превращает обсуждение в идеологический и мировоззренческий, а значит, неразрешимый спор.

Тем не менее это не означает, что антиобщественные проявления со стороны религиозных объединений (да и любых других) не должны подвергаться правовому разбирательству, а обществу и отдельным людям не нужно реагировать на эти проявления и защищаться от их негативного влияния. Речь идет о том, насколько сложно в условиях так непросто достигнутой религиозной свободы объективно, справедливо и тактично решить вопрос о том, где находится граница этой свободы. То, что такая граница существует, это очевидно и для светского общества, и для церковной среды. Подтверждением служит практически консолидированная позиция руководства религиозных организаций, представляющих последователей православия, ислама, буддизма и иудаизма, относительно деятельности антиобщественных псевдорелигиозных объединений.

«Часто под религиозной личиной осуществляется деятельность, совершенно далекая от религиозных целей», – заявил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в ходе встречи с общественностью Архангельска, отвечая на вопрос о возможности введения наказания за нанесение личности в результате сектантской деятельности психологического ущерба и вреда здоровью. «Когда мы узнаем, что родители теряют детей, что кто-то теряет жилплощадь, деньги только потому, что некто, прикрываясь религиозной фразеологией, все это умело отобрал, одурачил, превратил своих жертв в легко управляемых несвободных личностей, – это, конечно, представляет не только духовную, религиозную, но и общественную опасность». «В нашем обществе существует устойчивое убеждение, что религиозный экстремизм – а речь идет об экстремизме – конечно, должен быть ограничен законодательно», – заключил Патриарх Кирилл [1].

Разрушительные последствия воздействия некоторых объединений, декларирующих себя как религиозные, остро ощущаются обществом, но действенные меры по предотвращению или нейтрализации их влияния так пока и не выработаны. В настоящее время государственная система социальной помощи и поддержки, а также негосударственные социальные организации пока не в состоянии оказывать эффективное противодействие деструктивным проявлениям в сфере религиозной жизни. Это обусловлено тем, что в общественном сознании нет пока даже единого мнения о том, что именно считать религиозной деструктивностью. Поэтому проведенный в работе О. Ф. Лобазовой научный анализ сущности и форм религиозной деструктивности, выработка методологических основ для дальнейшего совершенствования специфических методов социальной работы с лицами, пострадавшими от деструктивных религиозных культов, становятся весьма актуальными.

Проблемами, связанными с деятельностью религиозных объединений деструктивного характера, с начала 90-х годов XX в. отечественная наука занимается достаточно активно. Эти вопросы привлекают внимание не только религиоведов, специализирующихся в сектоведении, но ими занимаются историки, психологи, социологи, философы, культурологи, что говорит о сложившейся практике междисциплинарного подхода к изучению таких явлений, которые определяются терминами «секта», «культ» и «деструктивный культ» [4, с. 13–84].

Работа О. Ф. Лобазовой подтверждает, что данная тема находится на «пересечении» интересов многих отраслей социального знания. Автор по образованию историк и психолог, магистр социальной работы, доктор философских наук по специальности «социальная философия», профессор кафедры социальной философии, религиоведения

и теологии Российского государственного социального университета (Москва), что, с нашей точки зрения, помогает наиболее полно реализовать задачи, поставленные в исследовании.

В монографии О. Ф. Лобазовой исследуется деятельность, осуществляемая в рамках социальной работы, по преодолению влияния деструктивных религиозных культов. Анализируются конкретные проявления противоречий, возникающих в процессе взаимодействия сферы социальной работы, представляющей интересы всего общества, со сферой влияния деструктивных религиозных культов. Автор ставит своей целью сформулировать методологические основы социальной работы с лицами, попавшими под влияние деструктивных религиозных культов, позволяющие наиболее эффективно противодействовать формированию культовой зависимости с помощью конкретных технологий социальной работы.

В логике поставленных целей О. Ф. Лобазова решает задачи систематизации и обобщения результатов деятельности деструктивных религиозных культов в современном российском обществе, определяет их сущность и авторскую типологию [2, с. 49–73]. В работе много внимания уделено выявлению особенностей процесса формирования зависимости личности от деструктивных религиозных культов, причинам и условиям, приводящим личность в культ [2, с. 74–106]. Также проведен сравнительный анализ точек зрения на процесс формирования культовой зависимости и определены основные черты трансформированной личности культиста [2, с. 107–131]. Детальный разбор особенностей культовой зависимости позволил О. Ф. Лобазовой сформулировать основные принципы социальной работы с культистами и членами их семей [2, с. 132–154].

Нельзя сказать, что к авторской постановке ряда проблем и к применяемой терминологии нет претензий. Представляется излишне прямолинейным, а значит, и упрощенным толкование «деструктивных религиозных культов» отчасти потому, что описание свойств этих религиозных сообществ дается априори в негативном плане и местами на уровне расхожих оценочных суждений; кроме того, приводимые признаки деструктивности явно присущи не только каким-то радикальным религиозным объединениям, но носят более общий характер и могут быть обнаружены также в нерелигиозной среде. Автор почти не касается других, нерелигиозных, разновидностей идеологий и практик культового поведения, тогда как правомерно говорить о неких общих закономерностях так называемого «культизма». К слову сказать, применяемый автором термин «культисты» серьёзного обоснования в работе не получил.

Понятно, что острота темы невольно побуждает временами переходить на почти публицистический лексикон. Тем не менее О. Ф. Лобазовой в целом удалось выдержать научный стиль изложения. Более того, в монографии представлена весьма продуктивная авторская модель философско-антропологической трактовки факторов, влияющих на сознание и поведение последователей новых религиозных культов.

Впервые в научном дискурсе появляется определение «анцилливной личности (ACL-личности)», которое выработано автором на основе изучения факторов активного воздействия на личность со стороны деструктивных религиозных культов. Вслед за этим О.Ф. Лобазова раскрывает собственную «LAV-модель» принципов восстановления анцилливной личности и реинтеграции ее в социум в качестве «реверсивной личности (RVT-личности)» [2, с. 148–154].

Практическое значение имеет и определение первоочередных задач в подготовке социальных работников [2, с. 155–184], среди которых О. Ф. Лобазова называет: «повышение общего уровня правовой осведомленности; повышение общего уровня религиозоведческих знаний; оснащение специальными психологическими знаниями и умениями; формирование компетенций в применении методов и технологий противодействия культовой зависимости».

Выводы, полученные в исследовании, позволяют развивать теоретическую и методологическую базу социальной работы, совершенствовать ее парадигмы в условиях складывания новой системы общественных отношений. Однако рецензируемое исследование имеет значение и для изучения современной религиозности в целом, поскольку раскрывает механизм применения новой исследовательской программы, предназначенной для выявления новых явлений и процессов религиозной жизни.

### Список литературы

1. Выступление патриарха Кирилла в Архангельске. 2010 г. [Электронный ресурс]. – URL: [www.anticakta.ru](http://www.anticakta.ru) (дата обращения: 25.11.2015).
2. Лобазова О. Ф. Социальная работа с жертвами религиозных деструктивных культов: методология и технология оказания специализированной помощи культистам и их близким: моногр. Saarbûchen (Deutschland): Palmarium Academic Publishing, 2015. – 212 с.
3. Мамзин А. С. Природа человека и проблема взаимосвязи биологического и социального // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015 – Т. 2. – № 4 – С. 56–65.
4. Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. – Минск: Минс. духовная акад., 2015. – 560 с.

### Сведения об авторах

**Авакян Лаура Аркадьевна** – старший преподаватель кафедры иностранных языков, Санкт-Петербургский государственный Институт кино и телевидения; e-mail: avakyanlaura@mail.ru

**Айрапетова Валентина Андреевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: lina-marfina@eandex.ru

**Амбарцумов Иван Владимирович** – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры богословия, Русская христианская гуманитарная академия; e-mail: ivanrusk@mail.ru

**Арефьев Михаил Анатольевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

**Васильева Елена Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет; e-mail: falsafa@list.ru

**Галимова Айгуль Маратовна** – аспирант, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: 190739@niuitmo.ru

**Гончаров Евгений Дмитриевич** – аспирант кафедры социальных и гуманитарных наук, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: evgen.rus.tools@mail.ru

**Грачёв Владимир Иннокентьевич** – доктор культурологии, доцент, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: vig1947@mail.ru

**Давыденкова Антонина Гилеевна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

**Дроздова Кристина Анатольевна** – магистрант кафедры филологии факультета гуманитарного образования, Новосибирский государственный технический университет; e-mail: zmeukasofi@mail.ru

**Желобов Андрей Петрович** – доктор философских наук, профессор кафедры регионоведения и социально-гуманитарных дисциплин, Российский государственный гидрометеорологический университет (Санкт-Петербург); e-mail: zhelobov\_ap@mail.ru

**Кондрашов Петр Николаевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии и права Уральского отделения РАН (Екатеринбург); e-mail: stif.lo@rambler.ru

**Крюкова Ксения Вячеславовна** – кандидат политических наук, помощник директора Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kskryu@gmail.com

**Курилов Виктор Александрович** – аспирант факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

**Лобазова Ольга Фёдоровна** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальной философии, религиоведения и теологии, Российский государственный социальный университет (Москва); e-mail: Yashik211@rambler.ru

**Мамзин Алексей Сергеевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и техники Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: alex@am11751.spb.edu

**Мирошникова Елена Михайловна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого; e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

**Назарова Александра Михайловна** – ассистент кафедры философии и социально-гуманитарного образования, Школа педагогики, Дальневосточный федеральный университет (Уссурийск); e-mail: askela\_88@mail.ru

**Нечаев Станислав Юрьевич** – кандидат философских наук, научный сотрудник научно-исследовательского отдела библиографии и библиотековедения, Библиотека Российской Академии наук (НИОБиБ БАН); e-mail: donotdespair@yandex.ru

**Перцев Александр Владимирович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии и философии образования департамента философии Института социальных и политических наук, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург); e-mail: apertzев@mail.ru

**Полянкина Софья Юрьевна** – преподаватель кафедры иностранных языков факультета гуманитарного образования, Новосибирский государственный технический университет; e-mail: zmeukasofi@mail.ru

---

**Прилуцкий Александр Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры социологии и религиоведения, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: alpril@mail.ru

**Савинов Родион Валентинович** – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины; e-mail: savrodion@yandex.ru

**Скоробогатов Виктор Андреевич** – доктор философских наук, профессор, научный сотрудник Северо-Западного регионального научно-исследовательского центра культурологических и религиоведческих исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf\_filos@mail.ru

**Тебякина Елена Евгеньевна** – аспирант, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: elenasofos@gmail.com

**Тылик Артём Юрьевич** – аспирант, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: tylik-fh@yandex.ru

**Филичева Надежда Викторовна** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальных и гуманитарных наук, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: nfilicheva@gmail.com

**Шатова Елена Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: komascha@mail.ru

**Шевченко Ирина Васильевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: irina.vera.alex@gmail.com

**Эглит Лилия Владимировна** – кандидат сельскохозяйственных наук, доцент кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf\_art@list.ru

**Элбакян Екатерина Сергеевна** – доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник, Академия труда и социальных отношений (Москва); e-mail: elbakyanes@gmail.com

## **ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ**

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

### **Требования к оформлению материалов**

Материал должен быть представлен тремя файлами:

#### **1. Статья**

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

#### **2. Автореферат**

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 500–700 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

### 3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10., кафедра философии;
- отправить по электронной почте: *e-mail*: vestnik-ph@yandex.ru.

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи в информационно-телекоммуникационной сети Интернет на сайте журнала: /pages/izdaniya-lgu-im-aspushkina/vestnik-lgu-imeni-a-s-pushkina.php; в системе Российского индекса научного цитирования: [http://elibrary.ru/title\\_about.asp?id=25703](http://elibrary.ru/title_about.asp?id=25703); на платформе научной электронной библиотеки «Киберленинка» <http://cyberleninka.ru/journal/n/vestnik-leningradskogo-gosudarstvennogo-universiteta-im-a-s-pushkina> и на иных информационных ресурсах в целях продвижения издания и оптимизации показателей публикационной активности.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

*Редакционная коллегия:*

196605, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10  
*тел.* (812) 451-91-76  
*e-mail*: vestnik-ph@yandex.ru

*Научный журнал*

**Вестник**

Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

**№ 1**

Редактор *В.Л. Фурштатова*  
Технический редактор *Н.В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

---

Подписано в печать 17.03.2016. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 16,25. Тираж 500 экз. Заказ № 1238

---

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина  
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10